

# MÁRGENES

ENCUENTRO Y DEBATE



HISTORIA, SEXO Y CULTURA EN EL PERU  
*Oscar Ugarteche*

SEXO ES A GENERO LO QUE RAZA ES A ETNICIDAD  
*Verena Stolcke*

EL IMAGINARIO COLONIAL DEL DESCUBRIMIENTO DE AMERICA  
*Nelson Manrique*

RELACION DE LAS COSAS QUE YO ALCANZO  
*Luis Millones*

LOGICA DE LA COLONIZACION  
*Eduardo Subirats*

PSICOSIS Y MESTIZAJE  
*César Delgado Díaz del Olmo*

CHOLEAR EN LIMA  
*Walter Twanama*

¿DE QUIEN FUE LA CULPA?  
*Eric Hobsbawm*

IDENTIDAD Y NACION EN EL PERU  
*Aníbal Quijano*

FLORES GALINDO Y ARGUEDAS  
*Carmen María Pinilla*

IMAGENES SOBRE UN ESPEJO ROTO  
*Eduardo Cáceres*

**SUR** CASA DE ESTUDIOS DEL SOCIALISMO

Donado Por: \_\_\_\_\_

Fecha: \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS  
**BIBLIOTECA CENTRAL**

**U. N. M. S. M.**

**BIBLIOTECA CENTRAL**

**HEMEROTECA**

**FONDO MODERNO**

CASA DE ESTUDIOS  
DEL SOCIALISMO



**SUR**

**DONACION**

**UNMSM-CEDOC**

2017-09-11

OC N° 052 - CCSn / BEA - 14 20/08/14

992

## **Márgenes**

Encuentro y debate. Año V, Nº 9, octubre de 1992

### **Comité Editorial**

Maruja Barrig, Gustavo Buntinx, Humberto Campodónico, Reynaldo Ledgard, Nelson Manrique, Gonzalo Portocarrero, Oscar Ugarteche.

### **Miembro fundador**

Alberto Flores Galindo (1949-1990)

### **Colaboradores**

Rafael Drinot (Londres), Michael Löwy (París), Florencia Mallon (Wisconsin), Fernando Martínez (La Habana), Joan Martínez Alier (Barcelona), Rodrigo Montoya, Liisa North (Toronto), Deborah Poole (New York), Gerardo Réquie (New York), Guillermo Rochabrun, Yves Saint-Geours (París), Verena Stolcke (Barcelona), Ernst Tugenhadt (Berlín)

**Edición :** Maruja Martínez

**Digitación:** Maruja Ibáñez

**Impresión:** SAYWA s.r.l. - Telf. 324123

### **Correspondencia:**

SUR Casa de Estudios del Socialismo  
Apartado 14-0098. Lima, Perú

Av. Arenales 1080, Of. 404, Lima 11  
Telef. 72-4224

Los artículos incluidos en esta revista pueden ser citados o reproducidos, parcial o totalmente, indicando la fuente y enviando a SUR dos ejemplares de la publicación.

Esta publicación ha recibido el apoyo de la Agencia Sueca de Cooperación Científica con los Países en Desarrollo (SAREC).

## Índice

<b>Editorial</b>	5
<b>Encuentro</b>	
Historia, sexo y cultura en el Perú / Oscar Ugarteche	19
Sexo es a género lo que raza es a etnicidad / Verena Stolcke	65
<b>Debate</b>	
El imaginario colonial del Descubrimiento de América / Nelson Manrique	93
Relación de las cosas que yo alcanzo (comentarios a la crónica de los agustinos en Huamachuco) / Luis Millones	141
Lógica de la colonización / Eduardo Subirats	168
Psicosis y mestizaje / César Delgado Díaz del Olmo	186

Cholear en Lima / *Walter Twanama* 206

### **Aproximaciones**

¿De quién fue la culpa? / *Eric Hobsbaum* 243

Notas sobre la cuestión de identidad  
y nación en el Perú / *Aníbal Quijano* 260

### **Crónicas**

Comentarios a dos textos de Alberto Flores Galindo  
sobre José María Arguedas /  
*Carmen María Pinilla* 271

Imágenes sobre un espejo roto: el Perú  
contemporáneo a través de las ciencias sociales /  
*Eduardo Cáceres* 283

Talleres de SUR: encuentros para la investigación, la  
crítica y la creación. 286

Algunas actividades de SUR en 1992 288

## EDITORIAL

---

cordura global no es otra la situación histórica que la situación que vive el Perú en estos días. Es más que nunca tienen los pueblos americanos un futuro incierto ante el paso del "centenario de la independencia" de 1821. Algunas naciones sudamericanas han establecido ya su continuidad política y económica al ser el año de su centenario. Pero el Perú sigue en la oscuridad, sin una definición clara y firme de su destino. No obstante,

ESTE NÚMERO constituye la primera de dos entregas dedicadas al tema del V Centenario y las implicancias de la colonización europea de América para los pueblos del continente. Nos interesa discutir los acontecimientos de hace quinientos años porque muchos de los problemas planteados con ocasión de la llegada de Colón a las playas americanas permanecen aún hoy sin resolver. Pero los hechos recientes vividos en el país, el autogolpe del ingeniero Fujimori y la captura de Abimael Guzmán, tienen tal importancia que exigen por lo menos una reflexión general sobre el derrotero actual de la sociedad peruana.

Comenzaremos por el segundo tema. Luego de la caída del líder del maoísta Partido Comunista del Perú, "Sendero Luminoso", se abre una gran interrogante sobre el futuro que le espera a su organización. La caída de Abimael Guzmán –el "Presidente Gonzalo", para sus seguidores– ¿representa el comienzo del fin para el proyecto fundamentalista que él dirige? ¿o es, apenas, como él asegurara al momento de su captura, "una batalla perdida", que no constituye un revés significativo en el desarrollo global de la guerra? La cuestión reviste una gran importancia para el futuro peruano y,

aunque es muy difícil dar una respuesta categórica a las interrogantes, hay ya algunos elementos que permiten esbozar los escenarios posibles que se abren.

### ¡QUE DIFÍCIL ES SER DIOS!

Este epígrafe constituye el título de un folleto publicado en el Perú hace un par de años, que analizaba el funcionamiento de Sendero Luminoso y el rol mesiánico que asumía en él el "Presidente Gonzalo". Desde sus inicios Sendero Luminoso llevó adelante una sistemática e intencional política de culto a la personalidad en torno a su líder que sólo puede ser comparada con las desplegadas en torno a Lenin y Stalin en la Unión Soviética y Mao Zedong en China. No en vano Abimael Guzmán los reivindica como algunos de sus faros ideológicos fundamentales. Sobre el "Presidente Gonzalo" Sendero Luminoso, que sólo se refiere a él utilizando superlativos, ha dicho que "es el más grande marxista vivo del mundo" y que es la "Cuarta Espada" del marxismo (las tres primeras vendrían a ser Marx, Lenin y Mao).

Pero hay una diferencia básica con sus predecesores. El culto a la personalidad en torno a ellos surgió después del triunfo de sus respectivas revoluciones. El culto al "Presidente Gonzalo", en cambio, ha sido promovido al interior de su organización virtualmente desde el inicio de su "guerra revolucionaria". El resultado de esta política fue que, para el imaginario político senderista, Abimael Guzmán no constituyera el primero entre sus pares, dentro de una dirección colectiva, sino una especie de ser sobrehumano, situado por encima de los demás mortales, constituyendo su aporte, el "pensamiento Gonzalo", uno de los momentos estelares del desarrollo del pensamiento humano, como bien lo expresa un documento oficial de Sendero:

"las revoluciones generan un pensamiento que las guía... pensamiento guía que, llegado a un salto cualitativo de decisiva importancia para el proceso revolucionario que dirige, se identifica con el nombre de quien lo plasmó teórica y prácticamente. En nuestra situación este fenómeno se específico primero como pensamiento guía, luego como pensamiento guía del Presidente Gonzalo y posteriormente como pensamiento Gonzalo... aprender del Presidente Gonzalo es decisivo para servir al pueblo de todo corazón" ("Acerca del Pensamiento Gonzalo").

Es difícil hacerse una idea del impacto que esta prédica ha tenido entre los cuadros senderistas. En una entrevista, un militante de esta organización afirmaba: "colma el yo profundo, mueve el alma y encanta al espíritu: y da al individuo, como parte del conjunto, razón última de vivir. Yo como individuo no soy nada, con las masas y aplicando el Pensamiento Gonzalo, puedo ser un héroe, muriendo físicamente por la revolución, viviré eternamente" (Julio Roldán: *El mito Gonzalo*, Lima 1990, p. 116). Entre los documentos internos incautados a esa organización se han encontrado, además, múltiples "cartas de sujeción" al Presidente Gonzalo, que constituyen testimonios de la renuncia expresa de los nuevos militantes a su individualidad ofrecida no al partido o la revolución sino al líder –el intermediario imprescindible a través de quien se plasma el compromiso con la causa– como condición de su incorporación a la militancia. Es de imaginar el golpe moral que la caída de Guzmán, y particularmente la forma como ésta se produjo, debe haber imaginado para sus seguidores.

Desde el año 1991 el "pensamiento Gonzalo" pasó a considerarse en Sendero como la nueva ortodoxia a la cual remitirse en caso de discrepancias ideológicas, reemplazando al maoísmo. La caída de Abimael Guzmán ha tenido como una primera conse-

cuencia de largo alcance dejar a su organización sin el gran árbitro capaz de dirimir en las grandes diferencias político ideológicas. "Es a través de una persistente, firme y sagaz lucha de dos líneas, defendiendo la línea proletaria y derrotando líneas contrarias como se ha forjado el pensamiento Gonzalo", afirma el texto partidario anteriormente citado. Esta convicción dotaba a Sendero de una gran fortaleza. Garantizaba la absoluta unidad de mando y constituía un poderoso seguro contra eventuales escisiones, pues a los disidentes sólo les quedaba como alternativas la autocrítica extrema o la desaparición. En adelante será muy difícil que alguien de la dirección senderista en actividad pueda cumplir ese papel, lo cual plantea graves problemas para una organización armada embarcada en una guerra en la que cualquier error podría significar graves pérdidas, la caída de centenares de cuadros y donde las discusiones ideológicas, siempre marcadas por las urgencias que impone una realidad tan cambiante como la peruana, adquieran cabalmente una importancia de vida o muerte.

Otro problema que se deriva de la ausencia del "Presidente Gonzalo" es como mantener en alto la moral de la militancia, lo cual es crucial cuando los millones de dólares anuales a los que la organización tiene acceso en la zona cocalera del Alto Huallaga tienen una capacidad potencial de ejercer un letal efecto corruptor. Hasta hoy, este problema logró ser prevenido combinando una gran mística partidaria y el empleo de mecanismos disciplinarios draconianos, pero faltando el Presidente Gonzalo, y ese aura mística de la que lo revistió el culto partidario extremo, nadie puede asegurar que el dinero fácil al que los militantes de la región cocalera tienen acceso no lleve a una aguda descomposición interna. Si es verdaderamente muy difícil ser Dios, es aún más difícil reemplazarlo, cuando él está ausente. Aunque mantenga el mismo nombre, Sendero Luminoso, sin la conducción de Abimael Guzmán, se ha convertido en otra organización, cuyo perfil hoy debe estar el proceso de definición.

## ¡SALVO EL PODER, TODO ES ILUSION!

La caída de Abimael Guzmán se produjo simultáneamente con la de una parte significativa de la dirección política senderista, quedando al parecer relativamente indemne el aparato militar de la organización. En el mes transcurrido desde entonces, las acciones militares de Sendero se han mantenido, pero ha habido un evidente repliegue de las acciones en Lima, en el avance político en los barrios populares de la periferia de la capital y un tratar de afirmar la imagen de que el golpe no ha sido muy importante desplegando sangrientas ofensivas en el interior del país. Pero es altamente revelador que la anunciada gran ofensiva con motivo del V Centenario del "Encuentro de Dos Mundos", cuyo eje debía haber sido el accionar en Lima, no haya podido realizarse. Probablemente esto se deba a que la captura de Abimael Guzmán fue acompañada de la caída de varias computadoras y abundante material partidario interno, que incluía los planes para los próximos golpes que se preparaban. Sin duda, deben haberse producido serios problemas de seguridad y Sendero ha tenido que encarar una urgente reorganización orgánica para evitar que los daños sean aún mayores. Pero pensar que la capacidad de Sendero de desplegar amplias ofensivas militares ha sido mellada sería subestimarlo. No es allí donde radica el problema fundamental. Lo esencial es que las acciones militares, desprovistas de una visión política de largo alcance, pueden con facilidad producir resultados exactamente opuestos a los esperados: aislar en lugar de crecer; retroceder, en lugar de avanzar.

La captura de Abimael Guzmán, por otra parte, se ha producido en un momento al parecer muy difícil para Sendero. Luego de los dos primeros atentados mayores con coches bombas en Lima, que le proporcionaron grandes réditos políticos, sobre todo en el exterior, alimentando la imagen de que la capital peruana se había convertido en una nueva Beirut, se produjo

el atentado más sonado, con el coche bomba del jirón Tarata, en una de las zonas más densamente habitadas de Miraflores. A diferencia de los dos atentados anteriores, en este caso no había objetivos militares (como empresas vinculadas al capital multinacional o empresas periodísticas enemigas del proyecto político senderista). El blanco fue directamente la población civil, con un saldo de alrededor de 30 muertos, más de cien heridos y cerca de 240 viviendas destruidas. A diferencia de los casos anteriores, esta acción no fue inmediatamente reivindicada, como sí se hizo con las primeras, y sólo fue incidentalmente "explicada", luego de la caída de Guzmán, por el vocero de Sendero en Londres en una entrevista telefónica con un canal peruano de televisión "como una respuesta del partido al aniquilamiento de cien de sus militantes en la cárcel de Cantogrande". Más allá de lo monstruoso del razonamiento político que termina responsabilizando de tal masacre a los pobladores de jirón Tarata, el hecho es que esta acción provocó un radical aislamiento de Sendero dentro de la sociedad peruana, así como el pronunciamiento unánime de condena internacional, que culminó con su caracterización como organización genocida por la ONU. ¿Cómo montar hoy una campaña internacional convincente "por la libertad del Presidente Gonzalo"?

Parece sintomática la demora de cerca de dos meses en reivindicar esta acción. Esto puede expresar discrepancias al interior de su dirección, con relación al rumbo que se venía imprimiendo a su "guerra popular", o a la evaluación de que, a la luz de sus resultados, ella había sido equivocada. En cualquier caso, es posible que constituya la expresión de contradicciones al interior de la dirección senderista, que la caída del "Presidente Gonzalo" no hará más que agudizar, puesto que se ha producido en el peor momento para Sendero.

Los resultados en la relación entre Sendero y la población peruana han sido igualmente dramáticos. Tratándose de una organización para la cual el

convencimiento de las grandes mayorías no reviste una gran importancia, bastando su consenso pasivo o su simple abstención –puesto que lo central ha sido siempre la capacidad de inhibir la oposición a su proyecto a través de una maquiavélica utilización del terror, por ejemplo a través de los “aniquilamientos selectivos” desplegados por un compacto grupo de convencidos–, la imagen que ella proyecta tiene la mayor importancia. El mito de la invulnerabilidad de Sendero ha sido liquidado con la captura de su líder máximo y la exitosa imagen que había cultivado de ser una organización sumamente eficiente, que no cometía errores (lo cual hacía mortíferamente temibles sus amenazas), ha sido gravemente mellada por las circunstancias en las que ésta se produjo. Es altamente sintomático que en las elecciones convocadas para elegir a los miembros del Congreso Constituyente, que deben realizarse a fines de noviembre de 1992, se hayan inscrito alrededor de 28 listas, con más de dos mil candidatos, cuando en las últimas elecciones municipales se planteaban dificultades en varias circunscripciones electorales, debido al temor que inspiraba la amenaza de la dirección senderista, dentro de su política de boicotear las elecciones y de asesinar a los candidatos.

Es dudoso que estas consideraciones lleven a la nueva dirección activa de Sendero a cambiar sus métodos de acción, pero lo que sí es seguro es que los resultados políticos de sus acciones terroristas no tendrán en adelante la misma efectividad que alcanzaron hasta antes del 12 de setiembre. El logro del mismo efecto político, conseguido anteriormente a través del despliegue del terror, requerirá en adelante de una dosis cada vez mayor de violencia. Pero el prodigarse en acciones terroristas reviste el grave riesgo de anular su eficacia política, hasta llegar a un punto a partir del cual, lejos de permitir alcanzar los resultados propuestos, provoque precisamente los contrarios: unificar a la población contra Sendero, en lugar de disgregarla; movilizarla militivamente, en lugar de paralizarla.

## ¿CUANTO MAS PUEDE RESISTIR LA CUERDA?

Pero, más allá de lo que signifique a la larga la captura de Abimael Guzmán, el hecho de fondo es que los problemas sustanciales del país permanecen sin solucionar. La agudización de la miseria de las mayorías, la recesión y el desempleo galopante, la elevación brutal de las estadísticas de mortalidad y morbilidad no se han modificado en lo más mínimo. Más allá de lo que suceda con Sendero, mientras persistan los graves problemas del país, tanto los inmediatos como aquellos que se plantearon hace quinientos años y que hasta hoy permanecen irresueltos, las condiciones para el despliegue de la violencia política permanecerán abiertas.

El escenario que se abre con las elecciones para el Congreso Constituyente, por otra parte, es altamente problemático, pues el inesperado regalo que ha recibido el régimen del ingeniero Fujimori con la captura del "Presidente Gonzalo" muy probablemente deberá proporcionarle una cómoda —y sumisa— mayoría en el parlamento, lo cual sin duda reforzará las tendencias autoritarias que el presumible y renovadamente constitucionalizado mandatario ha venido demostrando durante los dos años pasados.

Ante la comunidad internacional, por otra parte, la captura de Guzmán ha sido utilizada como la "demonstración", a posteriori, de la corrección de la decisión de dar el autogolpe del cinco de abril, aunque nadie pueda señalar hasta hoy qué relación existe entre el hábil trabajo de inteligencia desarrollado por la Dincote, que llevó a la captura de la cúpula senderista, y las medidas tomadas después de la interrupción del orden constitucional, o qué elemento del anterior orden institucional existente impedía en alguna manera desarrollar el mismo trabajo. Lo cierto es que este inesperado éxito se ha convertido en una carta muy poderosa en manos del gobierno para facilitar al ingeniero Fujimori la tarea de revertir el absoluto

aislamiento internacional en que había caído su régimen.

Pero los partidos más importantes del espectro político peruano (Acción Popular y el Movimiento Libertad en la derecha; el APRA en el centro; y el Partido Comunista, el Partido Unificado Mariateguista y Patria Roja en la izquierda) han decidido no participar en las elecciones al Congreso Constituyente, de manera que si éste logra instalarse y asumir sus funciones el régimen del ingeniero Fujimori deberá hacer frente no sólo a la violencia política, que según todas las evidencias no se reducirá durante los próximos tres años que le quedan en el poder, sino también a una importante oposición legal extraparlamentaria. La tentación de enfrentarla a través de equipararla con el terrorismo subversivo será sin duda muy grande. De hecho, ella asoma ya bastante desembozadamente en las opiniones de los voceros del régimen, que acusan de prosenderistas a las agrupaciones que han llamado a su militancia a votar en blanco o a viciar el voto.

Y la combinación de la miseria extrema, en un ya insoportable estado de continua agudización, con la fragmentación de la sociedad peruana, alimentada a su vez por los enfrentamientos por fuera de los canales institucionales entre sus fuerzas políticas más relevantes, puede crear las condiciones, el tiempo y el espacio que las organizaciones en armas y en particular Sendero Luminoso requieren para reconstituirse y asimilar los gravísimos golpes que ha recibido. En las guerras, como en el ajedrez, el resultado final del enfrentamiento depende de lo que hagan, o dejen de hacer, no uno sino ambos contendientes. Por duro que sea el golpe sufrido por Sendero con la caída de su líder máximo, éste sólo ha abierto la posibilidad de cambiar la dirección que venían asumiendo los acontecimientos. Esta oportunidad puede aprovecharse o desperdiciarse, según lo que se haga o se deje de hacer. Lo cual no debiera ser olvidado por quienes, reclamándose como integrantes del campo del socialismo, recusan el carácter

vertical, antidemocrático y autoritario del proyecto senderista. La crisis y virtual autodestrucción de la izquierda ha respondido, más allá de las contingencias de la política menuda de cúpulas crecientemente aisladas del pueblo al que decían representar, a la ausencia de un proyecto político estratégico de cambio que encare los graves problemas que ha acumulado la sociedad peruana. Esta situación se agravó aún más con los dramáticos cambios operados en el mundo durante los últimos tres años.

Mientras las alternativas tangibles sean sólo el brutal proyecto senderista, por un lado, y, por otro, el ciego culto al mercado, con una creciente concentración de la riqueza en manos de una fracción cada vez más reducida de la población, la desnacionalización de la economía, la creciente recesión y la generalización de la miseria para las más amplias mayorías nacionales, con el necesario endurecimiento político que la ejecución de tal programa necesita, los problemas del Perú seguirán agravándose, agudizando aún más la crisis presente y abriendo el camino para la definitiva entronización del autoritarismo de uno u otro signo ideológico.

#### QUINIENTOS AÑOS DESPUES, DE RETORNO A LOS INICIOS

Terminamos este urgente editorial con una reflexión que nos devuelve al contenido de la presente entrega de *Márgenes*. ¿El peso del caudillismo en la historia política peruana y la propensión popular a apoyarse más que en los programas políticos en la imagen mesiánica de un líder, llámese éste Haya de la Torre, Abimael Guzmán o Alberto Fujimori —obviamente sin que esto signifique equiparar la importancia del papel que los tres jugarán en un balance histórico de largo plazo— es un componente “natural” de la idiosincrasia

peruana o responde a circunstancias históricas que pueden y deben ser develadas?

Indagar sobre la naturaleza de las múltiples herencias culturales que recibimos con la conquista y colonización española a la que abrió el camino la llegada de Cristóbal Colón al continente americano puede brindar algunas pistas interesantes para comenzar a responder esta interrogante. El peso de la herencia cultural judía en la sociedad española anterior al siglo XV, y del milenarismo y el mesianismo a ella asociados, es un tema que merece reflexionarse profundamente. Ella pertenece no al terreno de las ideologías políticas o de los horizontes culturales de alguna generación en particular sino a esos fenómenos inscritos en larga duración histórica denominadas las *mentalidades*, que constituyen ese sustrato inconsciente sobre el cual se asientan nuestras maneras de mirar el mundo y relacionarnos con él, que ciertamente cambian, como todas las creaciones humanas, pero con una velocidad ciertamente más lenta que la de las ideologías y los horizontes generacionales.

Es sorprendente el paralelo que puede establecerse entre los documentos que nos han legado los movimientos milenaristas de los siglos XIV y XV, los de la declinación y crisis terminal del feudalismo europeo, previos a la invasión de América por los españoles y algunos documentos políticos contemporáneos, en los cuales bastaría cambiar los términos "Dios" e "Iglesia" por "Presidente Gonzalo" y "Partido" para que la semejanza sea completa. El milenarismo y el mesianismo son fenómenos creados por sociedades acorraladas, que necesitaban para garantizar su propia subsistencia no renunciar a la esperanza. Y ellos siempre han encontrado terreno fértil en las grandes crisis sociales, que llevan consigo la imagen del "fin del mundo": por lo menos de aquel en el cual se ha vivido anteriormente, que naufraga irremisiblemente, sin que sea posible avizorar qué nos deparará el futuro. Quienes han creído ver en la expansión senderista la expresión

de un supuesto "milenarismo andino" que lo legitimaba —más allá de su autoritarismo y la brutalidad de su propuesta—, como la expresión de las justas demandas de los pueblos andinos deberían volver la mirada en la dirección opuesta, hacia la herencia cultural judeo-cristiana hispana, asimilada y pervertida en el proceso de su asimilación colonial; aquellos que fundaron la legitimidad de la violencia vesánica, la coerción y el verticalismo antidemocrático contra los pueblos indígenas como elementos "normales" para la reproducción del sistema al cual servían.

Rehacer una propuesta socialista será una tarea radical: deberá dirigirse a las raíces mismas de todos los supuestos que hemos venido manejando. Y la mejor manera de hacerlo en las circunstancias presentes es abrirnos a todos los aportes que puedan permitir renovar nuestra visión del país y su inserción en el mundo. Que es precisamente la mejor forma de peruanizar el Perú, tarea en la que se inscribe nuestro compromiso.

Lima, octubre de 1992.

ENCUENTRO



# HISTORIA, SEXO Y CULTURA EN EL PERÚ

(Una aproximación desde Foucault)<sup>1</sup>

---

Oscar Ugarteche

AL ARCO IRIS de la sexualidad se le anteponen la doble moral sexual, la actitud ambivalente frente al sexo, así como la visión machista de la mujer y de los homosexuales, como una expresión de la identidad y cultura de los peruanos. El presente artículo pretende señalar algunos elementos constitutivos de esto y propone una hipótesis de interpretación sobre la conformación de esta cosmovisión que termina en una represión de la identidad de la persona. Se plantea que el espacio entre la sexualidad de la cultura pre-hispánica y la visión represiva que arribó con los españoles ha formado una construcción social de la sexualidad de dos vías. De un lado un discurso conservador, y de otro una sexualidad bastante liberal. Este sería un ejemplo de lo que ocurre fruto del encuentro de las dos culturas.

<sup>1</sup> Este artículo resume las discusiones sobre Homosexualidad y Cultura presentadas en el seminario con el mismo nombre en el MHOL, Lima, el segundo semestre de 1989. Se agradece en especial la colaboración de Dante Alfaro, Jorge Bracamonte y Carlos Cosme. El autor desea agradecer a todos los que ayudaron a aprender de historia y antropología. Naturalmente, este ensayo es propositivo y no pretende acabar con una discusión sino plantearla.

La historia de la homosexualidad en occidente se inicia con un pre-discurso que parte de la noción sodomita y que tiene su origen en el marco ideológico de la religión judeo-cristiana. ¿Cómo se ajusta esa concepción con un proceso cultural que no tiene por raíz ese marco ideológico? La cosmovisión andina del mundo es distinta. La cultura dominante nos viene de la conquista pero la práctica es atávica.

Indudablemente, lo que se registra de lo acontecido, aquello que tiene la suficiente importancia como para ser ingresado a los anales de la historia y el modo del registro, hablan en primer lugar de quién mira y menos de lo mirado. Para entender lo mirado, es preciso quitar las vestiduras culturales de tiempo, ideología, y cultura. Finalmente la llegada de los españoles y el modo como miraron la sexualidad en su conjunto respondió a la Contrarreforma en Europa y al endurecimiento frente a los placeres, desde el Concilio de Trento, en dura lucha con la práctica de permisividad instalada dentro de la propia Iglesia Católica.

Lo acontecido en la cultura Moche, por ejemplo, era parte de su cosmovisión, sin reparos de los que haya que dar cuenta. No así de la cultura Inca, quienes frente a las laxitudes de los Moches tenían aparentemente una postura restrictiva, al decir de Cieza de León. Es decir, hay una pluralidad de actitudes atávicas frente a los asuntos de la sexualidad, dependiendo ello de la matriz cultural de donde surge.

Las necesidades sociales van a cumplir una función en la visión de la sexualidad al entenderse que la sociedad debe reproducirse para que la especie no se extinga. De este modo, bastante primario, se construyen reglas en momentos en que la especie está siendo diezmada. Pasó con las plagas de Europa y vuelve a pasar con el SIDA, llevando de una permisividad cantada al culto de la monogamia.

La ética sexual, importantísima para establecer el modo como las personas se relacionan en el plano íntimo, siempre ha tenido una vena: no se le quita la

pareja al amigo/amiga (*no desear la mujer de tu prójimo*). Esto parece una constante si bien frecuentemente quebrada por una sociedad que, estando fracturada, permite la impunidad. Es por este ángulo que los fundamentalismos retoman la estructura social tradicional.

El modo como la religión distorsiona la visión de la sexualidad y confunde el problema ético es parte del problema de la visión cultural. Poner en el mismo pecado, con el mismo precio y castigo, quiebras de las reglas sociales con prácticas íntimas, crea una confusión poco saludable de la que, sin duda, se termina construyendo una confusa visión de la sexualidad. El asunto pasa al rubro perversión. El deseo, saludable, pasa a ser sucio y la culpa, la marca, el precio, del pecado original.

La ciencia, promotora y depositaria de los avances del conocimiento, ha sido utilizada para asistir también en la cosmovisión de la sexualidad. Herramienta para la conformidad social, ingresa al plano íntimo para intentar cuantificar, pesar, medir, el deseo y los afectos. La medicina, la demografía, la siquiatría y la sociología, han pasado sus dos siglos de existencia dándole vueltas a la noria de por qué las conductas son unas y no otras, como si la pregunta no fuera de una frivolidad absoluta y la pregunta central en realidad no fuera: ¿qué elementos determinan la felicidad humana? Sabemos de los que producen la infelicidad, pero poco sobre algo tan grato como la felicidad. Quizás porque es tan personal. La ciencia bautiza lo natural, en términos reproductivos, y lo pervertido en términos de lo que no lo es. El "tercer sexo", este es el sinónimo científico de sodomita del siglo XVIII. Freud, cien años mas tarde consolidó la validez del término "invertido".

La medición de los positivistas de fines del siglo XIX de lo que tuvo que ver con las sexualidad es hoy visto con risa y rubor científico. Sin embargo aportaron el término "homosexual". En los intentos de medir el fenómeno, el médico húngaro Karoly Benkett

inventó la palabra para categorizar esta variación del comportamiento humano.

Todos estos intentos de resumir en un palabra el fenómeno han correspondido a tiempos diferentes y han tenido imaginarios diversos. El más reciente, quizás desde 1969, es "gay" referido no sólo a opción sino a la alegría con que viene unida e incluye la alternativa de vida con otro varón. Es mas amplio que la referencia al acto sexual exclusivamente, o a la actitud.

La modificación de la palabra en relación al varón es distinta que en relación a la mujer donde la palabra lesbiana es la novedad del siglo XX, luchada por las feministas de esta inclinación desde los años 60 como una revalidación de la identidad, frente a las sáficas del siglo XIX.

El presente ensayo no pretende estudiar por qué los caballeros las prefieren rubias, o los champiñones son buenos en tortillas. Se plantea que esto es un asunto de punto de vista y de gustos individuales. Este es un esfuerzo por entender desde el tiempo cómo se ha visto la sexualidad en el Perú y cómo se ha construido el prejuicio. Intenta comprometer, como herramienta, la construcción social de la sexualidad desde una filosofía cultural. Es una visión interesada desde Foucault, más particularmente desde sus tres tomos de la *Historia de la Sexualidad*, pero también le debe a su *Vigilar y Perseguir*.

Se va a intentar hacer un repaso de la historia occidental de la sexualidad, para luego analizar lo que se ha encontrado sobre sexualidad en sociedades pre-coloniales (*primitive societies*). Se intenta desagregar las representaciones artísticas de la sodomía en el Perú pre-colombino para intentar comprender cuál es el legado atávico en este sentido, y se va a contraponer a la actitud de los conquistadores para terminar en la formación de la cultura sexual contemporánea.

## UNA BREVE HISTORIA OCCIDENTAL DE LA SEXUALIDAD.

En la antigua Grecia el goce era un hecho importante. El sexo no era visto como únicamente reproductivo y, en cuanto los placeres, no abarcaba realmente un significado superior al resto. La ética griega gira en torno a la austeridad, a no excederse en la comida, la bebida, el placer de los jóvenes. Es una ética del autocontrol. Con la cristiandad se dio paso a una confrontación moral. El control interno promovido por los griegos y antes por los orientales salió del ámbito de la persona. Se crearon los primeros tabúes, los primeros resquicios entre lo moral e inmoral. Así, la cristiandad empezó a poner coto al sexo, a definirlo como un elemento negativo si se encontraba fuera de lo reproductivo. Su única función positivamente valorada es la reproducción. Sin embargo el proceso de urbanización fue modificando las actitudes frente al sexo en lo real. Así, a fines de la Edad Media se comenzó a definir mejor los roles de varones y mujeres en relación a la producción y el mercado. Surgió entonces la necesidad de normas de conducta dentro de la urbe que permitieran la coexistencia social.

Los cambios en la actitud frente a la sexualidad fueron progresivos. Hubo una apertura sexual durante la Edad Media, particularmente los siglos XI y XII pero que culminó con el diezmo poblacional que resultó de las plagas que arrasaron Europa<sup>2</sup>. Ricardo Corazón de León se enamoró del Rey Felipe de Francia, lo que quedó plasmado en la *Gesta Regis Henricis Secundi Benedicti Abbatis* editada en Londres en 1867 por William Stubbs. Dice:

"Ricardo, (entonces) Duque de Aquitania, hijo del rey de Inglaterra, se quedó con Felipe quien

<sup>2</sup> John Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, The University of Chicago Press, London, 1980, Parte III.

le hizo tanto honor por tanto tiempo que comieron cada día de la misma mesa y del mismo plato y en las noches la cama no los separaba. Y el Rey de Francia lo quería como a su alma; y se amaron tanto que el Rey de Inglaterra quedó completamente absorto del amor apasionado entre ellos y se maravilló.<sup>3</sup>

Como efecto de esta apertura sexual que terminó a fines del siglo XIV, en el Concilio de Laterano se da una resolución que condena el pecado "del que no se puede hablar". Las razones del cierre social y de la reintroducción de la intolerancia se pueden dar en la dicotomía urbano/rural, propone Boswell. La urbanización inicialmente va a producir reducciones de espacios individuales en búsqueda de la aplicación de normas sociales de conducta, sin embargo conforme crece la urbanización se puede anticipar la creación de espacios para diversos tipos de conducta. También fue un período de surgimiento de gobiernos absolutistas, pero sobre todo es un período de surgimiento de la Inquisición, creada para eliminar diferencias de opinión y discrepancia teológicas<sup>4</sup>. Entre 1250 y 1300 se pasó de la aceptación social a la represión con pena capital por la realización de actos de sodomía demostrados. Boswell propone que no obstante esto, hubo cierta lenidad en la aplicación de las leyes.

Existe un ángulo importante que es el poder de la Orden de los Templarios (Los Pobres Caballeros del Templo). Fundada después de la primera Cruzada para defender la Tierra Santa se caracterizaba por ser antiislámica y sectaria, por su cristiandad y por su valor caballeresco. Sin embargo aparentemente estaba invadida con prácticas sodomitas al interior de los monas-

<sup>3</sup> Traducido de la versión inglesa, a su vez traducida del latín por Boswell en la obra citada, p. 231. El original latino se encuentra en la nota número 79 a pie de la página 231.

<sup>4</sup> Boswell, *op. cit.*, p. 270.

terios. Esto fue la excusa para su disolución por el papa Bonifacio VIII.

Entre la aceptación social del amor del futuro rey de Inglaterra Ricardo Corazón de León con el Rey de Francia, la eliminación de la Orden de Los Templarios y el colgamiento de Jacques de Molay por Felipe IV de Francia y de Eduardo II de Inglaterra por su hija Isabel I, hay un cierre social radical en dos siglos. Existe alguna evidencia de órdenes que eran por definición sodomitas: la orden de los Templarios. Fue sin duda una de estas.<sup>5</sup> En el siglo XIII aparentemente hubo la introducción del concepto de "hereje" para los sodomitas posiblemente por tres razones:

- Muchos herejes eran sodomitas
- Los movimientos heréticos simpatizaban con los sodomitas
- Algunos sodomitas fueron condenados como herejes por no renunciar a sus prácticas

La severidad de la Contrarreforma en el norte de Europa versus la laxitud de los católicos en el sur es un tema que permanece en el tapete, considerando que los católicos fueron los que instituyeron el pecado. Calvinistas y hussistas sencillamente alejaron el concepto del placer de sus vidas. La austeridad y la rigidez pasaron a ser una nueva norma social. Dice Weber que esto fue indispensable para el surgimiento del capitalismo.

El *Liber de excommunicacione* de Bérenger Frédol, Cardenal francés, escrito a fines del siglo XIII no menciona en las causales de proscripción eclesial la sodomía, mas sí la usura. En los Concilios Lateranos tercero y cuarto se habló del pecado de la sodomía pero con carácter de "pecado reservado" que puede ser absuelto por Obispos delegados o por el Papa<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Umberto Eco hace un delicioso recuento en *El Péndulo de Foucault*, de forma literaria.

<sup>6</sup> Boswell, *op. cit.*, p. 293.

Boswell sugiere que la historia de la Iglesia en la Edad Media aporta diversas ideas importantes. La primera es que una lectura de Santo Tomás y San Agustín, de la Biblia, es la lectura que se proyecta hasta el Siglo XX. Lo segundo es que la sodomía como noción de pecado pasa con Santo Tomás de la categoría de "exceso" en el sentido griego del término, a la de horror de horrores a partir de Sodoma y se prohíbe la lectura de esa parte de la biblia.

Boswell propone diversas inferencias que se pueden hacer del texto de Sodoma y Gomorra<sup>7</sup>:

1. Los sodomitas fueron destruidos por la maldad general que había precipitado al Señor a mandar ángeles a la ciudad para investigar, en primer lugar.
2. La ciudad se destruyó porque la gente de Sodoma trató de violar a los ángeles.
3. La ciudad se destruyó porque los varones de Sodoma intentaron violar a los ángeles.
4. La ciudad se destruyó por un tratamiento poco hospitalario de los visitantes enviados por el Señor.

Boswell propone que el pecado de Sodoma no es la sodomía, como se le conoció hasta el siglo XVIII, sino la falta de hospitalidad.

El segundo aporte es enfatizar que la Iglesia cultivaba la sociedad homosexual en el monasterio. La Orden de los Templarios, encargada de la Guerra Santa y cuyos miembros eran banqueros de los reyes, es una orden absolutamente homosexual donde los Sacerdotes-Caballeros tenían que dormir en la misma cama, comer en el mismo plato y montar en el mismo caballo con sus vasallos. Era una orden inspirada en el amor entre hombres que a su vez se inspiraba en Tebas. Es decir, es una referencia clara que se trae al inicio de las cruzadas en el Siglo VII que se refiere a la lealtad de los hombres en el momento de la batalla. Esto lo vemos también

<sup>7</sup> Ver Grant Farquharson, *El Problema de la Homosexualidad*, Tesis para obtener el grado de Licencia en Sociología, Pontificia Universidad Católica de Lima, Lima, 1988.

en Japón entre los samurais. Porque el guerrero que sale al campo con el hombre que lo ama está mejor protegido. La Orden de los Templarios dejó de ser funcional cuando puso en jaque a Felipe El Hermoso al dejarlo de financiar. En ese momento la Orden fue puesta en cuestión y se levantó como tema la sodomía de los Templarios. El Papa de Avignon, Clemente XII, se resistió a excomulgarlos, porque no tenía causa. Finalmente fueron declarados herejes, su jefe Jacques de Molay, murió en la hoguera y la orden fue disuelta.

La construcción social de la represión sexual a través de la religión oscila en el tiempo. La sexualidad es un elemento que tiene que ser verbalizado en la confesión recién en el Siglo XIV. Esto coincide bastante bien con la Inquisición y con la ideología que llegó a América con la conquista. En este sentido el cambio y endurecimiento del Dogma de la Fe en el Concilio de Trento es esencial. Las mujeres, en particular, cargan el peso de la brujería, que es vista como cualquier actuación que haga pecar al varón. La caza de brujas se consolida y la Inquisición gana importancia.

De la confesión privada, obligatoria a partir del siglo XIV se pasó a la confesión pública en el siglo XVIII al aparecer las ciencias que estudian a la sociedad<sup>8</sup>. En ese período, toda conducta llamada licenciosa era censurada y resuelta con un arrepentimiento dominical. El siglo XVIII fue determinante, para pasar del arrepentimiento dominical al arrepentimiento social. El desarrollo de la sociología, psiquiatría, demografía, economía y geografía para estudiar mejor el modo como una sociedad puede expandirse o permanecer, mejorar o deteriorarse, llevo muy rápidamente al estudio de todos aquellos fenómenos que de algún modo no correspondían a la reproducción de la fuerza de trabajo. Se estudió la manera de ordenar a la sociedad.

<sup>8</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, México, Tomo I, pp. 46-92.

La visión de la sexualidad por lo tanto sufre una profunda represión ya no sólo desde el ángulo religioso-moral sino desde el ángulo científico-social. Es lo que se conoce como el período victoriano pero que realmente abarca desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX. La sexualidad se ubica como el elemento central para una sociedad dedicada a la producción. De este modo podemos comprender cómo con la revolución rusa se inició primero una revolución sexual<sup>9</sup> en respuesta a la represión religiosa y luego, al momento de entrarse en la etapa propiamente de aumento de la producción, se eliminó esto y se tornó tan o más represiva que la Inglaterra victoriana<sup>10</sup>.

De allí que Foucault sostenga que el proceso de urbanización es central para comprender las actitudes frente a la sexualidad y que la revolución industrial y de la demanda de fuerza de trabajo y mercado llevaron a la regulación de la vida sexual de las personas.

Desde mediados del siglo pasado comenzaron movimientos de respuesta a la represión. Las sufragistas en Inglaterra, que aportaron con sus vidas al reconocimiento de la ciudadanía de las mujeres, a su liberación y a derechos hoy tan naturales como fumar, conducir vehículos, y a votar en las elecciones nacionales fueron un primer escalón en ese sentido. Los movimientos homosexuales en Alemania —y más tarde en Inglaterra— que lucharon contra las leyes antisodomitas antes de principios de siglo XX, fueron un paso valioso en el sentido de contemplar la posibilidad de tolerar socialmente conductas que van en contra de la reproducción social.

Estas luchas tuvieron un gran revés con el nazismo que destruyó diversos movimientos en Alema-

<sup>9</sup> Ver Wilhelm Reich, *La Revolución Sexual. Para una estructura de carácter autónoma del hombre*. Ed. Planeta, México, 1985.

<sup>10</sup> La segunda parte del texto de Reich es explícitamente sobre esto.

nia pero que, con la guerra, tiñó de conservadurismo sexual a los años 40 y 50 en su conjunto. Fue el final del feminismo como se entendía hasta entonces, y de los movimientos de liberación homosexual. Fue el final de la imagen de la mujer vampiresa en el cine (Mae West o Jean Harlow) y se introdujo el concepto de la mujer niña (Marilyn Monroe). Los escotes se cerraron (Rita Hayworth en *Gilda*). Se regresó al concepto reproductivo como único y se reintrodujo la intolerancia y el prejuicio en este campo.

Sin embargo en las últimas tres décadas ocurrió una gran revolución sexual. Con la tecnificación de la sociedad y la secularización de ésta, hubo lugar a que temas antes prohibidos salieran a la luz. Surgieron una serie de investigadores, como Kinsey, Hite y otros que definieron la sexualidad y le pusieron marcados atributos. Es decir, clasificaron la sexualidad como tal y en diferentes formas.

A pesar de todos estos adelantos, la duda subsiste. ¿La sexualidad es acaso un medio para reproducirse? o, ¿es acaso un medio individual de expresión? ¿es una forma social de dominación? A la inversa, surgen otras preguntas: si la sexualidad no tiene como fin la reproducción, ¿se convierte, entonces necesariamente, en una perversión de la conducta humana? La formación del prejuicio sexual es un asunto cultural. El prejuicio sexual tiene poco o nada que ver con sexo estrictamente hablando, tiene que ver con roles. Dos hombres agarrados de la mano en China son vistos como una amenaza por un hombre occidental. El beso de los varones rusos puede sonrojar a más de un latino, siendo sólo un saludo. A partir de Foucault se puede afirmar que la sexualidad se expresa en todas sus formas a lo largo de toda la historia<sup>11</sup>. Pero la lectura de la sexualidad es absolutamente cultural. Eduardo II es colgado en Inglaterra por su amor con Lord Piers Gaveston, a quién amó desde los 13 años. Lo casaron

<sup>11</sup> Michel Foucaul, *op. cit.*, Vols. I-III.

a los 23 teniendo pronto a su hija Isabel. Cumplió con la corte y la familia real. El problema fue el ejemplo nacional. Mientras tanto doscientos años antes su pariente Ricardo Corazón de León fue celebrado y cantado por su amor con Felipe de Francia. Lo que se modificó fue la visión cultural del asunto.

Sin embargo el prejuicio frente a lo que se considera conductas sexuales es un resultado social y se retransmite a través de la familia nuclear. La visión contemporánea de la sexualidad es una construcción que se comienza a hacer al final de la Edad Media con el proceso de urbanización y se consolida cuando la Iglesia Católica en el Cuarto Concilio Laterano considera a la sodomía como un "pecado reservado" y se produce el *Maleum Maleficarum* (el mal que hace el maligno) donde se consagra el pecado inducido por la mujer<sup>12</sup>. Se termina de consolidar el prejuicio cuando se pasa del pecado al delito, en el Siglo XVIII. Según Foucault ese ya es un fenómeno vinculado a la industrialización y a la revolución industrial<sup>13</sup>. Es decir, lo victoriano es lo que termina consolidando la construcción de los roles de género y el prejuicio contra la homosexualidad.

### LA ACTITUD DEL CONQUISTADOR FRENTE AL SEXO

El registro de los conquistadores sobre la actitud que había en el Perú frente al sexo permite entender que se percibía la sexualidad como ritual pero también que hubo manifestaciones de alternativas sexuales reconocidas. Las relaciones entre varones y mujeres eran reconocidas como espontáneas y, en caso de amar, la posibilidad de la convivencia antes del matrimonio esta-

<sup>12</sup> Boswell, John. *Homosexuality, Christianity and the Church.*

<sup>13</sup> Foucault, *op. cit.*

ba institucionalizada en el *servinacuy*<sup>14</sup>. Igualmente Pedro Cieza de León da fe de la existencia de pueblos en la costa norte (Puerto Viejo) de indios que practicaban sodomía. Ambas evidencias sugieren una libertad sexual desconocida en la España del Siglo XVI.

Pero, ¿cómo es entonces que se ha conformado el prejuicio en el Perú? Apuntamos en la dirección de esclarecer esta pregunta central. Podemos comenzar a esbozar la razón de ser de los rasgos del travestismo peruano. Es un dato social que en el Perú, a diferencia de las culturas occidentales, el travestismo está socialmente aceptado. En occidente, el travestismo contemporáneo es un signo de rebeldía. En los sectores populares en el Perú es un signo de conformidad. Sin duda depende de la clase social del individuo. El discurso sobre la sexualidad en sus diversas formas depende de la cultura, clase social y género de la persona.

La moral conquistadora española giró sobre la prohibición de la vida sexual. Ante una ética de no robar, no mentir y no ser ocioso, se contrapusieron los diez mandamientos donde el “no fornigar” y “no desear la mujer de tu prójimo” son centros de atención especiales. Señala Villavicencio que los Padres del Concilio Provincial compusieron un catecismo donde se recomendaba:

“No os engañen los hechiceros que dicen que con una sola es bueno andar ni sigáis la costumbre de vuestros antepasados que antes de casarse se amancebaban primero. Y así lo hacéis muchos de vosotros hoy día; y en eso sois hijos del diablo y enemigos de la ley de Dios; la que no da licencia para juntarse varón y mujer ni una vez sola, antes de ser casados.”

<sup>14</sup> Otros nombres son *misqui servinacuy*, *sartasi*, *tincanacuy*, *topakashca*, *yachanacuy*. Ver Victor L. Villavicencio, *La vida sexual del indígena peruano*, Club del Libro Peruano. P. Barrantes Castro, editor, 1942

Por eso abrid los ojos y no uséis tal maldad de aquí adelante"<sup>15</sup>.

Esto era evadido por los antiguos peruanos siendo entonces víctimas de represalias religiosas que llegaron a ser detenciones en los monasterios con cepos, a indias e indios, trasquilamientos y azotainas por parte de sacerdotes. Ello dio pie a una Cédula Real de su Majestad Católica fechada en Toledo, 4 de setiembre de 1562, donde:

"vos mando (al Virrey en el Perú) que luego que esta veáis preveáis que los religiosos que en esa tierra hubieren no se entremetan a echar en sus monesterios, ni en otra parte alguna prisiones a los indios e indias que en ellas hubieren, ni tengan cepos para los echar en ellos, ni les tresquilen ni azoten..."<sup>16</sup>

Sin embargo el Virrey Toledo parece que tuvo otra lectura de esta Real Cédula y mando las siguientes ordenanzas:

"Por quanto hay costumbre entre los indios casi generalmente, no casarse sin primero haberse conocido, tratado o conversado algún tiempo, y hecho vida maridable entre sí, como si verdaderamente lo fuesen, y les parece que si el marido no conoce primero a la mujer, y por el contrario que después de casados no pueden tener paz, contento y amistad entre sí, lo cual hacen con tanta ofensa de Dios Nuestro Señor por persuasión diabólica, y conviene proveer en ello de remedio: Ordeno y mando que se procure así por los sacerdotes, Corregidores, caciques

<sup>15</sup> Villavicencio, *op. cit.*, p. 20.

<sup>16</sup> Villavicencio, *op. cit.*, p. 26.

y alcaldes, persuadir y quitar a los dichos indios esta costumbre tan nociva y perniciosa a su conversión, policía y cristiandad, haciendo castigos ejemplares a dichos indios, que lo contrario hiciesen" (Ordenanza VIII).

Esto se remataba, dice Villavicencio, con cincuenta ramalazos y trasquiladura a varón y mujer concubinos.

"El indio cristiano que tuviese acceso con india infiel, o estuviere amancebado con ella, por la primera vez lo trasquilen y den cien azotes, y por la segunda lo remitan preso con la información al corregidor para que lo castigue conforme a derecho, y lo mismo se entienda con la india cristiana que estuviese amancebada o tuviere acceso con indio infiel." (Ordenanza X)

Para quitar cualquier duda que la sexualidad en esta forma era reprimida basta señalar lo que dice sobre las borracheras:

"si el dicho vino de los dichos indios o chicha se hiciera en casa de algún español, aunque no sea el interés para él, pague la dicha pena y lo mismo se entienda si la borrachera se hiciere en su casa, y que sean quebradas todas las botijas, y si fuere negro o negra, mulato o indio, incurran en pena de doce pesos y les sean dados cien azotes públicamente"<sup>17</sup>.

Una lectura de la represión desatada sobre indios, infieles, negros y mulatos puede ser que la alegría debe ser restringida. Otra, que la única vía de salvación

<sup>17</sup> Villavicencio, op. cit., p.28.

es la católica y por tanto, borracheras y afanes sexuales no deben ser el modo de comportamiento deseable. Una última tiene que ver con el trabajo. Si la fuerza de trabajo es perjudicada por conductas licenciosas, éstas deben ser castigadas. En cualquier caso es lo que más se parece a lo que propone Foucault para el siglo XVIII en cuanto sexualidad en Europa.

Al no resolverse la conducta sexual de los habitantes con estas medidas, ellas sirven para presionar modos de comportamiento. A partir de esto se construye una represión internalizada y la base de un doble discurso: de un lado lo que se hace, de otro lo que se dice sobre lo que se hace. De allí la importancia del pecado y la culpa asociada.

Pedro Cieza de León dice sobre lo que encontró en el Perú:

"En este reino del Perú pública fama es entre todos los naturales del como en algunos pueblos de la comarca de Puerto Viejo se usaba el pecado nefando de la sodomía y también en otras tierra habría malos como los demás del mundo. Y notaré de esto una gran virtud de estos incas, porque siendo señores tan libres y que no tenían a quien dar cuenta y ni había ninguno tan poderoso entre ellos que se lo tomase y que en otra cosa no entendían las noches ni los días que en darse a lujurias con sus mujeres y otros pasatiempos. Y jamás se dice ni cuenta que ninguno de ellos usaba el pecado susodicho (nefando). Antes aborrecían a los que lo usaban teniéndolos en poco como abriles opacados pues en semejante suciedad se gloriaban. Y no solamente en sus personas no se dio este pecado pero ni aún consentían estar en sus casas ni palacios ninguno que supiese que lo usaba y aún sin todo esto me parece que oí decir que si por ellos era sabido de alguno que tal pecado hubiere cometido lo castigaban con tal pena que

fuese señalado y conocido entre todos. Y en esto no hay que dudar sino antes se ha de creer que en ninguno de ellos cupo tal vicio ni de los orejones ni de muchas otras naciones y los que han escrito generalmente de los indios condenándolos en general en este pecado afirmando que son todos sodométicos (o sodomíticos) han exagerado en ello y ciertamente están obligados a desdecirse pues así han querido o quieren condenar tantas naciones y gentes que son hasta mas limpios en esto de lo que yo puedo afirmar. Porque dejado aparte lo de Puerto Viejo, en todo el Perú no se hallaron de estos pecadores sino como es en cada cabo y en todo lugar uno o seis u ocho o diez de estos que de secreto se daban a ser malos. Porque los que tenían por sacerdotes en los templos con quién es fama que en los días de fiesta se ayuntaban con ellos los señores no pensaban ellos que cometían maldad ni que hacían pecado, sino por sacrificio y engaño del demonio. Y aunque por ventura podría ser que los incas ignorasen que tal cosa en los templos se cometiesen; puesto que si disimulaban algo era por no hacerse mal vistos y que bastaba con pensar que ellos mandaban por todas partes adorar al sol y a sus otros dioses, sin entrometerse en prohibir religiones y costumbres antiguas que solo con la muerte puede quitarse a los que con ella nacieron. Así que tengo sabido por dicho de los orejones antiguos que estos incas fueran limpios de este pecado y que no usaban de otras costumbres malas de comer carne humana ni andar envueltos en vicios públicos ni eran desordenados, antes ellos se corregían a si propios. Pero dejemos lo que se ha hecho a Dios, que El sabe por que y lo que se hiciera de aquí en adelante, supliquémosle que nos de Su Gracia para que paguemos en algo a gentes

a las que tanto debemos y tan poco nos han ofendido. Y que han sido tan molestados por nosotros estando el Perú y los demás indios a tantas leguas de España y a tantos mares de por medio".

Sin duda, Cieza de León escribió esto desde una óptica cultural represiva. Lo que nos está diciendo es que desde su perspectiva no existía el pecado nefando, excepto en Puerto Viejo, que parece que era una ciudad de maricas y que lo que pasaba en el templo él no lo registraba en la contabilidad del pecado porque no era hecho con mala intención sino por sacrificio. Lo que nos está diciendo Cieza, una vez que le quitamos los valores católicos del siglo XVI, es sencillamente que habían pueblos donde se concentraban, y que habían prácticas religiosas homosexuales. En suma se estaba en una situación muy parecida a la de otras culturas antiguas, en Roma, Grecia, Persia, y México. El concepto del sacerdote, contacto entre el cielo y la tierra, en forma recurrente se encuentra cercano al concepto del Chamán. Normalmente es homosexual y se le monta un andamiaje mítico. Los que van a disfrutar con el sacerdote van en calidad de sacrificados. En suma cuenta, la vida transcurría aparentemente, por esta crónica, con naturalidad.

Steven Murray tiene un trabajo que es en lo fundamental un registro de actividades sodomitas que se llevaban a cabo a lo largo del territorio sudamericano en la época prehispánica<sup>18</sup>. Para esto el autor acude a tres fuentes. Por un lado, a las crónicas de la época, las crónicas de Cieza de León, los Comentarios Reales de Garcilaso y también en algún momento alude a una muy breve cita de Pedro Pizarro. Luego hace una muy breve referencia a los estudios iconográficos, es decir

<sup>18</sup> Stephen O. Murray, "Sodomites in Pre Inca Cultures of the West Coast of South America" en *Society of Lesbian and Gay Anthropologists Newsletter*, Vol 11, No. 2, June 1989, pp. 14-19.

algunas representaciones aportadas por la arqueología para el estudio de este tema. Y en la parte final se refiere a aportes de la antropología. Es decir, estudios sobre pueblos que asumen conductas sexuales socialmente aceptadas entre personas del mismo sexo.

En su análisis de los cronistas hace referencias por un lado a Cieza de León y amplía mucho más la cita de arriba. En ella se alude a que solamente se encontraba homosexualidad socialmente aceptada en la región de Puerto Viejo. En este artículo el autor señala muchas más citas de Cieza de León. Él nombra a los hombres de Popayán, quienes según cita del autor se enorgullecían de su sodomía. Menciona también a la Isla de Cunacu en donde era muy usual el travestismo masculino. También menciona que este travestismo era usual en la región de Tumbes o Puerto Viejo. Donde adicionalmente al travestismo hace mención explícita de homosexualidad. También alude a un mito de la región de Manta sobre el origen de un mundo en el cual todos los habitantes eran solamente hombres. Y él mismo hace citas de otro cronista, el padre Santo Tomás, en la cual se menciona castigos infligidos a prostitutas en el templo de Chincha y a prostitutas en la región de Conchucos cerca de Huánuco. Este dato es importante porque permite entender que hubo relaciones sexuales pagadas en ambos sexos antes de la conquista. Pero, ¿que quiere decir esto en una sociedad pre-capitalista donde no hay dinero ni mercado? ¿Se está frente a un ritual donde se ofrecen bienes a cambio de goces?

Cieza menciona más bien la contraposición a estas actitudes que proviene de parte de los incas. No era costumbre de los cronistas el remarcar las bondades o las cualidades de los aborigenes. Por lo tanto, "Es factible dar crédito a las citas de Cieza", dice Murray, "en la medida en que está mencionando que los Incas aborrecían la sodomía." Habla de los incas, de los collas en la región del círculo del Titicaca y los talmas como libres de estos "pecados de sodomía". Y finalmente Cieza hace referencia a una tradición de la zona del Callejón

de Huaylas, que hace referencia a un insulto generalizado no sólo en la región, sino a partir de la región. Este insulto quechua es *asta huaylas* traducido al castellano significa algo como ser penetrado o ser poseído por un hombre de la región de Huaylas. Era una especie de insulto. Mandaban a alguien a ser poseído por un Huaylas. Esto estaría de alguna manera probablemente reflejando la situación que los Huaylas acostumbraban o buscaban del placer nefando entre personajes masculinos. Posteriormente Murray lo asimila al hecho de la relación entre homosexualidad y actitud pasiva en la relación sexual. Alude finalmente a identificar a los Huaylas como un pueblo pasivo.

Al revisar la obra de Garcilaso, se detiene mucho en todas las citas en las cuales Garcilaso menciona más bien la actitud que tenían los incas contra la homosexualidad. Habla de Túpac Yupanqui, por ejemplo, y menciona que en sus conquistas perseguía a los sodomitas. Uno de sus generales, el general Auquitaqui, los quemaba vivos en la plaza. También relata que se desarrolla un gran castigo contra ellos en el cual se demuelen sus casas y se talan todos los árboles que ellos habían sembrado. Adicionalmente si se habla de todos estos castigos era evidentemente porque la práctica era desarrollada. De lo contrario no habría a quien castigar. Garcilaso coincide también con la descripción de este insulto, el *asta huaylas*, que ya anteriormente había sido mencionado por Cieza de León. Y finalmente menciona la actitud de Huayna Capac, hijo de Yupanqui, como bastante más permisiva que la de su padre. Registra también Garcilaso la existencia de prostitutas dispuestos a la sodomía "en sus templos debido a que el diablo los convenció de que sus dioses se sentían felices con la existencia de dicha gente"<sup>19</sup>. Y finalmente habla Garcilaso, de un mito de los gigantes de Santa Helena, los cuales son destruidos por un ser luminoso mientras

<sup>19</sup> Arboleda, *op. cit.*

se encontraban en una orgía sodomita. Hay un paralelo muy grande entre la crónica de Garcilaso y la tomista del mito de Sodoma y Gomorra.

Dice Murray que Garcilaso menciona a esta tribu como un ejemplo, porque estas menciones breves reflejan la reputación que tenía hacer estas citas entre los sacerdotes españoles. Este sería un problema de jerarquías. Se habla de Puerto Viejo por una razón muy importante; Cieza de León radicó en Cartagena, Colombia, durante más de dos años, y tuvo mucho contacto con la zona de Puerto Viejo. Hizo viajes a través de toda la costa de Colombia teniendo encuestas. La región de Puerto Viejo fue muy transitada en esa época. El mito de Manta también es recogido en esa región mientras que para la costa sur no se toma ningún dato al respecto.

Una apreciación foucaultiana sobre la lectura de fuentes, sobre todo las crónicas es la siguiente: una cosa es la visión cultural de quién está escribiendo y otra la visión cultural de aquellos hacia quienes se está dirigiendo. En general las crónicas se dirigen no hacia los pobladores andinos sino hacia los españoles. En el caso de Garcilaso, escribía para la corona española para poder legitimar los derechos de la nobleza inca. Desde este punto de vista es comprensible que diga que los incas no eran sodomitas, o en todo caso tenían una actitud más comprensiva por los españoles hacia esto, mientras otros pueblos dominados por los incas sí podían ser considerados como pueblos "sodomitas". Este es un matiz que debe ser tomado en cuenta.

Garcilaso muchas veces cuenta historias andinas en forma occidental. Tenemos el caso mencionado sobre la destrucción del templo, pero no dice que vino una luz y destruyó el templo. La confusión de términos puede no ser una coincidencia sino una interpretación occidental del hecho de la destrucción, lo cual no se puede tomar a ciencia cierta como verdadero. Una cosa que sí deberíamos remarcar es que aun siendo la lectura hecha desde una perspectiva distinta, aun estando con

toda la carga que evidentemente se trae con la religión a las alturas del siglo XVI, aun así ambos cronistas mencionan la presencia de homosexualidad. El prejuicio de los cronistas se inscribe en el código con el que se rige la sociedad de la época.

Lo recontado por los cronistas revela dos planos: primero, llega a ser tan importante la presencia de la homosexualidad que es necesario legislar. Es necesario dar órdenes de destrucción, de represión. Si el fenómeno fuera poco importante pasaría desapercibido, no tendría ninguna trascendencia, nadie se ocuparía de él. Pero por otro lado, estamos frente a otra expresión de homosexualidad, en los casos de la costa norte, cuando se habla aquí de Puerto Viejo, donde además está legitimado. En otros casos se habla de prostitutas muy dispuestos a relacionarse con quien se los pida y finalmente se menciona también, aunque está mucho más amplio en el artículo de Arboleda, a aquellos que eran preparados desde muy niños para asumir la personalidad femenina y tener en determinadas épocas del calendario relaciones con los señores principales y con los sacerdotes. Esto es mucho más complejo porque alude, quizás, a la instalación de un código femenino en los varones como un elemento socialmente legítimo. Esto podría estar en la base del imaginario femenino de los homosexuales en las regiones donde hubo chamanes o berdaches y que es contrario al imaginario europeo más cercano al espartano, macho grande y fuerte. Sobre eso no hay mayor ampliación en el texto de Murray.

Las menciones de Cieza y Garcilaso están centradas fundamentalmente en la región norteña del Perú que corresponde al área cultural mochica-chimú con un gran progreso social, y desarrollos agrícola y tecnológico. Existe allí fundamentalmente todo un desarrollo de prácticas sodomitas que están registradas en la iconografía. Parece ser la influencia desde este núcleo cultural y estructuras de pensamiento muy andinas que van a legitimar toda esta práctica que tienen

su expansión hasta la zona de Ecuador y Colombia, con las otras culturas de allí; los taironas, los quitos, etc. Hasta la fecha la actitud sexual en la zona parece validar ciertos tipos de relaciones entre varones en la gente indígena.

### LA ACTITUD DE LOS CONQUISTADOS FRENTE AL SEXO

Sin duda el punto de partida es la actitud de la Iglesia Católica en el siglo XVI. Los juicios de brujería, la persecución de los concubinos, la represión del *servinacuy* sirvieron para crear una cultura de resistencia desde el punto de vista sexual. Del mismo modo como ocurre en otras instancias culturales, se asumió el discurso agresor por ser el dominante. Se asumió, por ejemplo, la virginidad, llegada con la Iglesia Católica, como un factor socialmente deseable para las mujeres pero las prácticas del concubinato persistieron en silencio.

Las prácticas sexuales entre varones continuaron bajo el disfraz de la fiesta y la borrachera. Existe un autoritarismo sexual expresado incluso en la muerte de prostitutas en manos del MRTA y Sendero en los últimos años, siendo que reprimen no sólo sectores vinculados a la iglesia sino aquellos que deberían estar reclamando la liberación del individuo. La represión social se contradice con el liberalismo político y con el evidente liberalismo en las prácticas sexuales individuales en este plano en el Perú contemporáneo.

Culturalmente se ha logrado construir un imaginario donde la actividad o pasividad del homosexual traducido en su "virilidad" o "femineidad" llevan a su incorporación o marginación. El activo es aceptado mientras el pasivo es rechazado<sup>20</sup>. Detrás de esta visión

<sup>20</sup> El dicho popular es "rosquete mete, maricón aguanta".

del sexo subyace un anteprejuicio sobre roles y definición de la sexualidad por las actitudes externas. En cualquier caso, el "pasivo afeminado" queda castigado. Es decir que los conceptos que quedan del insulto *asta huaylas* perviven.

La identificación del homosexual con el travesti sería un rezago de los *berdaches* y *chamanes* y de lo ritual en general, siendo que son ampliamente aceptados en sectores populares. Los travestis terminan siendo lo que la sociedad desea que sean los homosexuales. La imagen femenina no crea las angustias existenciales y está incorporada por las fiestas y rituales donde los hombres se visten de mujer. Es una actitud opuesta de la europea frente al mismo fenómeno.

## LA SEXUALIDAD EN SOCIEDADES PRE COLONIALES

La sexualidad ha sido estudiada por antropólogos y sociólogos en particular para sociedades pre-coloniales (sociedades primitivas). Los más saltantes quizás sean los estudios de Malinowsky sobre los Trobriandeses<sup>21</sup>; de Margaret Mead sobre Samoa<sup>22</sup>; de Foucault sobre Grecia<sup>23</sup>, y de Engels sobre los pieles rojas norteamericanos<sup>24</sup>. De la revisión de estos materiales se desprende que en las sociedades pre-católicas, pre-capitalistas, existió una conformación de la identidad sexual libre de las deformaciones fruto de la represión y luego como construcción social.

Weeks formula las preguntas. ¿En el pasado pre-cristiano existió la monogamia? ¿se dio un igualitarismo

<sup>21</sup> Das Sexualleben der Wilden in Nordwest-Melanesien, Grethlein, 1930.

<sup>22</sup> Margaret Mead, Adolescencia, sexo y cultura en Samoa, Ed. Planeta, México, 1985.

<sup>23</sup> Michel Foucault, Historia de la Sexualidad, en particular el tomo 3.

<sup>24</sup> Federico Engels, El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, Ed. Progreso.

entre sexos?. Propone que la sexualidad se explica de acuerdo a las culturas. Cada cultura tiene su propio modo de ser y por eso no podemos clasificar al género humano como uno solo, ni estudiarlo como uno solo. Miles de culturas surgen y miles de culturas tienen su propia moral y su propia sexualidad.

Hay antropólogos como Malinowsky y Margaret Mead que estudiaron la sexualidad sobre todo en Oceanía. En los estudios de estas culturas ellos querían dar una visión paternalista de que el hombre blanco era superior. Examinando el texto citado de Margaret Mead, se lee que los jóvenes adolescentes de Samoa tenían una sexualidad desenfrenada comparada a la de los jóvenes norteamericanos caucásicos que podían controlar su sexualidad. Tener un freno, un control de la sexualidad, expresa un modo de superioridad para Mead. Lo que el estudio dice es que la sexualidad era tomada como parte de la vida por los habitantes de Samoa, con algunos ritos de pasaje pero sin complicaciones sociales, salvo en lo ritual. Algo similar encontró Malinowski en las Trobriandesas, donde los adolescentes eran liberados a explorar sus cuerpos y luego recién se escoge la pareja, sin traumas sociales. Los antropólogos de los años 20 al 40, que se dedicaron al estudio de culturas primitivas, eran fruto de la ideología dominante, eran gente de su época. Veían a su sujeto de estudio como un agente exótico, desde el punto de vista de una sociedad industrializada, tecnificada y reprimida. Sin embargo, ya en décadas posteriores Foucault va a colocar la piedra angular de la sexualidad en sí.

Foucault explica que la sexualidad es una relación de elementos, una serie de significados puestos en práctica, un aparato social con complejas raíces en el pasado precristiano y es el resultado de una aproximación histórica a la verdad sexual. Kraft Eving y otros académicos asumen que el sexo ofrece un mandato biológico y presiona contra la sociedad y que ésta restringe a la sexualidad por su bien, para tener un

control sobre el género humano, mientras que teóricos liberales como Reich y Marcuse<sup>25</sup> tienden a ver al sexo como una fuerza benéfica que es anulada por una sociedad corrupta.

Si estudiamos las diferentes civilizaciones, la cultura islámica, por ejemplo, ha desarrollado una visión lírica del sexo confrontando la religión con el sexo pero entienden la sexualidad, mientras que para los cristianos el sexo es condenado por la Iglesia y es un terreno de angustia moral y conflicto, permitiendo el dualismo existente entre la carne y el espíritu<sup>26</sup>. Así cada cultura tiene un modo totalmente diferente de enfocar lo moral y lo inmoral, lo perverso y lo normal. La cultura occidental continúa considerando como conductas aceptables actividades como un matrimonio monógamo de diferente sexo, es decir, hombre y mujer. El concepto de la monogamia es un mito occidental como indican las encuestas de antropólogos como Ford y Seach donde solo el 15% de personas encuestadas en diferentes sociedades no occidentales tienen relaciones sexuales con una sola persona. Por otro lado, la homosexualidad acarrea un pesado legado de tabúes construido en el tiempo, no siendo necesariamente así en Oriente, en Oriente Medio, ni entre las culturas pre-colombinas americanas.

Para la discusión de este trabajo lo importante es por qué la sociedad reacciona de manera represiva frente al sexo. ¿Cómo es posible que aparezca una especie de fascismo sexual entre personas inteligentes,

<sup>25</sup> Wilhelm Reich, *La irrupción de la moral sexual. Estudio de los orígenes del carácter compulsivo de la moral sexual*, editorial Homo Sapiens, Buenos Aires, 1983. Herbert Marcuse, *Eros y la civilización*, Planeta, México, 1986.

<sup>26</sup> Ver el encantador recuento que hace Nelson Manrique en el artículo sobre los musulmanes en este mismo número donde un muchacho cristiano es comprado por un musulmán y cuando éste decide venderlo, el muchacho se convierte al islamismo, porque entre los musulmanes no podía haber esclavitud. El amor del muchacho por el hombre lo llevó a tan radical decisión en el recuento de Manrique a partir de crónicas en Al-Andalus.

razonables, o en sociedades en otros planos permisivas, expresándose de manera tal que termina castrando a sociedades enteras y a generaciones enteras? ¿Por qué algo tan personal e irrelevante como el gusto por tal o cual conducta sexual/afectiva termina siendo el centro de atención social? Para muestra, los juicios de brujería y de sodomía en el Perú de los siglos XVI y XVII. También hay ejemplos más contemporáneos como la ilegalidad de la homosexualidad en Ecuador, Chile, Argentina y recientemente la discusión en Nicaragua por tornarla ilegal según la Constitución.

Cuando llegamos a esa pregunta, proponemos que en América la llegada de la cultura española, imbuida de la severidad desprendida de la Inquisición trajo consigo la intolerancia, el prejuicio y los argumentos de la irracionalidad. No obstante, dicha severidad sirvió para controlar la fuerza de trabajo antes que como regla social general. En el Perú una era la norma entre españoles y otra con los mestizos, negros e indios, como veremos mas adelante. Esta entrada al tema es distinta de la conocida entrada del machismo y de la más conocida entrada freudiana, en torno a las fobias.

#### REPRESENTACIONES ARTÍSTICAS DE LA SODOMIA EN EL PERU PRECOLOMBINO

Aparentemente, el tema es más complejo en la medida en que, previamente a la conquista y la introducción de valores morales católicos aparentemente también se sufrió de represión sexual, en algunas culturas precolombinas peruanas. Existen dos lecturas contrapuestas que se presentan a modo de ilustración. Debe quedar indicado que la actitud frente al sexo entre varones y mujeres correspondió a una falta de prejuicio frente al sexo premarital que habría de complicarse con la llegada del catolicismo y del concepto de virginidad. La primera afectada fue la mujer a la que se le impuso el concepto de la virginidad como valor supremo mientras previa-

mente era irrelevante o quizás hasta mal visto. De otro lado, existe evidencia en Cieza de León y otros de conductas homosexuales reconocidas que pasaron a ser igualmente reprimidas. No hay mayor evidencia de lesbianismo, posiblemente porque no se escribía sobre la mujer.

El trabajo que se va a analizar para comprender la homosexualidad en el Perú prehispánico es "Representaciones Artísticas de Actividades Homoeróticas en la Cerámica Moche" de Manuel Arboleda<sup>27</sup>.

Creo que habría que tener algunos antecedentes para poder comprender mejor el tipo de análisis que hace Arboleda y también luego para poder contrastarlo con el tipo de análisis que hace Anne Marie Hocquenghem. Para esto, entonces, primero vamos a mencionar que es un intento distinto de lectura. No es leer la situación de la época a través de quienes la vieron sino a través de las expresiones de quienes las hicieron. Arboleda intenta aproximarse al único registro con el que se cuenta, mejor dicho al principal registro con el que se cuenta que es justamente las representaciones iconográficas. Para eso se remite a quien mejor había hecho este trabajo de representación iconográfica, los moches. El autor, al aproximarse al tema, tiene la intención de hacer una lectura directa. Para eso hace un registro de unas 700 representaciones, es decir, 700 íconos, más o menos, de carácter erótico y también algunos de ellos de carácter no erótico.

Luego de esta visión global de todos los ceramios con que cuenta, hace un análisis de corte tipológico. Se refiere al establecimiento de algunos criterios es decir llegar a algunas conclusiones de un análisis, sobre la base de la comparación de las distintas escenas que va a estudiar. Toma un muestreo, va comparando situaciones, contextos, personajes, indumentarias, todos los

<sup>27</sup> Manuel Arboleda, "Representaciones Artísticas de Actividades Homoeróticas en la Cerámica Moche" en *Boletín de Lima*, No. 16-17-18, Edición especial, Lima, diciembre 1981, pp. 98-107.

elementos que forman parte del ícono. Sobre la base de este proceso de comparación establece una serie de planteamientos, una serie de hipótesis sobre los significados de cada uno de estos elementos. Esta forma de estudiar la iconografía ha sido ya bastante rebatida, y ese es el papel que le toca cumplir a la profesora Hocquenghem que va a plantear un método de análisis completamente distinto. Hocquenghem sostiene que las lecturas de los íconos reflejan lo que el lector quiere leer antes que lo que el ícono dice fríamente. En este sentido se aproxima a la visión cultural del conocimiento de Foucault.

La cultura Moche surge en el valle de Moche y se extiende muy rápidamente hacia el sector del valle de Chicama y de Virú, con una posterior ampliación hasta la zona de Piura y la región de Lima por el sur. Esta sociedad se desarrolla aproximadamente desde el siglo II antes de Cristo hasta el siglo IX después de Cristo. Fue antecedida por algunas otras culturas entre las que encontramos a Salinar y Vicus, que van más o menos desde 500 años antes de Cristo hasta la aparición de estas otras culturas que son del período que corresponde a lo que es llamado el Intermedio Temprano. Es el período en el cual la agricultura a base de riego, permite el desarrollo de distintas regiones territoriales sobre la base del conocimiento del calendario.

Moche fue el primer desarrollo regional integrado. Esta cultura llegó a un gran desarrollo tecnológico y cultural sobre la base del manejo de la irrigación y por otro lado del calendario. El calendario va a ser importante porque termina configurando toda su visión del desarrollo de las estaciones y del mundo en su conjunto. El grado de desarrollo material permitió un nivel de desenvolvimiento estético y social que permite el análisis que sigue. Es la cultura que más material dejó en el campo social para ser estudiada, no sólo huacos, sino dibujos.

Arboleda intenta aproximarse a la imagen de la relación sodomita tratando de entenderla como parte

de la vida del pueblo Moche. Empieza mencionando las anteriores investigaciones que hay sobre el tema de la homosexualidad. Refiere que todos los anteriores estudios han preferido casi pasar por alto este tema. Si bien hay ligeras menciones entre algunos arqueólogos nacionales, entre los que señala a Kauffman y muy breves menciones también de arqueólogos norteamericanos, todo el panorama de la iconografía, de los ceramios eróticos que podrían corresponder a actitudes sodomitas han sido anteriormente catalogado como huacos o ceramios moralistas. Es decir, una representación de aquello que no se debía hacer.

Ante esto se plantea un problema: la representación de una relación entre dos personajes masculinos teniendo relaciones sexuales, no es mostrada explícitamente salvo en un solo ceramio. Es el único ceramio en el cual los genitales de ambos participantes del coito se pueden ver. Ambos son genitales masculinos. En el resto de ceramios los genitales de los participantes están solo parcialmente vistos. O sea, solo se ven los genitales de alguno de ellos o simplemente no se ve los genitales de ninguno de los dos.

Arboleda a partir de su tipología intenta definir cuales de los ceramios están mostrando relaciones sexuales, relaciones de coito o relaciones sexuales en general. Selecciona cuales corresponden a actividades homosexuales y cuales no. Para eso escoge dos grupos de iconos. El primer grupo está conformado por una figura.

Para su análisis hace una separación de cuatro zonas en el ícono. En la primera zona se pueden observar algunos animales antropomórficos preparando alguna poción en una especie de caldero, una especie de pequeño fogón, uno de los cuales está vaciando el líquido de un recipiente sobre una pareja que está copulando en la segunda sección del ícono. En esta segunda sección se observa un techo de agua, debajo del cual hay una pareja copulando. Argumenta que esta pareja está teniendo una relación sodomita. Señala una tercera

porción del dibujo en el cual aparece un ser mítico en la actitud de rezar Y una cuarta porción en el cual aparecen dos personajes de apariencia bastante femenina en actitud de espera.

Estas cuatro porciones del dibujo son estudiadas por Arboleda desde su punto de vista tipológico. En la primera de las secciones se puede observar tres figuras antropomorfas centradas en la preparación de una substancia líquida que luego será derramada en el área genital de la pareja que se encuentra en el bolo que ve. Delante de este grupo de personas se encuentra un escalón. Arboleda afirma que estas personas tienen una especie de taparrabos. Señala Hocquenghem que Arboleda asume esta prenda solamente como característica de los personajes masculinos. Por esta razón alude que los personajes que se encuentran en esta posición, por su forma de vestir, son personajes masculinos. No se conoce la substancia que están preparando en el fogón, pero asume que puede ser algún alucinógeno. No descarta la posibilidad de que este brebaje haya sido ingerido previamente por quienes están participando en el coito.

En el segundo bloque, en el cual podemos ver una especie de vivienda con techo de un agua, se encuentran dos individuos cuyos genitales no se muestran, pero el individuo que se encuentra postrado, tiene un sombrero de tela de felino y una correa que culmina en una serpiente. Adicionalmente tiene también esta prenda de vestir que señala como una especie de taparrabo, e identifica al individuo supino con una rodillera y también al individuo supino con una figura aparentemente parecida a una trenza.

En su análisis tipológico, Arboleda señala nuevamente el elemento que sí tiene taparrabo; por lo tanto, el individuo postrado es figura masculina. Pero dice: "si bien el individuo supino tiene la trenza que es el atributo femenino". Esta superposición del individuo que está supino, tiene taparrabo y también tiene rodillera pintada, es interpretada por Arboleda como

la presencia de un individuo que goza de atribuciones tanto masculinas como femeninas. El lo menciona explícitamente como una posibilidad de que se trate de un *berdache*<sup>28</sup>.

Pasemos al tercer bloque en el cual se ve a un personaje con cara de iguana que está desarrollando una actividad parecida a un rezo. Dice "en el tercer bloque encontramos a un individuo con cara de iguana rezando. Este personaje se encuentra también asociado a contextos no eróticos y generalmente va acompañado de un perro pequeño. Se sugiere que este personaje representa algunos elementos que están relacionados a esta actividad del coito"<sup>29</sup>.

Y finalmente la actividad cercada, esta especie de choza o esta especie de habitación con techo también inclinado en el cual se encuentran dos figuran que están separadas por una vía que sopórta el techo, tienen características femeninas. "Según Kauffman, —menciona Arboleda— están esperando su turno para tener coito también con el personaje principal de la iconografía". Arboleda no adelanta nada sobre el papel de estos personajes. Simplemente señala que evidentemente son personajes menos importantes por las características de su vestimenta muchísimo más pobre.

Entonces, el resumen del análisis de Arboleda sobre esta representación, que denomina tema de la preparación es el que sigue: Se evidencia cuatro actividades simultáneas. A partir de las características de la vestimenta del individuo supino, es decir del que

<sup>28</sup> El concepto del *berdache* corresponde a un elemento en la cultura de los iroqueses que se ha visto en otras culturas pre-colombinas. El brujo de la tribu es un hombre que de niño fue separado del resto de los niños para recibir una educación especial que le va a permitir la comunicación entre el cielo y la tierra. El criterio de selección era la sensibilidad y la intuición del niño. Al *berdache* no sólo se le reconocía como un hombre que gustaba de otros hombres, sino que estos se acercaban a él con esa intención, en la creencia de que traía suerte.

<sup>29</sup> Ver Arboleda, *op. cit.*

se encuentra echado boca arriba, de llevar el taparrabos y la rodillera, esto es asociado a personajes masculinos. También señala que hay algunas otras representaciones en otros ceramios, en las cuales también aparecen personajes supinos que son masculinos. Y la conclusión de Arboleda es que la presencia de elementos masculinos en ambos participantes sugiere de hecho una relación sodomita. Pero la presencia de elementos masculinos y femeninos a la vez en el personaje que se encuentra supino lo harían asimilarse a un *berdache*, es decir, a esos personajes hombre-mujer. Se trataría de la relación entre un ser mítico y un *berdache*.

Arboleda identifica al *berdache* por la trenza. Pero ahí tenemos un problema cultural, porque por ejemplo en Cuenca, que no está lejos del mundo Moche, la trenza todavía hoy es usada por hombres. En la representación en esas formas iconográficas de hombres o mujeres existen elementos característicos. El taparrabos es de hombres y la trenza es de mujeres. Y la rodillera pintada corresponde también a personajes masculinos. Entonces deduce, habiendo los dos elementos, que debe tratarse de un *berdache*. Esto es el primer grupo en el cual el basa su investigación.

El segundo grupo tiene características generales completamente distintas al primero. Se trata de representaciones en las cuales dominan figuras esqueléticas. Además, no encuentra características femeninas asociadas a ninguno de los participantes. Y finalmente, los testículos de una de las figuras esqueléticas están claramente representados.

Nos dice Arboleda: "la presencia de figuras esqueléticas en actividades homosexuales no es sorpresiva. Repiten escenas representadas por figuras vivas. Son tan semejantes que podría identificarse como culto a los muertos." Es decir, una forma en la cual los muertos y los vivos desarrollan las mismas actividades, "debido a que los contextos de estas representaciones" –es decir los contextos de las representaciones de vivos y las de muertos no cambian. Por último dice. "esto expresa

la dualidad o el intercambio que es inherente a la iconografía Moche". En una figura en la cual se ve una relación coital, anal, en la cual se ve con claridad los testículos del personaje que está atrás, que tiene un rostro cadavérico, pero no se ve el genital, el sexo del personaje que está adelante. En la figura, en la cual hay dos de los personajes con rostros esqueléticos que están acariciándose y besándose. Dice Arboleda que para el caso de la primera de estas figuras "vemos un esqueleto masculino echado junto y detrás de una figura durmiente y vestida. Muestra una escena donde un ser vivo y un muerto son unidos en una relación sexual". Señala también, "los testículos de la figura esquelética aparecen claramente, no ocurre lo mismo con el acompañante, su sexo puede ser deducido a partir de su vestimenta. Un simple gorro y una túnica o camisa." Su conclusión, "el gorro -dice él- es conocido también como una característica masculina, y sirve como evidencia para identificar a los masculinos". Tanto Larco, como Kauffman reconocen también este ícono como una relación homosexual, aludiendo a algunos otros arqueólogos. Para el caso de la segunda de estas figuras, en la cual vemos a los dos personajes que se están acariciando, nos dice:

"Hay dos figuras esqueléticas encima de una cámara de forma cilíndrica. Estas figuras son únicas (no hay otras), están de costado y besándose mientras uno de ellos toca simultáneamente una quena. No se evidencian genitales, pero sí vuelve a aparecer el taparrabos. Guebard y Kauffman también califican esta escena como homosexual".

Nuevamente recurre a su análisis tipológico para decírnos que la presencia del taparrabos indicaría que ambas personas son de sexo masculino y por tanto que las actividades sexuales incluyen también no sólo la penetración, sino como se puede evidenciar en la

imagen hay también otras acciones adicionales al coito, como son las caricias, los besos. Dice muchísimo más de una relación amatoria, por lo menos desde el ángulo homosexual, que simplemente una penetración anal que podría ser también ritual.

“En conclusión las actividades homosexuales parecen haber estado asociadas a ritos religiosos con participación de varias clases sociales, en la cual se incluyen también los sacerdotes, como lo consigna Cieza de León”.<sup>30</sup> Acá Arboleda menciona otra cita de Cieza de León que no estaba en la anterior, y la que nos dice:

“En cada templo o adoratorio principal hay un hombre o dos o más según es el ídolo, los cuales andan vestidos como mujeres, desde el tiempo en que eran niños y hablaban como mujeres y en su manera, traje y todo lo demás, remedaban a las mujeres. Con estos, casi como por vía de santidad y religión tienen las fiestas y días principales su ayuntamiento carnal y torpe especialmente con los señores y principales”<sup>31</sup>.

Tomando esta cita y su estudio de las representaciones iconográficas, nos dice Arboleda que las actividades sodomitas estaban asociadas a ritos religiosos, en los cuales participaban ampliamente sacerdotes e incluso los propios gobernantes. Nos dice que se asocia la imagen del tema de la preparación a la relación entre estos principales y personajes berdaches. Dice también que aunque en las imágenes de la preparación no aparecen esqueletos se puede pensar que formaba parte de una religión con orientaciones sexuales pues la amplia presencia de imágenes de coito anal y oral las separa de aquellas representaciones que

<sup>30</sup> Arboleda, *op. cit.*

<sup>31</sup> Esta sería la versión peruana de los *berdache*.

tienen índole de fertilidad, de rito de fertilidad. Se continúa además con esta práctica 800 años después de Moche, porque está registrada en las crónicas, según Arboleda. Y finalmente concluye con que estas uniones sodomitas pueden haber estado relacionadas a música, bailes y rezos. Integrando así otros aspectos de la vida religiosa que eran importantes como ella.

Lo que se infiere de estos textos es que en el Perú hay 2000 años de prácticas sodomitas y que la cultura Moche, contemporánea a la cultura clásica griega, cultivó la sodomía para sus castas dominantes. La datación de Moche esta planteada en términos que corresponden a un período en el cual la sociedad se ha desarrollado tanto, el excedente es tal, que ya es posible el establecimiento de clases sociales. Ya es pues posible el establecimiento de una gran élite separada de la producción, que pasa a constituir la clase sacerdotal y los guerreros. También hay espacio para que un grupo humano separado de la producción pueda dedicarse a ser un *berdache* que no trabajaba y a prácticas sexuales no vinculadas a la reproducción social.

En una sociedad en la cual todos sus miembros tienen que trabajar para consumir es imposible tener especialización. Es imposible tener gente que se dedique a otras actividades. Recién en el momento en que el excedente de la producción permite la separación de una buena porción de la sociedad es posible que esto se institucionalice. No es preciso que la reproducción social sea la determinante de la relación sexual.

Es preciso tener cautela al aplicar el término *berdache* aplicado a la cultura andina porque el término *berdache*, aquí, se refiere a una clase élite, fuera de la actividad productiva. Esto no corresponde con el término *berdache* en Norteamérica porque existe la hipótesis que todos los *berdaches* en el norte fueron chamanes. Porque ser chamán implicaba algún tipo de riqueza, ser *berdache* era comercial. Estaba en una actividad productiva, trabajaba. No era una élite simplemente religiosa. La referencia mas exacta a lo que

Arboleda encuentra es el hombre-mujer, que más tarde se denominó Tercer Género.

En cuanto al concepto hombre-mujer, Rostrowsky hace varias citas en base a la utilización del idioma quechua según los diccionarios del siglo XVI de los jesuitas y de los dominicos que hicieron las primeras traducciones del quechua al español. Ahí encuentra que utilizan mucho las palabras hombre-mujer, hombre-hombre, mujer-hombre, mujer-mujer, como separaciones. Ella las utiliza para destruir el mito de Manco Capac y Mama Ocllo. Mama Ocllo es el ejemplo del tipo femenino-femenino. En el mito de los hermanos Ayar la hermana Mama Huaca viene a ser femenino-masculino y da rasgos de masculinidad siendo femenina. Igual sucede en masculino-femenino.

A partir de la revisión que se ha hecho, ¿se puede deducir que la sexualidad presentada en los huacos, en la iconografía Moche, es una sexualidad que podría ser indistinta, que podría proponerse tanto para clases nobles, como para clases campesinas productoras simplemente? Porque la comparación entre las culturas moche y griega no es irrelevante. Es importante cómo un sector social se separa de la producción, problematiza sobre la sexualidad y finalmente propone un discurso masculino a partir de un ejercicio político de la sexualidad.

Luego de la lectura del planteamiento de Hocquenghem de cómo debe analizarse el arte Moche, gran parte de lo que dice Arboleda cae en el vacío. Partiendo porque ella postula un sistema de análisis iconográfico absolutamente distinto. Le quita total validez al análisis tipológico para darle validez sólo al análisis iconológico que es otra forma de aproximación a la iconografía.

Hocquenghem usa un método iconológico que consiste en interpretar las escenas plasmadas en los huacos y darles coherencia individual desde una visión de conjunto. Recurre también a los datos etnográficos de los cronistas, fundamentalmente de los cronistas

indios, y establece una especie de continuidad cultural que va desde 2000 años antes de Cristo, con el establecimiento de la cultura Chavín hasta el momento de la llegada de los españoles. Las categorías utilizadas para la clasificación sirven para dar una visión del ordenamiento de la sociedad. Lo alto y lo bajo, la bipartición, es una categoría fundamental de ordenamiento. En estas categorías andinas, el piso de abajo, *el uqu paccha*, o sea el piso de adentro, no correspondía a lo que se llama *el infierno*. Es el mundo de los muertos, es el mundo de la inversión, donde lo que aquí es blanco allí es negro. Para efectuar el análisis iconológico trabaja sobre la base del registro de una gran cantidad de iconos, de una gran cantidad de figuras, de imágenes, pero a la vez que hace eso establece una serie de comparaciones. Originalmente el método establece que deberían hacerse comparaciones con material escrito. Eso supuestamente dejaría de lado la posibilidad de la utilización del método aquí, en donde no hay material escrito de la época. Si hay crónicas sobre la época y la presencia viva del mito todavía en la tradición del lenguaje oral. Hocquenghem coge estos elementos y plantea su propia interpretación de todo el universo, de toda la cosmovisión Moche. Una aproximación a la iconografía dentro del cual es perfectamente posible el encajar la relación homosexual porque tiene un papel dentro de todo este universo.

Así como la relación heterosexual es una relación de fertilidad, es una relación de engendramiento y de procreación, dentro de la cosmovisión Moche la relación homosexual es el momento en el cual se cierra el círculo de la vida. Es la relación que no va a tener fruto. Es el momento en el cual el mundo que ha estado naciendo, creciendo y desarrollándose va a establecer el nuevo círculo. En un determinado momento la vejez se tiene que convertir en juventud y ocurre el momento de la inversión del tiempo, de la inversión de la historia. En este momento de la inversión de la historia encaja la relación contraria a la relación de la fertilidad. Este

resultado permite un análisis totalmente distinto del fenómeno de la iconografía Moche. Pero que según plantea Hocquenghem es una constante dentro del mundo andino. De esto se puede sugerir, por ejemplo, que las fiestas andinas y costeñas vinculadas a la cosecha, donde los varones se visten de mujeres, encajan dentro de este concepto.

### LA UTILIZACION DE CATEGORIAS ANTROPOLOGICAS PARA INTERPRETAR EL PASADO Y LA FORMACION DE LA CULTURA SEXUAL.

La división del mundo y del universo en tres planos o pisos, el mundo de arriba, este mundo y el mundo de abajo, la tripartición, es una segunda clasificación. La cuatripartición es una tercera categoría. El mundo andino ubicaba el mundo masculino en la parte superior derecha y el mundo femenino en la parte superior izquierda. En la parte inferior derecha estaba lo masculino femenino y en la parte inferior izquierda lo femenino masculino. La parte inferior corresponde a la ambivalencia. La articulación de las actividades de los productores, de las actividades sacerdotales, de las actividades del poder se interpreta en relación a estas categorías fundamentales de bipartición, de tripartición y de cuatripartición. Estas categorías son aplicables al mundo pre-inca y al inca inclusive.

Hocquenghem afirma que recogiendo el material y la descripción de la organización incaica que conoció Guaman Poma, vamos a poder encontrar similitudes estructurales con organizaciones sociales como la Moche que tiene un desarrollo anterior al de ellos, unos cinco y ocho siglos antes del desarrollo inca. A partir de allí el problema de las diversas culturas andinas es un problema solamente aparente. En realidad todas las culturas, desde la constitución del núcleo

fundamental de la cultura fundacional, que es Chavín, empiezan a nuclear todas estas categorías y existe una continuidad de pensamiento.

El asunto de las relaciones sodomíticas está ubicado dentro de esta lógica, que tiene un desarrollo continuo de 2000 años y esto se va a poder explicar mejor viendo cómo son esas categorías. Este asunto tiene que ver con actividades de la sociedad para ayudar a pasar al muerto a la otra vida. Porque en realidad no es que se acaba el ciclo de la vida, sino que se pasa al nivel de la vida de abajo, el muerto no muere, sino que pasa a un mundo inverso al que vivimos, donde si en este mundo vivimos teniendo relaciones con el sexo contrario, en el mundo de abajo será a la inversa. Si acá caminamos hacia adelante, en ese mundo inverso vamos a caminar hacia atrás. Por eso existen los llamados ritos de inversión, para ayudar al muerto a pasar de este mundo al mundo de abajo, que es el paraíso. La homosexualidad podría ser esta actividad correspondiente a ritos de inversión en donde la sociedad viva ayuda al muerto a pasar en primer lugar al mundo de abajo, al mundo de los muertos.

En una interesante figura se observa la actividad de ayuda de los vivos a los muertos, donde los muertos están jalando al vivo hacia abajo. Al que acaba de morir lo van jalando al piso de abajo, al mundo de abajo, al uqu paccha y arriba en el mundo de los vivos están realizando prácticas sodomíticas. Una pareja está realizando prácticas sodomíticas justamente ayudando a pasar a este mundo inverso a esta persona que acaba de morir y garantizando también así, con estas prácticas inversas que el orden de la sociedad viva no sea alterado por esta muerte.

Hocquenghem propone que lo que les interesaba era seguir perpetuando el orden de la sociedad en donde se había establecido reglas, funciones sacerdotales, estructuras de poder, que con la muerte se alteraban. Podía irrumpir arriba el desorden del mundo de abajo. Se propone que las prácticas sodomíticas eran estas

garantías rituales para que el muerto en primer lugar pase al mundo de abajo y en segundo lugar para que la sociedad vuelva a reconstituir su orden.

En estos rituales de pase de la vida, los jóvenes mandaban a los viejos. En la tradición andina son los viejos, los curacas mayores, los que mandan a los jóvenes. Igualmente había rituales también en relación a bailes travestidos. Entonces se encuentra en Bolivia, por ejemplo, todavía hoy día, bailes ligados al carnaval que tienen que ver con esta inversión. La Chonguinada en Jauja también podría tener una relación con estas prácticas ancestrales de garantizar el orden haciendo prácticas inversas.

Por lo tanto, el tema de la homosexualidad tiene en el Perú otro enfoque. Está integrado a un sistema de producción, a un funcionamiento social, en donde el sacerdote que es el puente entre este mundo y el mundo de abajo es justamente el más propicio para realizar la práctica de la inversión. Por eso el dato de Pedro Cieza encaja lógicamente después en esta estructura. La función de invertido es una función, por antonomasia, del sacerdote.

Los ritos de inversión también tenían que ver con las fechas del calendario agrícola andino. El calendario agrícola está compuesto por varios momentos. El calendario de la preparación de la tierra, de la purificación, de la siembra, de la cosecha y de la despedida de los muertos (que es en noviembre). Esto tendría que ver con registros más sociales de estas actividades rituales del calendario agrícola y ceremonial, pero también con las prácticas de la familia, que tenía su muerto (el día de los muertos) y tenía que practicar estos ritos. Los momentos quizás más importantes y colectivos de la práctica de estos ritos estarían ligados a los ritos de marzo que tendrían que ver con el fin del ciclo de las lluvias.

Moche está ubicado dentro de este ordenamiento andino de arriba, abajo, de bipartición y cuatripartición. Justamente en el cuadrante que correspondía a

la costa del sol. Es decir, a la entrada al mundo de abajo. Porque para la lógica andina el sol no desaparece sino que en su movimiento de traslación se oculta y se traslada al mundo de abajo. Entonces en el mundo de abajo lo que acá es de día allá es de noche, y viceversa. Lo que acá es masculino y poderoso allá es femenino y subordinado y viceversa. Lo que acá es femenino y subordinado en el mundo de abajo viene a ser lo poderoso y dominante. Entonces, Moche ubicado en el Chinchaysuyo figura en el cuadrante que correspondía al mundo de los muertos, al mundo de abajo. En la cuatripartición es el cuadrante inferior derecho, o suréste, tomándose el Cusco por norte. Es posible que la ambivalencia expresada en lo femenino de lo masculino simbólicamente incida en la aceptación tácita y ritual de las prácticas sodomíticas más rituales y andinas colectivas. Y es posible que aquí vinieran a hacerse todos estos rituales más grandes de sodomía. Puerto Viejo, identificado por Cieza de León como lugar donde habían prácticas sodomitas, correspondería al Chinchaysuyo. En términos contemporáneos, esto podría explicar bastante bien el parentesco en la actitud sexual entre el sur de Colombia, la costa de Ecuador y el noroeste peruano.

Una disposición de un fenómeno similar, la de dividir una realidad en tres planos, también se presenta en otras culturas. Pero en ningún momento, en otras culturas, existe la interpretación de la negativa a perpetuar el orden social. Están presentes en otros estudios la presencia permisiva de la homosexualidad cuando existe una mutación cultural y se cambia de un mundo a otro, pero se refiere al fin de una cultura, que puede durar 2000 años. Cuando hay un cambio social sustantivo, la homosexualidad está presente. Una explicación social es la no búsqueda de reproducción del orden social existente, vigente pero en decadencia.

Algo que llama mucho la atención a Pedro Cieza de León es la gran cantidad de entierros y de tumbas que hay y el modo de la ceremonia para preparar al

muerto. Esta duraba muchos días, había fiesta y se enterraba a las mujeres vivas y a los jóvenes vivos para que acompañaran en el rito de la otra vida a servir a su señor. Perteneció a la cultura y tradición andina enterrar con ofrenda de vivos y alimentos para el viaje a la otra vida.

## LA FORMACION DE LA CULTURA SEXUAL EN EL PERU CONTEMPORANEO

La construcción social de la sexualidad se construye a partir de la cultura, el género y la raza. Esto incluye el parentesco, la economía, la regulación social, la intervención política y la cultura de la resistencia.

En el tiempo se ha dado diversas lecturas a los mismos fenómenos y a las relaciones entre sexos o al interior del mismo. Esto ha dependido mucho de la necesidad de fuerza de trabajo, del grado de urbanización, de la situación poblacional (plagas por ejemplo). La moral sexual se construye a partir de estos elementos.

Hubo intentos de inculcar nociones religiosas sobre esto en occidente pero han resultado fallidas en el tiempo. El resultado ha sido, no obstante, la internalización de la represión. El señalamiento de prácticas castigadas desde el punto de vista religioso no llevó en lo absoluto a su desaparición sino a su silencio.

Para aquellas culturas que no tuvieron el referente judeo-cristiano de inicio, la llegada de la represión sexual fue una novedad incomprendible frente a la cual hubo una adecuación, desarrollándose así una novedosa cultura de la resistencia que permanece. Dentro de esta, todo es posible siempre y cuando nada sea hablado.

El esquema represivo religioso ha venido acompañado en el Perú de un imaginario donde la mujer es necesariamente una prostituta potencial y el homosexual un afeminado, pervertido, trasnochado. Lógicamente este imaginario no corresponde a nada más que

al temor creado por la represión. En el caso particular del sexo, el temor se construye encima del otro más elemental sobre el poder y la identidad sexual. Es decir que a lo difícil que es el reconocimiento del propio cuerpo y la exploración de una vida sexual y afectiva plena, se sobrepone la represión a la posibilidad de explorar.

La cultura sexual depende centralmente de cultura, raza y sexo y de elementos económicos como el nivel de ingreso. La naturaleza de la visión del sexo y la sexualidad es en todo caso distinta, dependiendo de cuán "occidentalizada" sea la persona. La cultura popular por travesti choca frontalmente, por ejemplo, con la cultura dominante occidental anti travesti. La aceptación de los travestis por las mujeres choca, a su vez, con el rechazo de los mismos por los varones de sectores medios altos y altos. "La peluquera" es un elemento social importante en este sentido.

En general, en el Perú, como en otras partes de Latinoamérica de culturas antiguas, de sexo no se habla, se hace. Mientras más occidental la visión del que mira, habla más y hace menos. Surge el divorcio entre lo explicitado y lo ejecutado, la doble moral, la ambivalencia. Esto aparece en todas las encuestas sobre sexualidad<sup>32</sup>.

En general, la pasividad es repudiada. Esta se asocia libremente a femineidad en el caso de los varones. La imagen del gay es femenina. La distancia frente a la realidad se cancela. Esto ingresa a formar parte del imaginario nacional que se auna a la de "mujer=puta salvo si es mi madre". Socialmente no es maricón el "macho", sólo el afeminado. Cuando no se observan estos roles, así de claramente definidos, es parte de la cultura popular la referencia a "travestis-disfrazados de hombres".

<sup>32</sup> Existe la encuesta frecuente de la revista *Debate de Lima* donde esto es evidente, y también la encuesta efectuada por la Dra. Imelda Vega Centeno en el marco de una investigación sobre conductas sexuales de los jóvenes, que aportan en este sentido.

Los sectores mas europeizados filtran el prejuicio a través de la iglesia y la moralidad, aunque en la última década esto se ha modificado y se observa en estos sectores apertura dentro de las restricciones y limitaciones personales que estos temas necesariamente plantean.

Existe una demanda por la claridad de la identidad del otro mientras se guarda la propia en reserva. En las fiestas serranas son frecuentes los actos de sodomía, y también es frecuente entre enlistados serranos que atiendan a las demandas de caballeros en sus salidas dominicales del cuartel. Se hace pero no se habla. "El homosexual es el que paga" resuelve los problemas que se pueden crear al socio sexual. En este sentido el arcoiris de la sexualidad se expresa con bastante libertad dentro de restricciones del modo como se refiere a lo efectuado. El silencio es la mejor expresión de la amplitud de la práctica y su calificación. "Tener muchos hijos es bueno". La bisexualidad es cultural y atávica, contradiciendo la visión europea donde las categorías heterosexual, homosexual y bisexual, son rígidas.

Los varones observan a las mujeres como ajenas al sexo mientras se ven a sí mismos como animales sexuales cuya misión es conquistar a la mayor cantidad posible de partners sexuales. Un varón que no copula con mucha frecuencia y de modo muy variado, sencillamente pasa a la categoría de "maricón de una sola mujer" o de dudosos, en el mundo del macho. En el medio homosexual es atípico.

Las mujeres aparentemente son más estables y menos ampulosas en su visión de la sexualidad si bien existen lesbianas que repiten la conducta de los varones.

La asociación contagia. Una mujer que frecuenta a una prostituta es naturalmente prostituta, salvo que sea monja. La ligereza de cascos de las mujeres es castigada socialmente y valorada inmensamente en el plano individual. La mujer ligera, repudiada por ligera, es deseada por lo mismo, pero esto no debe ser mos-

trado. Igualmente, la vergüenza sobre la identidad se repudia y se respeta al que se respeta. Esta es una cualidad popular que también se observa en los sectores mas europeizados.

Finalmente, quizás un rasgo de la cultura peruana y la construcción social de la sexualidad consista en las maneras como se erigen las barreras represivas y el modo como las personas las evitan para ser ellas mismas, libres, en el mundo de sus afectos.

# SEXO ES A GÉNERO LO QUE RAZA ES A ETNICIDAD

---

Verena Stolcke

*"Utero es a raza lo que corazón es a individuo:  
es el órgano de circulación de las especies"*  
V. Tyler Smith, *Manual of Obstetrics*, 1847,  
citado por Mary Poovey, "Escenas de carácter  
indecoroso: El tratamiento 'médico' de las mujeres  
victorianas".

EL OBJETIVO DE este debate es explorar la construcción social y simbólica de los géneros. La opinión del epígrafe es un ejemplo sobre el rol central que la profesión médica atribuía al vientre en su imagen sobre la mujer. Unas pocas décadas después, otro médico confirmaba esta opinión. En relación a la "naturaleza" de la mujer, pensaba que era "como si el Todopoderoso, al crear el sexo femenino, hubiera tomado el útero y construido una mujer alrededor de él"<sup>1</sup>. Las mujeres estaban destinadas esencialmente a la maternidad. Pero, tal vez sin advertirlo, el Dr. Smith había planteado un punto adicional. El útero no sólo sintetizaba la naturaleza de las mujeres; tenía además una función particular: reproducir la raza. En este documento quiero explicar esta noción biologista y naturalista sobre las mujeres, típica de la cultura occidental, y lo que la "raza" tiene que ver con ello.

En los últimos años, el descontento de las mujeres negras frente a lo que creían era una falta de

<sup>1</sup> M. Poovey, "Scenes of an indelicate character: the medical 'treatment' of Victorian women", en *Representations* No. 14, 1985, p. 145.

sensibilidad de las feministas blancas frente a sus formas específicas de opresión, ha añadido un asunto hasta hoy sumamente descuidado en la agenda feminista: cómo abordar la forma en que género, clase y raza se entrecruzan para crear no sólo elementos comunes sino también diferencias en la experiencia de las mujeres. Hasta hoy la teoría feminista ha concebido a las mujeres, en gran medida, como una categoría indiferenciada. Como insiste Moore, sin embargo, ya es hora de explicar las diferencias entre las mujeres. "Esta fase implicará la elaboración de estructuras teóricas que aborden la diferencia y se ocupen fundamentalmente de la forma cómo la diferencia racial se construye a través del género, cómo el racismo divide la identidad y la experiencia del género, y cómo el género y la raza dan forma a la clase."<sup>2</sup>

Los acontecimientos político-ideológicos en el proceso de la construcción de la comunidad europea plantean una urgencia adicional a este asunto. La difundida alarma entre los políticos en relación al descenso de las tasas de natalidad en los países europeos y sus supuestas consecuencias para la futura financiación del estado de bienestar, así como una ofensiva dirigida a recortar las conquistas -a menudo limitadas- que las mujeres han logrado en relación al aborto libre, van de la mano con un racismo cada vez más abierto dirigido contra los denominados no-europeos.

Mi objetivo en este artículo es teórico y político. No pretendo formular una teoría universal que contemple todas las variaciones multiculturales en las desigualdades de género. En principio sólo espero elucidar los procesos político-ideológicos que, de una forma interdependiente y dinámica, estructuran las desigualdades de género y las desigualdades "raciales" en la sociedad de clases. El fenómeno crucial en esta conexión es la tendencia de la sociedad de clases a "naturalizar" ideológicamente

<sup>2</sup> H.L. Moore, *Feminism and Anthropology*, University of Minnesota Press, 1988.

las desigualdades sociales. El interrogante central es por qué las diferencias específicamente sexuales y "raciales" al lado de las de clase, se sitúan –entre otras posibles– como los principales signos de desigualdad, y cómo es que ellas interactúan tanto en la reproducción de la opresión de la mujer en general como en las diferencias entre ellas, en la sociedad de clases. Inicialmente examinaré las diversas formas en las cuales la teoría feminista ha abordado la estructuración social de las jerarquías de género. Enfocaré especialmente el polémico nexo causal entre el hecho natural de las diferencias sexuales biológicas entre varones y hembras humanos, y los significados simbólicos engendrados que estructuran desigualdades entre las mujeres y los hombres como agentes sociales. Como siguiente paso analizaré parte de la creciente literatura de las dos últimas décadas sobre raza y relaciones étnicas. Mi principal interés serán los estudios sobre las relaciones de raza. Trataré sobre la etnicidad sólo en la medida en que los desacuerdos terminológicos y los no siempre fáciles cambios conceptuales en estos estudios entre las nociones de "raza" y "etnicidad" se muestran similares, tanto en los problemas teóricos específicos, como en los análisis de las relaciones de género con respecto a la interconexión entre diferencias naturales y los significados sociales que se les atribuye. Finalmente, argumentaré que la desigualdad de género en la sociedad de clases es el resultado de la interacción dialéctica entre ambos procesos de "naturalización" de estas diferencias socialmente relevantes.

Con raras excepciones<sup>3</sup>, hoy los académicos reconocen que en términos estrictamente biológicos las "razas" no existen entre los humanos. Las doctrinas y las discriminaciones raciales son creaciones más bien

<sup>3</sup> M.G. Smith, "Pluralism, race and ethnicity in selected African countries", en Rex, J. y D. Mason (eds.), *Theories of Race and Ethnic Relations*, Cambridge University Press, 1986; P.L. van der Berghe, 1986.

socio-políticas. Las variaciones fenotípicas pueden interpretarse como diferencias raciales y sirven para legitimar el prejuicio racial y la discriminación. Sin embargo, el racismo puede prevalecer incluso en ausencia de diferencias naturales visibles y coherentes. Para enfatizar este carácter doblemente ideológico de clasificaciones "raciales" (en las que tanto su base "natural" en la "raza", como en los sistemas de desigualdad estructurados por ella, son creaciones sociales), suele usarse el concepto de "etnicidad", en el sentido de identidad cultural, para calificar -o como un sustituto- del concepto de "raza". Incluso, como sugeriré, este cambio conceptual de raza a etnicidad implica un doble riesgo teórico y político. Por un lado, se tiende a menospreciar el asunto del por qué bajo ciertas circunstancias la desigualdad social se atribuye explícitamente a las diferencias raciales. Y por otro lado, al reemplazar la etnicidad como fenómeno cultural, por la "raza", paradójicamente esta última puede ser reificada en no menor medida. Incluso, para comprender la interrelación entre desigualdad de género y racismo, en la sociedad de clases, es esencial precisamente dilucidar los significados simbólicos atribuidos a "raza".

## DE SEXO A GENERO

El término "género" como categoría de análisis fue introducido en los estudios feministas en la década de 1980. La investigación feminista de los años setenta había demostrado que lo que entonces se llamaba roles sexuales variaban en gran medida de cultura a cultura<sup>4</sup>. Por tanto, no pueden reducirse simplemente al hecho natural e inevitable de las diferencias de sexo. Si se pudiera detectar las variaciones culturales significativas

<sup>4</sup> H. L. Moore, *op. cit.*, especialmente el Cap. 2.

en las relaciones entre hombres y mujeres, se requeriría buscar sus raíces históricas y sociales.

El concepto de "género" nació para cuestionar el enunciado universalista y esencialista de que "la biología es el destino", enfatizando más bien el significado social, cultural y psicológico impuesto sobre la identidad biológica sexual. En consecuencia, es necesario distinguir entre "género" como una creación simbólica, "sexo" que se refiere al hecho biológico de ser varón o hembra, y "sexualidad" que tiene que ver con las preferencias y la conducta sexual<sup>5</sup>.

El desarrollo de la teoría del género, sobre todo, ha tenido importantes consecuencias políticas para los estudios y las demandas feministas. La propuesta categórica característica de los estudios sobre las mujeres, que ha centrado su atención casi exclusivamente en las desventajas, las experiencias y los logros de las mujeres en la sociedad y en la historia, y que halla su expresión política en la lucha por derechos iguales a los de los hombres, dio forma a una perspectiva correlacionada que implicaba el estudio de las mujeres en sus relaciones con los hombres. Esto abrió el camino para el análisis de formas culturalmente diversas y de causas históricas del poder y la dominación de los varones. Más aún, en los estudios de género está implícita una política de género nueva y subversiva que no sólo desafía el poder del varón sino también las raíces culturales de la desigualdad de género. Desde una perspectiva de género, el objetivo ya no es convertirse en tan semejante como sea posible a los hombres, sino en transformar radicalmente las relaciones de género como tales.

De esta manera, la teorización del género implica dos conjuntos de cuestiones analíticas. En vista de que desafía los esencialismos biológicos anteriores,

<sup>5</sup> E. Showalter (ed.), *Speaking of Gender*, Routledge, Nueva York, 1989, pp. 1-4; P. Caplan (ed.), *The Cultural Construction of Sexuality*, Routledge, Londres, 1987.

para centrar el análisis en el género como un sistema simbólico de significados y relaciones, socialmente creado, problematiza e inicia una nueva exploración de la forma en la cual los hechos naturales de las diferencias sexuales se relacionan con las estructuras de género. Simultáneamente, el concepto de género como una forma socio-histórica de desigualdad entre mujeres y hombres llama la atención hacia otras categorías de diferencia que se traducen en desigualdad, tales como raza y clase<sup>6</sup>.

Aun cuando la teorización de género como creación social ha ido ganando terreno, hasta hoy ni la teoría feminista proporciona un modelo indiscutible para su análisis, ni existe consenso sobre el propio concepto de género<sup>7</sup>.

Un asunto en disputa muy importante en el análisis de género, se refiere a si —y en ese caso cómo— los hechos biológicos de las diferencias de sexo están interconectados, a nivel intercultural, con las categorías de género. En otras palabras, cuáles son las diferencias factuales sobre la base de las cuales se construye el género. Ya a principios de los ochenta, Judith Shapiro percibió las dificultades conceptuales que involucraba el separar género de sexo:

“(Sexo y género) sirven a un útil propósito analítico al contrastar un conjunto de hechos biológicos con un conjunto de hechos culturales. Si fuera escrupulosa en el uso de los términos, usaría el término ‘sexo’ sólo para hablar de diferencias biológicas entre varones y hembras, y usaría género para referirme a las estructuras sociales, culturales y psicológicas que son impuestas sobre estas diferencias biológicas... Género... designa un conjunto de categorías a las cuales podemos poner la misma etiqueta a nivel interlingüístico o a nivel

<sup>6</sup> E. Showalter *op. cit.*, p. 3.

<sup>7</sup> E. Showalter, *op. cit.*; H. L. Moore, *op. cit.*; A. M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, The Harvester Press, Sussex, 1983.

intercultural, ya que tienen cierta conexión con las diferencias de sexo. No obstante, estas categorías son convencionales o arbitrarias en la medida en que no son reducibles, ni derivan de hechos naturales y biológicos; varían de un idioma a otro y de una cultura a otra en la forma en que ordenan la experiencia y la acción”<sup>8</sup>.

Yanagisako y Collier han cuestionado radicalmente la persistente tendencia, en los estudios comparativos, de atribuir la organización cultural de género a “la diferencia biológica en los roles de las mujeres y los hombres en la reproducción sexual”, que son análogos a las reificaciones genealógicas características de los estudios antropológicos convencionales sobre los sistemas de parentesco<sup>9</sup>. Sugieren que en lugar de dar por hechas las raíces biológicas de las categorías de género, cualesquiera puedan ser sus realizaciones culturalmente específicas, debemos partir de cuestionar tal conexión universal: “estamos en desacuerdo con la idea de que las variaciones interculturales en las categorías y desigualdades de género son simplemente diversas elaboraciones y extensiones del mismo hecho natural”<sup>10</sup>.

Yanagisako y Collier saben muy bien que no podemos simplemente saltar por encima de las imágenes conceptuales de nuestra propia cultura. Incluso, cuestiones radicales como las que estas autoras plantean tienen, sin duda, un efecto purificador para la futura investigación intercultural. Incluso, también buscarían inducirnos a mirarnos a nosotros mismos. Yanagisako y Collier no analizan las propias pre-concepciones biologistas inherentes a la cultura occidental a la que acusan. Mi objetivo en este documento está autodirigido

<sup>8</sup> J. Shapiro, citada por S.J. Yanagisako y Collier (eds.), *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford University Press, 1987, p. 33.

<sup>9</sup> Ibid., pp. 32-33.

<sup>10</sup> Ibid., p. 15.

en el sentido en que quiero desbrozar los supuestos culturales que dan forma al género en la sociedad de clases. En otras palabras ahora quiero analizar las raíces y razones del persistente biologismo occidental tal como es exhibido en el sexismoy el racismo como un paso necesario para dilucidar la forma en la cual la clase, la raza y el sexo interactúan en la estructuración del género. Mi argumento central será que en la propia cultura occidental la persistente "naturalización de las desigualdades sociales" (es decir, atribuir desigualdades socialmente significativas a diferencias naturales) es en sí misma una elaboración ideológica y, aún más, contradictoria.

#### DE RAZA A ETNICIDAD Y A LA INVERSA

Recientemente Harding ha llamado la atención sobre la intersección existente entre género y raza, para mostrar cómo es que estas diversas formas de dominación afectan, en formas particulares a mujeres y hombres o a los blancos en contraste con los negros "... en las culturas estratificadas tanto por raza como por género, el género es siempre también una categoría racial, y la raza es una categoría de género"<sup>11</sup>. Sin embargo, en su mayor parte la interacción entre género, clase y raza hasta hoy ha carecido de una conceptualización y explicación clara. Los análisis tienden a centrarse en

<sup>11</sup> S. Harding, *The Science Question in Feminism*, Open University Press, Milton Keynes, 1986; para mayores referencias sobre los vínculos entre género, clase y raza véase L. Gordon, *Woman's Body, Woman's Right*, Penguin Books, 1977; H. V. Carby, "On the threshold of woman's era: Lynching, empire, and sexuality in black feminist theory", en L. Gates Jr. (ed.) 'Race', *Writing and Difference*, The University of Chicago Press, 1985; D. Harroway, *Primate Visions: Genders, Race and Nature in the World of Modern Science*, Routledge, Nueva York, 1989.

los diferentes efectos socio-económicos de estas categorizaciones para las mujeres más que en las raíces y los vínculos entre estos sistemas combinados de desigualdad. Una excepción es el hermoso y temprano estudio de Gordon sobre el control de la natalidad en los EE. UU. Como este autor lo mostró, las doctrinas de pureza racial y social influyeron decisivamente sobre las nociones de género y a partir de ahí sobre la experiencia de las mujeres<sup>12</sup>. Por otro lado, Moore ha insistido correctamente en que, en la definición de la condición social de las mujeres y las relaciones de género, no se trata de una mera convergencia o “unión” –una especie de suma de procesos– de diversas formas de opresión. Las verdaderas interconexiones entre género, raza y clase permanecen, no obstante, sin aclarar.<sup>13</sup>

El interés por el género está notablemente ausente de la literatura reciente sobre raza y etnicidad. En contraste, las polémicas altamente politizadas sobre el significado conceptual y las implicancias sociales de raza, etnicidad y racismo, ocupan un lugar prominente. Trataré acerca de este debate en tres terrenos: primero, para establecer la etiología del uso contemporáneo del término *etnicidad* además del de *raza* en los escritos sobre relaciones de raza; en segundo lugar, para desentrañar su significado; y tercero, para sugerir que pese a esta complicación conceptual, existe una continuidad entre lo que algunos autores –refiriéndose inicialmente a tensiones raciales en el Reino Unido y más recientemente en Europa en las últimas tres décadas– han denominado el “nuevo racismo”, y anteriormente las doctrinas y las discriminaciones raciales.

El uso del término “etnicidad” y del adjetivo “étnico” para designar una categoría de gente ligada por un número de rasgos comunes es reciente, en contraste con “raza”, de origen muy anterior; el de “racismo” se haría popular recién entre las guerras

<sup>12</sup> L. Gordon, *op. cit.*

<sup>13</sup> H. L. Moore, *op. cit.*, p. 86.

mundiales<sup>14</sup>. Un informe publicado en 1935 por el Real Instituto Antropológico en *Race and Culture*, si bien por un lado distinguía tipos raciales, también cuestionaba el uso estrictamente científico del concepto. El mismo año Huxley y Haddon en *We Europeans*, denunciando el uso que los nazis hicieron del término "raza" como categoría antropológica adecuada, proponían el término *grupo étnico*. Esta fue la primera señal de un cambio significativo en el vocabulario de las ciencias sociales<sup>15</sup>.

En efecto, el término "étnico" alcanzó un uso difundido en el período de la post-guerra. Una repulsa ética y humana contra las doctrinas raciales de los nazis condujo a los académicos, a partir de entonces, a evitar cuidadosamente el término "raza". El objetivo era enfatizar que los grupos humanos eran estructuras históricas y culturales más que categorías biológicamente determinadas de personas que exhiben rasgos morales e intelectuales, comunes y hereditarios. El diccionario inglés Oxford registra el primer uso del término "etnicidad" en 1953<sup>16</sup>.

Sin embargo, un cambio en la terminología no transforma la realidad ni la forma de verla. Esto fue evidente casi desde el principio. Los científicos sociales consultados bajo el proyecto de UNESCO de post-guerra con el fin de desmitificar las doctrinas racistas, revelaron considerables acuerdos conceptuales y políticos. Un grupo interpretaba los llamados problemas raciales como problemas étnicos. Otros aceptaban que las diferencias raciales se usaban como signos de desigualdad social, pero negaban todo intento justificatorio. Otros,

<sup>14</sup> P. B. Rich, *Race and Empires in British Politics*, Cambridge University Press, 1986, p. 12.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 12-13.

<sup>16</sup> E. Tonkin, M. McDonald y M. Chapman (eds.), *History and Ethnicity*, Routledge, Londres, 1989, pp. 14-15.

aún más, querían ver el término “relaciones de raza” reservado para situaciones marcadas por el racismo<sup>17</sup>.

El cambio del uso de “raza” a “etnicidad” ha tenido por lo menos dos consecuencias. Por un lado, tendía a minimizar el racismo realmente existente, es decir, discriminaciones y exclusiones interpretadas ideológicamente como resultado de verdaderos defectos raciales, morales e intelectuales, y por lo tanto hereditarios. Por otro lado, la “raza” se reificó como un fenómeno diferente.

Las llamadas relaciones étnicas podían interpretarse como fenómenos de diferencias culturales y por lo tanto abiertos al cambio. De esta manera, los sociólogos norteamericanos Glazer y Moynihan, por ejemplo, apoyaron la definición de “etnicidad”, formulada en 1973, como “la condición de pertenencia a un grupo étnico particular”, e interpretaban las instancias de tensiones de grupo –por ejemplo aquellas entre negros y blancos en Estados Unidos– como “conflictos étnicos” respecto al acceso a derechos civiles y oportunidades económicas<sup>18</sup>. La “condición objetiva” de etnicidad estaba considerada como un criterio adicional de estratificación social que, en vista del “renacimiento étnico” de la década del 60, puede haber desplazado incluso a la clase social como el principal elemento de división en la sociedad moderna<sup>19</sup>. No obstante, Rex criticaba este uso de la noción supuestamente cultural de “grupo étnico” en lugar de la de “raza”, señalándolo como una aproximación liberal al problema del racismo ya que neutralizaba las consecuencias conflictivas de las ubi-

<sup>17</sup> J. Rex, *Race and Ethnicity*, Open University Press, Milton Keynes, 1986, pp. 18 y ss.

<sup>18</sup> N. Glazer & D. Moynihan (eds.), *Ethnicity: Theory and Experience*, Harvard University Press, 1975.

<sup>19</sup> E. E. Cashmore, *Dictionary of Race and Ethnic Relations*, Routledge, Londres 1984, p. 101, citando a N. Glazer & D. Moynihan, *op. cit.*

caciones raciales<sup>20</sup>. La raza y la etnicidad no eran elementos independientes de la estratificación social sino que deberían ser comprendidos en el contexto de los sistemas de dominación a los que daban significado<sup>21</sup>.

La disputa sobre si "etnicidad" y "raza" son fenómenos interconectados o si se refieren a diferentes procesos de clasificación social es aparentemente análogo a los rompecabezas sobre el sexo y su relación con el género. Incluso existe un factor que complica más el asunto. Como se ha demostrado, entre los humanos no existen "razas" en el sentido estricto del término, y aunque la humanidad puede ser clasificada en términos de unas pocas características fenotípicas, no hay evidencias de que las características intelectuales o morales estén asociadas con estas características físicas. No obstante, por otro lado, a menudo se suele atribuir a la "raza" los rasgos culturales comunes.

Según Just, en un estudio muy reciente sobre lo que comúnmente se entiende por "etnicidad", esta noción está desprovista de cualquier status peculiar. Atributos de grupo tales como territorio, continuidad histórica, lengua y cultura sirven meramente como evidencia de pertenencia a un grupo étnico particular pero no como una definición de etnicidad: "La etnicidad en sí misma, la identidad étnica, tiene alguna existencia independiente, alguna definición esencial, incluso si tal definición permanece ampliamente desarticulada...". Incluso, como añade Just: "Hay, sin embargo, un joker en la baraja (y al parecer es un joker evitado cuidadosamente por los proponentes académicos de la etnicidad): ¡la raza!... de hecho, la noción de raza ha actuado (y lamentablemente sigue actuando) como un sustituto biológico para –ciertamente como

<sup>20</sup> Rex, *Colonialism and the City*, Routledge, Londres, 1973, p. 83.

<sup>21</sup> J. Rex & D. Mason (eds.), *Theories of Race and Ethnic Relations*, Cambridge University Press, 1986, pp. xii-xiii.

una formulación anterior- la etnicidad”<sup>22</sup>. Si seguimos a este autor, entonces “etnicidad”, por un lado, se refiere a compartir rasgos culturales que sin embargo, por el otro, tienden a estar dotados de una realidad esencial.

Otro ejemplo de esta connotación mixta cultura/naturaleza es la reciente definición de Tambiah sobre la identidad étnica como “una autoconciencia e identidad vocalizada que sustancializa y naturaliza uno o más atributos –siendo los usuales color de la piel, lengua, religión, ocupación territorial– y los adosa a colectividades como su posición innata y su legado mito-histórico. El componente central en esta descripción de identidad son las ideas de herencia, ancestral y descendente, lugar o territorio de origen, así como de parentesco”<sup>23</sup>. De un modo similar, la Convención Internacional para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial define como discriminación “cualquier distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en raza, color, herencia u origen nacional o étnico...”<sup>24</sup>.

En los ejemplos citados los rasgos culturales son naturalizados o están mezclados con criterios supuestamente biológicos bajo el título de discriminación racial. Esto es lo que Lawrence ha denominado apropiadamente “culturalismo biológico”<sup>25</sup>. Nuestra perplejidad ante esta aparente confusión de criterios culturales y naturales

<sup>22</sup> R. Just, “Triumph of ethnos, en Tonkin *et al.*, *op. cit.*, pp. 76-77; F. Morin, “Identité ethnique et ethnicité, Analyse critique des travaux anglosaxons”, en P. Tapp (ed.) *Identités collectives et changements sociaux*, Ed. Privat, Toulouse, 1980, realiza una excelente revisión de los múltiples significados de etnicidad.

<sup>23</sup> S. J. Tambiah, “Ethnic conflict in the world today”, en *American Ethnologist* 16 (2), 1989, p. 335. En relación a las incertidumbres legales que rodean al término “étnico”, véase también M. Banton, “Which relations are racial relations?”, Presidential Address to the Royal Anthropological Institute, 29 de junio de 1988.

<sup>24</sup> Citado por M. Banton, *op. cit.*, p. 4.

<sup>25</sup> E. Lawrence, “Just plain common sense: the ‘roots’ of racism», Centre for Contemporary Cultural Studies, University of Birmingham, *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain*, Hutchinson, Londres, 1982.

de diferenciación social, se debe a dos pre-concepciones: en primer lugar, que existen dos dominios distintos: uno cultural, el otro natural, como se muestra por ejemplo en la dicotomía tradicional entre naturaleza y cultura; y en segundo que, después de todo, existe algo así como "raza", en tanto señal específica de diferencias humanas. En efecto, a pesar de esta disputa terminológica, en la década de 1970 la información académica al público profano ha contribuido, paradójicamente, a centrar el debate en "raza" más que en etnicidad<sup>26</sup>.

Para despejar esta confusión quisiera sugerir que en los casos en que se emplee "raza" como señal de diferencia y desigualdad social, estamos tratando –en no menor medida que en el caso de etnicidad– con una elaboración socio-histórica. Una evidencia de que "raza" es una elaboración social es que el "racismo" como manipulación política de *noción* de diferencias humanas raciales o culturales puede prevalecer sólo en ausencia de verdaderas diferencias fenotípicas. La persecución y el exterminio de judíos en la Alemania nazi, modelados por una doctrina de higiene racial, es el ejemplo más trágico de esto en la historia reciente.

Pero, entonces, ¿existe alguna diferencia significativa entre lo que se denomina "relaciones étnicas" y aquellas atribuidas a la "raza" y en ese sentido a la clase? Una vez más las opiniones académicas divergen. Rex ha sostenido que "existen estrechas similitudes y una fuerte relación entre conflicto de clase y conflicto de raza y étnico" ya que no existe tal cosa como los procesos de delimitación de tipo étnico que estén exentos de conflicto, pues siempre están relacionados con procesos macro-políticos<sup>27</sup>. Al extremo opuesto del espectro analítico, M. G. Smith rechaza la mezcla entre "raza" y "etnicidad" ya que las diferencias fenotípicas

<sup>26</sup> C. Husband, (ed.) 'Race' in Britain: Continuity and Change, Hutchinson, Londres, 1982, p. 16.

<sup>27</sup> J. Rex, Race and Ethnicity, op. cit., pp. 1 y 96-97.

son hereditarias e inmutables, y por tanto particularmente poderosas como signos de desigualdades de status, en tanto que la etnicidad como principio cultural de estratificación es negociable<sup>28</sup>. Incluso, si se reconoce que lo que define a una categoría de personas no son las características físicas *per se*, sino que ellas están asociadas a las ideas y la conducta, los grupos "raciales" pueden ser no menos flexibles que aquellos basados en la etnicidad<sup>29</sup>.

Si la "raza" no es un hecho primario sino una elaboración social, entonces el "racismo" no puede derivarse de ella y, a la inversa, sin "racismo" como doctrina ideológica, la "raza" podría estar desprovista de cualquier significado social<sup>30</sup>. A su vez, esto plantea la cuestión analíticamente crucial de por qué y cómo los procesos macro socio-políticos dan origen a las clasificaciones raciales y al "racismo".

Los académicos marxistas no han buscado una respuesta en los propios atributos de grupo, sino más bien han interpretado la "raza" como una manifestación ideológica de la lucha de clases. Así lo plantea Wolpe, quien rechaza una concepción puramente económica de clase y una simple reducción de la "raza" a la clase, enfatizando las dimensiones ideológicas de la acumulación del capital: "Bajo determinadas condiciones, la raza puede llegar a interiorizarse en la lucha de clases"<sup>31</sup>.

### ¿SEXO ES A GENERO COMO RAZA ES A ETNICIDAD?

Pese a estas controversias analíticas, creo que se justifica conservar por lo menos los siguientes hechos. Cuando ellas se usan como hitos de fronteras de clase, la "raza" –no menos que las características étnicas– son

<sup>28</sup> M. G. Smith, *op. cit.*, pp. 187-225.

<sup>29</sup> J. Rex, *op. cit.*, p. 16.

<sup>30</sup> P. B. Rich, *op. cit.*, p. 2.

<sup>31</sup> H. Wolpe, 1986, p. 123.

elaboraciones simbólicas interconectadas con amplios procesos socio-políticos. Si ahora retornamos a mi propuesta inicial de que "sexo es a género como raza es a etnicidad", podría parecer que esta homología no funciona. Entre los humanos, que son especies bisexuales, las diferencias de sexo existen y parecen estar interrelacionadas con las clasificaciones de género, a menos que aceptemos el cuestionamiento radical de Yanagisako y Collier sobre este vínculo. En contraste, la "raza", como categoría biológica de diferenciación social sistemática, no existe. A la inversa, la etnicidad no necesariamente está siempre concebida como un fenómeno puramente cultural.

No obstante, y esto podría parecer una sorpresa, demostraré que por lo menos en la sociedad de clases esta homología funciona. De un modo similar, lo que aún queda por explicarse es qué las diferencias de sexo –no menos que las de clase– han sido interpretadas y continúan siéndolo, como hechos biológicos socialmente significativos, con el fin de naturalizar la desigualdad social y de género. En otras palabras, se asume que las diferencias sociales y de género están enraizadas en los "hechos" biológicos de la raza y el sexo.

### GENERO, RAZA Y CLASE

Antes de proceder a esbozar finalmente mi tesis sobre la intersección entre raza, clase y género, un asunto terminológico final. Rich ha llamado correctamente la atención sobre los riesgos del "presentismo" en el análisis histórico, es decir, de proyectar los significados presentes en los fenómenos pasados<sup>32</sup>. En tal sentido, se requiere estudiar históricamente a la "raza" para comprender su significado en cada contexto particular<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> P. B. Rich, "The long Victorian sunset: anthropology, eugenics and race in Britain, 1900-48". *Patterns of Prejudice* 18, 1984, p. 3.

<sup>33</sup> C. Husband, *op. cit.* p. 11.

Existen evidencias aisladas sobre el uso del término “raza” en las lenguas romances del siglo XIII. Pero al parecer el término fue más ampliamente adoptado también en inglés recién en el siglo XVI. Inicialmente, “raza” se refería a la pertenencia y descendencia de una familia, una casa en el sentido de “linaje noble”<sup>34</sup>. Este uso difiere aparentemente de la noción “científica” moderna de un grupo de personas que comparten rasgos comunes y biológicamente enraizados. Incluso, a un nivel más abstracto, ambos conceptos tienen en común la idea de que la “raza” es una condición innata y, por tanto, hereditaria.

Un ejemplo anterior del funcionamiento de “raza” para propósitos de segregación y exclusión social, que ya implicaba una confusión entre naturaleza y cultura es la doctrina metafísica española de la “pureza de la sangre” que data por lo menos del siglo XIII. A través de siglos, musulmanes, judíos y españoles vivieron en armonía. Los matrimonios entre sus familias no eran raros. Cuando se introdujo la doctrina católica de la *pureza de la sangre* se intentó inicialmente apartar a los creyentes de los no creyentes, específicamente de los musulmanes y los judíos. Todavía no está claro el origen de la noción de la sangre inicialmente como un vehículo de fe religiosa, y luego como signo de condición social. Sin embargo, lo que comenzó como una discriminación religioso-cultural que podía superarse a través de la conversión a la verdadera fe, a mediados del siglo XV –cuando los judíos y los musulmanes fueron expulsados de España– se había transformado en “la más respulsiva doctrina racista del pecado original”<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> W. Conze, “Rasse”, O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck, (eds.) *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch'sozialen Sprache in Deutschland*, 5, Klett-Cotta, 1984, pp. 137-138.

<sup>35</sup> H. Kamen, *La Inquisición Española*, Editorial Crítica, Barcelona, 1988, p. 158.

A partir de entonces, la descendencia de judíos y musulmanes fue considerada con una mancha permanente e indeleble. Cuando esta doctrina fue transportada a las colonias españolas, se extendió gradualmente hasta abarcar también a los africanos y sus descendientes en general, y halló expresión en un marcado interés entre los europeos y sus descendientes en el matrimonio endogámico y en el nacimiento legítimo como medios de asegurar y garantizar la pureza social y racial que se consideraban como pre-requisitos fundamentales de preeminencia social.

En Europa, la diversidad física y cultural entre los humanos y su lugar al interior del gran orden de la naturaleza atrajo la atención, de una forma más sistemática, entre los científicos naturales de fines del siglo XVII, lo que resultaba en una serie de tipologías de humanos basadas en diversos criterios fenotípicos<sup>36</sup>. A fines del siglo XVIII este interés en las diferencias “raciales” entre humanos se congeló en las primeras formulaciones de lo que ahora se conoce convencionalmente como racismo científico, es decir, la demostración pseudo-científica de la causa física de las diferencias culturales que, además, estaban ordenadas de superior a inferior, y donde los llamados “caucasianos” ocupaban el primer lugar. En el siglo XIX surgieron teorizaciones más elaboradas de desigualdad racial y socio-política. Por entonces, en el Nuevo Mundo las legitimaciones racistas de la esclavitud ya estaban bastante desarrolladas. Sin embargo, estas doctrinas raciales no fueron, como algunos autores lo han sostenido<sup>37</sup>, un resultado directo del colonialismo, ni tampoco se trató de una excrecencia ideológica exclusiva de la esclavitud. Por el contrario, estas percepciones “raciales” de las diferencias socio-culturales fueron

<sup>36</sup> W. D. Jordan, *White over Black: American Attitudes Toward the Negro, 1550-1812*, Penguin Books, 1968, pp. 216 y ss.

<sup>37</sup> J. Rex, *Colonialism and the City*, op. cit., p. 75.

igualmente relevantes al interior del desarrollo socio-político, en tanto explicaciones de los principales conflictos políticos internos, y también como una elaboración ideológico-política que abordara las desigualdades de clase que estaban surgiendo<sup>38</sup>. Todas estas formas de prejuicio y discriminación racial tienen dos procedimientos ideológicos en común: "naturalizar" las diferencias socialmente significativas, e interpretar estas diferencias y desigualdades.

El aspecto más sorprendente del debate moderno sobre el lugar de los seres humanos en la naturaleza es la profunda tensión entre el objetivo del hombre de manejar la naturaleza, por un lado, y la tendencia a "naturalizar" los actores sociales, por el otro. La sociedad de clases fue generando una creciente desigualdad social. Este proceso, no obstante, estuvo acompañado por una ilusión de oportunidades iguales para todos los humanos que nacen iguales, libres y por tanto responsables de sus actos. Esta ilusión pudo oscurecer las desigualdades sociales hasta un cierto grado pero, por implicación, también reforzó la tendencia a naturalizar las relaciones sociales. Si el individuo auto-determinante, a través de la persistente inferioridad social, parecía ser incapaz de tomar la mayor parte de las oportunidades que la sociedad le ofrecía, esto ha de deberse a alguna deficiencia esencial, innata y por tanto hereditaria. Más que un orden socioeconómico, la persona, o mejor incluso, su dote biológico, tendrían que ser culpados por ello.

Las concepciones del yo, la persona, el individuo, la naturaleza humana, no son ni autoevidentes ni bloques inmutables de los cuales se construyen las sociedades<sup>39</sup>. La posición social, percibida como atributo

<sup>38</sup> D. Biddis, "Racial ideas and the politics of prejudice, 1850-1914", *The Historical Journal* 15 (3) 1972, p. 572; Husband, op. cit., p. 12.

<sup>39</sup> M. Carrithers, S. Collins y S. Lukes (eds.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, 1985.

de la herencia, por lo tanto innata, no era una novedad en la historia europea. La noción universalista del individuo libre, autónomo y responsable era, sin embargo, un concepto nuevo que data del Renacimiento, y que se consolidó con la Ilustración. Pero el status logrado, que es "auto-logrado", no reemplazó al status adscrito, contrario a lo que han mantenido tanto los sociólogos liberales como los sociólogos marxistas. Los atributos de la herencia, como un principio de definición de status, persistieron en la sociedad de clases. Al naturalizar la posición social, ello sirvió para reconciliar la supuesta igualdad y libertad de todos los hombres con las desigualdades sociales cada vez más profundas. El naturalismo científico que se desarrolló en el siglo XIX proporcionó a estos fenómenos contradictorios una base pseudocientífica en doctrinas tales como el darwinismo social, el spencerismo, el lamarckismo y la eugenesia, que pudieron ser útiles para disfrazar las raíces socio-económicas de la desigualdad atribuyéndolas a las leyes de la naturaleza<sup>40</sup>.

Luego, ¿por qué en una sociedad "meritocrática" de individuos autónomos, la naturalización de la condición y la desigualdad social –podría argumentar que el racismo moderno es un importante ejemplo de esto– juega un rol tan central y contradictorio al sustentar la desigualdad de clases? En el siglo XIX, la burguesía ya no podía justificar sus propios privilegios puramente en términos de una ética de abstinencia y esfuerzo, ya que estas virtudes no interesaban para el éxito de la propia burguesía. El resultado fue un tipo de elitismo

<sup>40</sup> R. Young, "The historiographic and ideological contexts of the nineteenth century debate on man's place in nature", M. Teich, y R. Young (eds), *Changing Perspectives in the History of Science*, Kluwer, Boston, 1973; A. Leeds, "Darwinism and 'Darwinian' evolutionism in the study of society and culture", T. F. Glick, (ed), *The Comparative Reception of Darwinism*, University of Texas Press, 1972; R. Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*, Beacon Press, Boston, 1955; V. Stolcke, "New reproductive technologies: The old quest for fatherhood", *Reproductive and Genetic Engineering* 1 (1), 1988 y 1989.

socio-político basado en teorías de superioridad de razas<sup>41</sup>. En un tiempo de crecientes tensiones políticas, también podrían mantener el lugar en que están tales doctrinas de superioridad de raza, sobre todo, al implicar que la inferioridad era igualmente innata a las masas empobrecidas.

Si el racismo moderno puede explicarse en los términos que he esbozado líneas arriba, no puedo creer que haya una diferencia cualitativa entre la variedad del siglo XIX y lo que algunos autores han denominado el "nuevo racismo" que levantó su repugnante cabeza en las recientes décadas<sup>42</sup>. En esencia, ambas son elaboraciones ideológicas generadas por las contradicciones inherentes a la sociedad capitalista entre un ética de igualdad de oportunidades para todos, y la desigualdad y dominación económica existente tanto a nivel nacional como internacional.

Desde los años sesenta, en los Estados Unidos, así como en Europa, la violencia y los conflictos raciales han ocurrido con creciente frecuencia. En países como la República Federal Alemana, Francia y también en España e Italia se puede detectar más formas subterráneas de prejuicio y discriminación racial frente a los inmigrantes llamados no-europeos<sup>43</sup>. Y nuevamente han

<sup>41</sup> E. Hobsbawm, *The Age of Capital*, Weidenfeld y Nicolson, Londres, 1975.

<sup>42</sup> Centro para Estudios Culturales Contemporáneos, *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain*, Hutchinson, Londres, 1982.

<sup>43</sup> C. Husband, *op. cit.*, 1982; P. B. Rich, *The long Victorian sunset: ... op. cit.*; M. Banton, "Science, law and politics in the study of racial relations", Presidential Address to the Royal Anthropological Institute, 28 de junio de 1989; J. Solomos, *Black Youth, Racism and the State: The Politics of Ideology and Policy*, Cambridge University Press, 1988; Centro para Estudios..., *op. cit.*; E. J. B. Rose, *Colour and Citizenship: A Report on British Race Relations*, Oxford University Press, 1969; R. Jenkins y J. Solomos, *Racism and Equal Opportunity Policies in the 1980*, Cambridge University Press, 1987; J. Rex y D. Mason (eds), *op. cit.*; así como el estudio reciente sobre relaciones de razas en los Estados Unidos, planteado por Stanford.

resurgido teorías sobre la raza, por ejemplo en el polémico artículo de Jensen<sup>44</sup> dedicado a demostrar la inferioridad mental innata de los negros, que apareció precisamente cuando en Estados Unidos los negros se estaban movilizando para exigir igualdad de derechos.

Algunos políticos y académicos europeos ven en el surgimiento continental de un sentimiento anti-inmigrante, más que racismo, una expresión de xenofobia, es decir, una comprensible hostilidad contra los extranjeros. Como lo señala recientemente Touraine, "El auge de la xenofobia –que no es lo mismo que racismo, del cual se ha desprendido, ya que lo que aquí se cuestiona es una cultura más que una raza– forma parte de un conjunto de movimientos de opinión diferentes y por momentos incluso opuestos que son, pese a todo, de la misma naturaleza"<sup>45</sup>. Esta distinción es discutible. Como lo he señalado líneas arriba, una característica del racismo es la naturalización de las diferencias putativas raciales y/o culturales con el fin de justificar la exclusión y la discriminación. Interpretar el sentimiento europeo anti-inmigrante como xenofobia significa minimizar el problema disfrazando su contenido racista perverso. En efecto, esto no es diferente de la propaganda racista británica que atribuía las tensiones sociales generadas por la creciente presencia de gente de las ex-colonias, a culturas "ajenas" a la inmigración más que a la "raza". En los años setenta el parlamentario conservador británico Stanbrook proporcionó un ejemplo revelador de esta tergiversación: "No vayamos por las ramas. El inmigrante de color tiene una cultura diferente, una religión diferente y una lengua diferente. Esto es lo que crea el problema. No se trata simplemente de raza". Y luego añadió "Creo que la

<sup>44</sup> A. R. Jensen "How much can we boost IQ and scholastic achievement?", *Harvard Educational Review* 33, 1969.

<sup>45</sup> A. Touraine, "Análisis de la Xenofobia", en *El País*, 12 de junio de 1990. Subrayado por mí.

preferencia por la propia raza es tan *natural* como la preferencia por la propia familia<sup>46</sup>.

Las circunstancias históricas concretas bajo las cuales la política adquiere matices abiertamente racistas, los grupos sociales que son discriminados racialmente, y la severidad de sus consecuencias, pueden ser distintos. Pero existe un elemento subyacente común. El racismo siempre está latente y se hace patente en tiempos de polarización socio-económica y política para legitimar la desigualdad socio-económica. Por otro lado incluso, precisamente a causa de la ética de igualdad de oportunidades, se puede desafiar a la discriminación racial.

Ahora, ¿qué tiene que hacer esta naturalización de desigualdad social con la estructuración de los géneros en la sociedad de clases? Como lo he señalado en otros trabajos<sup>47</sup>, estas doctrinas de desigualdad basada en la biología han servido para consolidar la noción de la familia genética interpretada como la célula básica, natural y por tanto universal de la sociedad. Ha reforzado una noción de paternidad que descansa en un vínculo biológico individualizado: la relación padre-hijo como un "lazo de sangre". El conocido proverbio inglés de que "la sangre es más densa que el agua" revela claramente la distinción esencial que establecemos entre el parentesco y las relaciones basadas en la afinidad personal. Un resultado de ello es el fuerte deseo, especialmente en los hombres, de inmortalizarse perpetuando sus genes a través de generaciones y, correlativamente, la imagen de las mujeres basada en su biología destinada principalmente a la maternidad y la vida doméstica al servicio del varón. Entonces, en la medida en que la posición social expresa un atributo biológico, la endogamia es crucial para que la clase

<sup>46</sup> I. Stanbrook, *Hansard*, p. 1409, citado en E. Lawrence, *op. cit.*, p. 82.

<sup>47</sup> V. Stolcke, *op. cit.*

proteja su preeminencia social. Las clases más bajas no pueden hacerlo, por otro lado, por defecto de sí mismas. Una forma muy conocida de lograr la reproducción endogámica es a través del control de la sexualidad de las mujeres por parte de los hombres. Este control se tradujo en la necesidad de las mujeres de la protección de los varones y, por tanto, en su dependencia de éstos. Se requiere el control de las mujeres, precisamente porque se estima que ellas juegan el rol principal en la reproducción social.

Todo esto puede sonar muy victoriano. Puede argumentarse que, aunque la sociedad de clases no ha cambiado en una forma fundamental, la revolución sexual y el control de la natalidad han dado al traste con toda esa maraña de restricciones sexuales y, sobre todo, que de todas maneras la familia nuclear monógama tradicional está haciéndose pedazos. Esto es verdad en cierta medida. En efecto, ha ocurrido un cambio de significado, que afecta la forma en que se vislumbra la imagen de las mujeres. En una sociedad crecientemente competitiva, fragmentada por la división social del trabajo en un sinnúmero de funciones ordenadas jerárquicamente, la realización y la función individual son crecientemente pensadas para decidir la posición social de una persona en función de la exclusión de otros criterios como el origen familiar. Sin embargo, en contradicción con el valor atribuido a la realización individual, el lugar de una persona en la división social del trabajo también se atribuye a la capacidad natural. Como reveladoramente señalaba Durkheim hace casi un siglo: "la única causa que determina la manera en la cual se divide el trabajo es, por tanto, la diversidad de talentos... el trabajo se divide espontáneamente (y genera solidaridad más que conflicto), sólo si la sociedad se constituye de tal manera que las desigualdades sociales expresen exactamente las desigualdades naturales"<sup>48</sup>. Las diferencias de sexo

<sup>48</sup> E. Durkheim, *The Division of Labour in Society*, The Free Press, Nueva York, 1964, p. 378.

han adquirido un significado singular como una de las fuentes naturales de la diferenciación social. En el siglo XIX, durante el proceso formativo de la sociedad de clases, se asignaba a las mujeres el rol instrumental de mediación entre la puridad concebida biológicamente, y la preeminencia social. En un nuevo viraje del círculo naturalista, en la sociedad industrial avanzada se tiende a definir a la mujer por sus características sexuales, primero y ante todo como madre, como "el otro" esencial inconmensurable y biológico del hombre. Pero debido a la importancia atribuida también a la realización, ahora se considera a las mujeres como inferiores y dependientes de los hombres, debido a su supuesta función "natural" como madres, lo que les impide competir con ellos en términos de igualdad.

La reciente alarma sobre la disminución de las tasas de natalidad en algunos países europeos, y el natalismo que este interés ha fomentado, es sólo un ejemplo más de racismo que refuerza el rol maternal de las mujeres. Si la caída de las tasas de natalidad, estuviera en efecto amenazando al llamado estado de bienestar, como argumentan algunos políticos conservadores de estos países, de seguro una solución sería abrir sus fronteras a los millones de pobres del Tercer Mundo; pero sucede que, por lo general, éstos son "no blancos".

Resumiré brevemente mi argumento. No estoy sugiriendo que las relaciones de género sean un epifenómeno de los procesos macro-sociales. Por el contrario, he intentado desenmarañar la forma compleja en la cual género, clase y "raza" se entrecruzan en la reproducción de la sociedad de clases como consecuencia de las contradicciones inherentes a ella. La naturalización de las desigualdades sociales es una dimensión ideológico-política fundamental de la sociedad de clases. Es esto lo que arraiga a las relaciones de género en las diferencias de sexo y a la etnicidad en la "raza". Las diversas experiencias de opresión de las mujeres, dependiendo de su clase y/o raza, son un

resultado de esto. Pero esta "naturalización" no se mantiene impune precisamente porque la noción del individuo autónomo es uno de sus elementos constitutivos.

(Traducción: Maruja Martínez)

# DEBATE



# CRISTIANOS Y MUSULMANES

## El imaginario colonial del descubrimiento de América

Nelson Manrique

### INTRODUCCION

DESDE HACE quinientos años viene desarrollándose una apasionada polémica en torno a la caracterización de la empresa conquistadora hispana iniciada con la llegada de Colón a la isla de Guanahaní, el 12 de octubre de 1492. Gloriosa empresa, evangélica y civilizatoria para unos; expedición depredadora, rapaz y genocida para otros; es imposible pretender objetividad frente al tema, más aún para quienes, como el autor, tienen en sus venas sangre de los verdugos y las víctimas. No es de sorprender que 1992 se haya convertido, de una parte, en el año de los eufemismos: "encuentro de dos mundos", "partida de los judíos de España"; y de la otra, de las calificaciones inapelables: "destrucción de las culturas americanas", "genocidio de un continente". En realidad, no haya nada que agregar a lo ya escrito partiendo de cualquiera de las dos posiciones esbozadas.

Pero quizá pudiera intentarse una aproximación más provechosa intentando explorar las mentalidades de sus protagonistas. Esta tarea ha sido abordada por Tzevetan Todorov desde su formación de semiótico en un hermoso texto que ha ganado un merecido reco-

nocimiento<sup>1</sup>. Su aproximación, sin embargo, parte de un supuesto que merecería ser discutido: que los conquistadores que arribaron al Nuevo Mundo eran portadores de la racionalidad occidental en la misma medida en que podrían serlo los demás pobladores del continente europeo. Me propongo discutir este supuesto a partir de una revisión de la historia española previa al "descubrimiento de América", partiendo de una constatación sin duda chocante: la de la manifiesta contradicción entre la moral de los españoles en su patria –sujetos por una religiosidad cuya ortodoxia era vigilada por el Santo Oficio, la noción de la "honra", tan peculiar de los pueblos mediterráneos y el control social de sociedades escasamente urbanizadas– y aquella puesta de manifiesto apenas después de la llegada de Colón y sus compañeros a América.

Una fuente privilegiada para acercarse a este problema es la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, de Bartolomé de las Casas. Ella constituye una enumeración escalofriante de masacres, matanzas, destrucción, exterminio, genocidio de poblaciones íntegras. Es una requisitoria terrible contra la colonización. Hablando, por ejemplo, de lo sucedido en la isla Española, es decir el territorio de los actuales países de Haití y Santo Domingo, Bartolomé de las Casas dice:

"Entraban a los pueblos, ni dejaban niños ni viejos, ni mujeres preñadas ni paridas que no desbarrigaban e hacían pedazos, como si dieran en unos corderos metidos en sus apriscos. Hacían apuestas sobre quién de una cuchillada abría el hombre por medio, o le cortaba la cabeza de un piquete o le descubría las entrañas. Tomaban las criaturas de las tetas de las madres, por las piernas, y daban de cabeza con ellas en las peñas (...) Hacían unas horcas largas,

<sup>1</sup> Tzvetan Todorov, *La conquista de América. La cuestión del otro*, Siglo XXI Editores, México 1987.

que juntasen casi los pies a la tierra, e de trece en trece, a honor y reverencia de Nuestro Redemptor e de los doce apóstoles, poniéndoles leña e fuego los quemaban vivos. Otros, ataban o liaban todo el cuerpo de paja seca pegándoles fuego así los quemaban (...) Una vez vide cinco principales y señores (y aún pienso que había dos o tres pares de parrillas donde quemaban otros), y porque daban muy grandes gritos y daban pena al capitán o le impedían el sueño, mandó que los ahogasen, y el alguacil, que era peor que verdugo que los quemaba (y Sevilla), no quiso ahogallos, antes les metió con sus manos palos en las bocas para que no sonasen y atizóles el fuego hasta que se asaron despacio como él quería. Yo vide todas las cosas arriba dichas y muchas otras infinitas”<sup>2</sup>.

No vale la pena seguir enumerando los ejemplos de vesanía y crueldad que marcaron la relación establecida con la conquista. Trataremos más bien de reflexionar en torno a la explicación del contraste entre este comportamiento, en el cual todos los frenos morales se han roto, y aquél de los conquistadores en su lugar de origen, donde probablemente fueron cristianos pia-dosos, amantes padres y esposos, que no hubieran concebido llegar un día a perpetrar semejantes atrocidades. Nuestra tesis es que las contradicciones que posibilitaron tales reacciones frente a la población nativa americana se crearon durante los siglos anteriores a la llegada a América, particularmente en el período crítico comprendido entre los siglos XIII y XIV, cuando se vivió en la Península Ibérica fuertes tensiones religiosas, étnicas y raciales, que, bajo la bandera de la unificación nacional y un espíritu de cruzada que

<sup>2</sup> Bartolomé De las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, SARPE, Madrid 1985, pp. 42-43.

compartían como común denominador un catolicismo profundamente intolerante, construyeron una manera de pensar al "otro" que admitía la existencia de contrastes en los comportamientos tan extremos como los señalados. Nuestro hilo conductor será la construcción de un particular tipo de racismo en la Península Ibérica, ciertamente diferente al creado en otras latitudes.

## CONOCER

Vespucio, el navegante italiano que legaría su nombre al continente descubierto por Cristóbal Colón, viajó por primera vez al Nuevo Mundo en una expedición realizada en 1499. Como otros descubridores ilustrados, también él tomó apuntes, para explicar a sus contemporáneos europeos las maravillas que habían encontrado allende el Mar de las Tinieblas. Su carta más famosa, cuyo destinatario ha sido identificado por los especialistas como Piero Soderini, gonfalonero perpetuo de Florencia, fue enviada desde Lisboa, el 4 de marzo de 1504. En ella se consignan numerosos datos de carácter geográfico, anotaciones marineras, apuntes acerca de las gentes que iban conociendo y sobre las especies animales y vegetales desconocidas en Europa. A esta carta pertenece la descripción de un animal radicalmente desconocido en Europa:

*"... parecía una serpiente, salvo que no tenía alas, y de aspecto tan feo que nos maravillamos mucho de su deformidad, tenían tan fiero aspecto que ninguno de nosotros se atrevía a tocarlas, pensando que eran venenosas; son del tamaño de un cabrito y de braza y media de longitud; tienen los pies largos y gruesos y armados de fuertes uñas; el hocico y la cara la tienen de serpiente y de la nariz les sale una cresta como una sierra, que les pasa por el medio del lomo hasta la punta de la cola; en*

conclusión juzgamos que eran serpientes venenosas y se las comen”<sup>3</sup>.

Hoy no es difícil adivinar que la “serpiente” descrita era una iguana. Hay, sin embargo, un detalle muy llamativo: que esta extraña serpiente “no tenía alas”. Esta ausencia impedía equipararla con un animal ampliamente conocido por los europeos de fines de la Edad Media, cuya imagen ocupaba un lugar privilegiado en la iconografía religiosa medieval como encarnación de las fuerzas infernales: el mítico dragón. El dragón, con la cabeza aplastada bajo los pies de la Virgen o derrotado por San Jorge, era un ser no por mitológico e inexistente menos real para la imaginación de los hombres del medioevo europeo; tanto como podían serlo los animales con los cuales compartían su existencia cotidiana.

Es interesante reflexionar sobre la estrategia cognoscitiva y comunicativa de Vespucio frente a una realidad radicalmente nueva. Para comprender la naturaleza de un animal tan extraño como la iguana recurre a compararla con un animal “conocido” en su civilización. No importa que el animal utilizado para la comparación exista realmente o tenga una entidad puramente imaginaria. Basta con que sus atributos estén definidos socialmente: esto garantiza no sólo “conocer” la nueva realidad sino transmitirla. Puesto que el dragón es un ser sobre cuyos atributos existe acuerdo, los lectores de Vespucio –que fueron muchos– podían compartir con él su descubrimiento.

¿Hasta qué punto la estrategia simbólica de Vespucio es singular? En realidad, se trata de un procedimiento universal. Cuando nos enfrentamos con algo radicalmente nuevo, siempre solemos recurrir a lo previamente conocido para entenderlo, y para

<sup>3</sup> Américo Vespucio, *El nuevo mundo. Viaje y documentos completos*, Ed. Akal S. A., Madrid, 1985, pp. 85-86.

describirlo. Solamente después de un período será posible construir las categorías acordes con la nueva realidad. Conocemos pues lo nuevo recurriendo a nuestros logros culturales previamente adquiridos. Y para que esta operación mental funcione no importa en absoluto que aquello previamente "conocido" tenga existencia real o sea un fruto de la imaginación. Basta con que socialmente se crea en su existencia para que sirva plenamente para establecer conexiones de sentido.

Lo mismo debió suceder cuando los españoles entraron en contacto con el hombre americano. Este era también un descubrimiento radicalmente nuevo. No se imaginaba la existencia de esta parte del mundo y de sus hombres. Era necesario explicar su aspecto, su cultura, su forma de vestir —o, durante la primera fase del descubrimiento, su ausencia de vestimenta—, sus costumbres, y debió echarse a mano al conjunto de categorías mentales que formaban parte del horizonte mental de la época.

En las descripciones que Colón hace en sus Diarios sobre su encuentro con los nativos americanos, explica que ellos utilizan *azagayas* (se refiere a dardos o venablos arrojadizos), navegan en *almadías* (que son canoas), reciben o dan en intercambio por las chucherías que les entregan *alfaqueques* (que son ágatas de color rojo). Las chozas que habitan son descritas como *alfaneques* (que vienen a ser tiendas de campaña). Todos estos términos son árabes. Cuando en su tercer viaje Colón describe ciertos "pañezuelos" (es el término que él utiliza) primorosamente bordados y tenidos, que los indios llevan para intercambiar, él habla de *almaizares*, que es el término con el cual se conocía el tocado con el que los moros de Granada se cubrían la cabeza.

Una visión semejante de lo americano persistía cuarenta años después, en los inicios de la conquista del Perú. Las embarcaciones de Pizarro están frente a Tumbes y sus hombres dudan en desembarcar, Pedro de Candia desciende y describe después a los nativos diciendo que usan turbantes. Se refiere así al *llautu*,

un tipo de gorro indígena que servía para distinguir a los grupos étnicos andinos entre sí. Sus llamas las describe como dromedarios. Y su idioma le suena como *algarabía*. En una primera acepción “*algarabía*” significa lengua árabe, en la segunda es “la gritería confusa de varias personas que hablan a un tiempo”<sup>4</sup>. Pero remitiéndonos históricamente hacia atrás, al siglo XII o el XIII, “*algarabía*”, —que también es una palabra de origen árabe—, designaba entonces a una lengua extensamente utilizada en la península ibérica por los *mozárabes* —es decir, los cristianos que habitaban en territorios convertidos al islamismo. Este idioma estaba constituido por una combinación del árabe con distintas lenguas romances peninsulares, principalmente el castellano. Ello dejaría huellas indelebles: basta revisar un diccionario de la lengua castellana para ver hasta qué punto el idioma se constituyó asumiendo un muy amplio léxico de palabras de origen árabe.

Las costumbres instituidas por los conquistadores nos remiten también continuamente a un sustrato cultural musulmán. Los primeros españoles que ocupan Paraguay, para gran escándalo de los predicadores, practican la poligamia: los más ricos entre ellos tienen hasta sesenta concubinas indígenas, mientras que los más pobres se conforman apenas con cuatro. ¿Cómo extrañarse que a esa maravillosa tierra la denominen “el Paraíso de Mahoma”? No debe pues extrañar que después de la primera fase del descubrimiento, que estuvo caracterizada por el encuentro de poblaciones pre-agrícolas, con un desarrollo de su cultura material elemental (se trataba de recolectores, muchos de ellos andando, según la descripción de Vespucio, “como su madre los puso en el mundo”, o “sin cubrir vergüenza alguna”, como los expresa otra fórmula de la época), en la segunda fase, cuando se descubren las grandes civilizaciones

<sup>4</sup> Ya es de por si sintomático que la Real Academia de la Lengua equipare la lengua árabe con un hablar confuso, ininteligible.

americanas, los templos indígenas sean descritos como *mezquitas*, sus sacerdotes como *alfaquíes*, y que algunos cronistas de Indias califiquen a los indios americanos como *alárabes*, como es el caso de Baltazar de Obrégón<sup>5</sup>. Lo que, adelantémoslo, plantea como un problema capital cuál es la visión que tienen de los árabes los españoles de fines del siglo XV.

Los ejemplos podrían multiplicarse indefinidamente. Las categorías mentales de los conquistadores están pues profundamente permeadas por el contacto cultural con los musulmanes y, a un nivel menos evidente pero igualmente importante, con los judíos. Lo cual no tiene por qué extrañar, puesto que amplios territorios de la Península Ibérica fueron habitados por estos últimos posiblemente desde el siglo II de nuestra era (si su idioma no dejó una huella equivalente a la que imprimió el árabe el castellano fue porque ellos se asimilaron lingüísticamente a su nueva patria) y los musulmanes ocuparon casi toda la Península desde inicios del siglo VIII; más precisamente, desde que las tropas de Tarik, provenientes del África del Norte, cruzaron el estrecho de Gibraltar el año 711 y en apenas tres años aplastaron la resistencia de los visigodos, instalándose como los nuevos señores de la antigua Hispania romana, iniciando una era de coexistencia entre las tres culturas más importantes del mundo medieval, que se prolongaría durante los ocho siglos siguientes.

Para pensar la relación que con el descubrimiento se establecería entre los españoles y los americanos, lo más importante, sin embargo, no es constatar simplemente que España estuvo sometida a la influencia de otras civilizaciones durante los siglos anteriores. *Lo decisivo es comprender la naturaleza de la relación establecida con ellas, y la forma cómo ésta marcó la construcción de las categorías mentales que los*

<sup>5</sup> Arturo Warman, *La danza de moros y cristianos*, Fondo de Cultura Económica, México 1972, p. 70.

*navegantes llegados a América utilizarían para comprender el Nuevo Mundo.* Los ejemplos citados al inicio sirven para ilustrar una proposición que nos permitirá explorar algunos nuevos ángulos de la significación del choque cultural instaurado por el descubrimiento y la colonización –ya que ésta última es históricamente inseparable de la primera– de América, en 1492. Propongo que en buena medida el hombre americano fue pensado a partir de, en relación con, estos “otros”, de distinto color de piel, distinto idioma, distintas creencias, diferentes costumbres, diferente religión, diferente vestimenta, con los que España coexistió, convivió y luchó a lo largo de ocho siglos: musulmanes y judíos. Estas experiencias prepararon en alto grado el mundo mental, las categorías cognitivas a través de las cuales los aventureros que llegaron con Colón pensarían a este nuevo “otro” que encontraron más allá del Mar de las Tinieblas (es decir el Océano Atlántico), al desembarcar en Guanahaní.

Para pensar la significación del descubrimiento habitualmente se ha puesto el acento en el estudio de la influencia europea sobre España. Pero esta opción parte de ciertos supuestos que merecen discutirse: por una parte, que la prolongada ocupación musulmana no tuvo una significativa importancia para la definición de la personalidad histórica de España y, por otra parte, que España, a fines del siglo XV, constituía simplemente algo así como una avanzada de la cultura europea. Pero, antes de suscribir tales supuestos es necesario prestar atención a la historia interior española para entender mejor qué era la España del descubrimiento<sup>6</sup>. Me pro-

<sup>6</sup> No quiero decir que no se haya estudiado la historia española del periodo; al contrario. Los libros dedicados a la vida de los musulmanes, judíos y cristianos en la Península Ibérica durante esta época son muchos. Pero, por razones que vale la pena pensar, se ha prestado muy escasa atención a la relación entre esta historia anteriormente vivida y la forma cómo se vivió, en la aventura objetiva y en la subjetividad de sus protagonistas, el descubrimiento de América.

pongo abordar esta cuestión a partir de la reconstrucción de la relación entre los cristianos y los musulmanes antes del descubrimiento de América. Aunque desde el punto de vista histórico la relación con los judíos es tan importante como la anterior, dejaremos para otra ocasión el tratamiento de este tema.

### LA HISTORIA OFICIAL

Toda historia se construye en un diálogo entre el presente y el pasado. La revisión de los libros de historia a lo largo de algunos siglos muestra hasta qué punto el pasado cambia continuamente. Asumimos que existe un "pasado objetivo", que debe haber sucedido de una manera unívoca. Pero la manera en que cada época se acerca a este pasado está marcada por sus preguntas particulares, por sus necesidades específicas, por su horizonte mental, por sus contradicciones sociales y por sus demandas políticas inmediatas.

Toda sociedad suele construir una visión de su pasado histórico, como una manera de definir su identidad. Nuestras raíces son, en buena medida, parte consustancial de lo que somos, o, más genéricamente, cómo nos perciben y cómo nos autopercibimos. Allí donde el desarrollo social ha llegado al estadio del desarrollo de las estructuras estatales, éstas cumplen la función de fijar esta "tradición nacional" en forma de una historia patria, la historia oficial, y de difundirla a través de los mecanismos que Althusser denominara los aparatos ideológicos de estado: la escuela, los medios de comunicación, las estructuras secundarias de socialización, etc. Naturalmente, la historia oficial no es realmente fija e inmutable, puesto que la sociedad a cuya cohesión contribuye no lo es, y que también el Estado muda su naturaleza casi en la misma medida en que la sociedad lo hace. La historia oficial, por otra parte, no está desprovista de tensiones y contradicciones, a pesar de que sus artífices pretenden eliminar todo rasgo

de ambigüedad en su formulación. Puesto que el Estado no está al margen de los conflictos sociales sino, por el contrario, es un espacio privilegiado para su despliegue, tales conflictos se expresan también en las formulaciones ideológicas que tal Estado consagra y pretende imponer a sus ciudadanos.

Estos temas han sido objeto de amplia discusión en el Perú durante las dos últimas décadas, seguramente no por accidente en el mismo período cuando el Estado Oligárgico instaurado el siglo pasado entraña en su crisis terminal. Se ha cuestionado, asimismo, el contenido de la historia patria, en lo referente a nuestra herencia andina, en una polémica que está lejos de haber concluido. Es sorprendente, por eso, que no hayamos prestado mayor atención a la historia oficial de España, limitándonos a asumir como un dato de la realidad sus contenidos, como algo que no necesita comprobarse, evidente de por sí, o sin mayor importancia, desde el punto de vista de la comprensión de nuestra propia identidad. Esto resulta aún más sorprendente si se considera que, con la inevitable excepción de los grupos más cerradamente indigenistas, la generalidad de quienes han reflexionado sobre lo andino contemporáneo coinciden en señalar que éste es hoy ininteligible si no se considera como una parte consustancial a su naturaleza una múltiple herencia cultural hispánica. La historia oficial española es pues un dossier que merece reabrirse, para cualquier discusión sobre la identidad de Latinoamérica.

#### EL TEMA DE LA "RECONQUISTA"

Un tópico fundamental de la historia oficial española es el de la Reconquista como la gesta de la recuperación de la patria perdida. La visión de la historia que la sostiene parte del supuesto de que al momento de la invasión musulmana España existía y debía encontrarse su

origen en la conversión de los visigodos al catolicismo. Tal es la posición sostenida por Claudio Sánchez Albornoz, un gran historiador español. El territorio de España fue invadido y ocupado sucesivamente por grupos humanos portadores de muy diversas civilizaciones. Los romanos la dominaron durante un período; los bizantinos controlaron la parte sur de la Península durante varios siglos; posteriormente a la caída del Imperio Romano la ocuparon un conjunto de grupos denominados bárbaros: vándalos, suevos, alanos, y visigodos. Para Sánchez Albornoz, y esto ha sido recogido como parte de la historia oficial española, la historia de España comienza con la conversión de los visigodos al catolicismo. Inicialmente los visigodos eran cristianos arrianos. Arrio fue un sacerdote egipcio cuya doctrina, que negaba la naturaleza divina de Cristo, fue definida como una herejía por la iglesia romana.

Según esta visión España ya existía pues el año 711 cuando Tarik y sus tropas musulmanas cruzaron el estrecho de Gibraltar. España fue perdida por los españoles y los ocho siglos posteriores ellos lucharon incansablemente por recuperar su país arrebatado. A este proceso se le dio el nombre de "la Reconquista". Según la historia oficial, se perdió el grueso de España, caída bajo la dominación árabe, pero quedó un reducto cristiano-español, visigodo o visigótico, en el norte de España, en Asturias, en la región cantábrica. Pelayo, heredero de los visigodos, habría sido elegido rey por los astures y fue quien emprendió la heroica lucha por recuperar España, la patria perdida.

Barbero y Vigil, dos historiadores españoles, han cuestionado radicalmente esta posición. Lo que sus estudios muestran, remitiéndose a las evidencias arqueológicas y cotejando sus resultados con la información contenida en las crónicas, es historia muy diferente. Ellos sostienen que los astures mostraron siempre una muy larga tradición de lucha por su autonomía. Combatieron primero contra los romanos

cuando éstos intentaron instalarse en sus dominios; continuaron luego la lucha contra los grupos bárbaros que invadieron la Península y luego prosiguieron guerreando igualmente contra los visigodos. Cuando éstos fueron sustituidos por los musulmanes, los astures no hicieron mas que continuar su multisecular tradición de resistencia; ayer contra los romanos y los visigodos, y ahora contra los musulmanes. Por lo tanto, la idea de que los astures fueron los sucesores del reino visigodo, manteniendo la continuidad de la matriz cultural visigótica —que, como vimos, es señalada por Sánchez Albornoz como el origen histórico de la nación española— es difícil de sostener. La resistencia en Asturias y la famosa batalla de la cueva de Covadonga (convertida siglos después por las crónicas cristianas en una epopeya, pero cuya importancia real es relativizada actualmente por los especialistas en la época, que piensan que se trató de una de las tantas disputas fronterizas que debieron producirse), fueron erigidos en los momentos fundadores de la identidad española.

La concepción de la Reconquista como una guerra de liberación nacional, y su idea derivada, de la existencia de una enemistad eterna entre los cristianos, luchando por recuperar su tierra perdida guerreando sin cuartel contra los musulmanes, tampoco se ajusta a la realidad histórica. En realidad, la invasión de la Península Ibérica por los musulmanes fue parte del proceso de expansión del Islam que se inició apenas siete décadas antes, el año 634, sólo dos años después de la muerte de Mahoma. El carácter expansivo de la nueva religión tiene su origen en la propia naturaleza de su doctrina. Parte de las obligaciones que debe cumplir un musulmán piadoso, es la de expandir las fronteras de dar al-Islam, la comunidad de los creyentes. Esta obligación religiosa es una gesta, una epopeya, consagrada en el mandato del yihad, la guerra santa contra los infieles, destinada a ganar nuevos territorios para el Islam.

El Islam se expande así desde su cuna de nacimiento, en la Península Arábiga, tanto hacia el norte, avanzando hasta amenazar a Europa por el flanco oriental; cuanto hacia el oriente, hasta llegar a los confines del Asia. Pero también se extiende hacia el Occidente, hasta llegar al litoral Atlántico, por la vía del norte del Africa. La expansión sobre España fue parte de este impulso, pero el mundo musulmán no fue nunca un mundo homogéneo. Apenas diez años después de la muerte de Mahoma se produjo la primera escisión entre los creyentes, originada en disensiones al interior de la propia familia del Profeta y, a lo largo de la historia del Islam, se sucederían otros cismas, semejantes a los que ha sufrido en su historia la iglesia cristiana, con un conjunto de contradicciones que inevitablemente se expresarían en la España musulmana.

Pero hay un segundo factor que debe tenerse en cuenta y es que en su fulminante expansión el Islam conquistó territorios poblados por grupos humanos sumamente diversos; de allí que no pueda establecerse una identidad entre la condición religiosa de musulmán (es decir creyente en el Islam) y la étnico-nacional de árabe (u originario de la Península Arábiga), salvo en los inicios y a lo más en el período temprano del desarrollo del Islam. De allí en adelante, el mundo musulmán sería profundamente plural y heterogéneo. Esta precisión es imprescindible para interpretar correctamente la ocupación de la Península Ibérica, que no fue obra exclusivamente de tropas árabes, sino de éstas acompañadas por múltiples grupos étnicos que avanzaron junto con las huestes de la media luna a medida que éstas iban ocupando el norte del Africa. La oleada musulmana que se abatió sobre la antigua Hispania estuvo conformada pues desde sus inicios por múltiples etnias diferenciadas entre sí (árabes, sirios, yemeníes, persas y múltiples grupos étnicos norafrocanos, que mantuvieron su identidad después de establecerse en la Península). Como veremos, los conflictos étnicos se agravarían aún más después, cuando los

bereberes norafricanos asumieran el poder en el-Andalús, que es el nombre con que los árabes designaron a la España musulmana<sup>7</sup>.

La entrada de los musulmanes en la antigua Hispania fue, en buena medida, favorecida por los propios visigodos, como consecuencia de los conflictos por el poder en el reino visigótico. La muerte del rey Witiza generó un conflicto dinástico y Akhila, uno de sus hijos, fue a refugiarse a Marruecos, el año 710, después de ser desposeído por Rodrigo, el duque de la Bética. Akhila buscó una alianza con los musulmanes que ocupaban las tierras situadas al otro lado del Estrecho de Gibraltar y un año después éstos invadieron la Península. Aquí la historia se entrecruza con la leyenda. El conde Julián, para algunos historiadores definitivamente un personaje histórico, para otros un personaje legendario, abrió las puertas a la invasión a las tropas de Tarik. La leyenda señala como su motivación la venganza, debida a la violación de su hija por el rey Rodrigo. El hecho histórico concreto es que los descendientes de Witiza llamaron a los musulmanes y éstos entraron en la Península Ibérica como aliados para participar en un conflicto entre reinos cristianos. Rodrigo, el último rey visigodo, fue derrotado en el primer choque, en la batalla de Guadalete, y en apenas tres años la Península Ibérica fue conquistada casi en su totalidad por los musulmanes. Apenas quedó sin ocupar la estrecha franja cantábrica situada en el extremo noroccidental de la Península. Esta sería erigida

<sup>7</sup> El papel de los bereberes en la conquista de al-Andalús fue muy importante. Según Henri Pirenne, los protagonistas principales de esta empresa fueron sobre todo estos recién convertidos, como consecuencia de la conquista de Marruecos por Musa ibn-Nusair y la imposición del Islam a las tribus bereberes. Un buen ejemplo de las contradicciones que acompañaron el avance del Islam es el hecho de que los bereberes cometieran apostasía doce veces a lo largo de siete décadas antes de su conversión definitiva. Véase Henri Pirenne, *Mahoma y Carlomagno*, Alianza Editorial S. A., Madrid 1985, p. 125.

por la historiografía oficial como la reserva nacional desde la cual los españoles reiniciaron la gesta de la recuperación de la patria arrebatada.

## LA EXPANSION MUSULMANA Y EL ESPLENDOR CULTURAL DE AL-ANDALUS

Como ha sucedido muchas otras veces en la historia de la humanidad, los aliados musulmanes terminaron convirtiéndose en los nuevos amos. No restauraron a la dinastía visigoda que aspiraba a recuperar el poder, sino que la reemplazaron, abriendo, con la ocupación de la antigua Hispania, una época de conflictiva coexistencia entre cristianos, judíos y musulmanes que se prolongaría durante los siguientes ocho siglos.

La entrada de los musulmanes facilitó enormemente la instalación de los judíos, sobre la fecha de cuya llegada existe una larga polémica. Sobre lo que existe consenso es que éstos gozaron de una situación excepcionalmente favorable en la España judía, a la que denominaron Sefarad. Mientras en el resto de la Europa medieval eran perseguidos, periódicamente masacrados en los pogroms y sometidos a múltiples formas de discriminación, en Sefarad gozaron de un ambiente de gran tolerancia cultural y religiosa que les permitió progresar material y espiritualmente en un grado que habría sido inimaginable en otros países de la Europa medieval. Sefarad se convirtió en la élite de la judeería internacional, tanto por las riquezas acumuladas por sus acaudalados mercaderes, financieros y cortesanos, cuanto por el esplendor cultural que animaron sus filósofos, talmudistas y científicos, particularmente los médicos. Quizás la figura que mejor encarna esta época dorada (o más bien su final, pues su vida coincidió con el final del califato de Córdoba y el período de oscura intolerancia instaurada por los fanáticos almorrávidos, musulmanes norafricanos venidos a auxiliar a los andalusíes amenazados por la expansión de los reinos cristianos del

Norte, que le obligó a vivir múltiples exilios) sea el cordobés Mosé be Maymón, conocido en el mundo cristiano como Maimónides, filósofo, teólogo, legislador y médico cuyo pensamiento tuvo una influencia muy grande en Alberto Magno y su discípulo Tomás de Aquino<sup>8</sup>.

El esplendor sefardi tiene directa relación con la forma de la expansión del Islam. Las dos formas que ésta asume son la sumisión voluntaria, y el yihad, la guerra santa. En el primer caso los pueblos amenazados renuncian a resistir y se establece un pacto por el cual los infieles se someten voluntariamente. La segunda supone exponerse a represalias terribles. Tal fue el caso, por ejemplo, de Toledo, cuyos habitantes fueron pasados a cuchillo, así que los musulmanes tomaron la ciudad. El terror fue un arma pródigamente utilizada allí donde, pasadas las primeras expediciones de pillaje y reconocimiento del terreno que precedían siempre a las de conquista propiamente dichas, las huestes del Islam se movilizaban al combate con la decisión de abrir el camino a la instalación de los colonos árabes. "La invasión árabe –afirma Emmanuel Dufourq– fue obra de tribus o fracciones de éstas que se desplazaban y que llegaron incluso a ir al combate en grupos, los hombres adelante y las familias detrás. Esto no ocurría, naturalmente, ni en las razzias ni en las incursiones de reconocimiento, pero sí en todas las auténticas expediciones de conquista"<sup>9</sup>.

La alternativa de optar por la no resistencia reportaba una serie de ventajas para los pueblos que

<sup>8</sup> Esta influencia puede parecer a primera vista sorprendente, pero no lo era para los filósofos medievales, que no concebían la existencia de tres escolásticas independientes-cristiana, musulmana y judía- sino una sola, unitaria y universal, desarrollada con sus propios instrumentos por las civilizaciones árabe-islámica y latino cristiana. Véase Miguel Cruz Hernández, "Maimónides pensador medieval", en *Maimónides y su época*, Ministerio de Cultura, Córdoba 1986.

<sup>9</sup> Emmanuel Dufourq, *La vida cotidiana de los árabes en la Europa medieval*, Ed. Temas de Hoy, Madrid 1990, p. 62.

decidían entregarse voluntariamente. Ciudades y zonas rurales podían mantenerse autónomas, rindiéndose y aviniéndose a pagar un tributo en dinero y productos agrícolas para conservar su independencia como "protegidos" del Islam. En España, Francia e Italia cristianos y judíos europeos sometidos por los árabes (a quienes se les otorgaba la condición de las "gentes del Libro" o *dimmies*, por compartir con los musulmanes la veneración por el Antiguo Testamento, y creer en los mismos profetas, aunque fueran creyentes equivocados al no aceptar a Mahoma como el último y más grande profeta), mantuvieron su libertad por largos períodos, ejerciendo su religión, su idioma y sus costumbres con escasas cortapisas, como la de practicar sus ritos en lugares cerrados, para no ofender a los creyentes con la visión de la cruz en público. Pero aún así, bajo determinadas condiciones, podían realizar hasta sus procesiones. En estos casos, su identidad cultural no se vio amenazada. Pero allí donde la dominación musulmana se prolongó por siglos, a lo largo de la vida de muchas generaciones, la presencia de los vencedores dejó una huella muy profunda sobre los vencidos. El abismo se fue erosionando y se abrió el camino para una arabización cultural, inicialmente insensible, pero que luego abarcó la adopción de la lengua, la vestimenta y las costumbres de los invasores, en parte por necesidad e interés, pero también por moda y asimilación a los patrones culturales socialmente prestigiosos. Es de considerar que durante esta época la cultura árabe estuvo muy por delante de las culturas europeas cristianas. El mundo árabe en su expansión asimiló y aprovechó la herencia cultural de los persas y la antigüedad clásica grecorromana, gracias al contacto con los griegos de Oriente, los bizantinos, que se consideraba con justicia los herederos del imperio romano. Que este título les era reconocido por los árabes se expresa en el apelativo con que los denominaban y que subsiste hasta hoy: los rum, evidente derivación de romanos. También fueron los árabes los

introductores de aportes culturales de primera magnitud del Oriente, particularmente de la China.

### MOZARABES Y MULADIES: LA ARABIZACION CULTURAL DE HISPANIA

Así aparecieron en al-Andalús los musta'rib o mozárabes, los cristianos arabizados: individuos religiosamente cristianos pero culturalmente árabes. El proceso de éstos se resolvía fácilmente cuando desembocaba en su conversión al Islam, situación que se dio con mucho más frecuencia de la que la historia oficial quisiera reconocer. Pero era complicado allí donde las poblaciones mozárabes optaban por mantener la fidelidad a sus creencias cristianas. Para los musulmanes más puros esta situación era causa de hondas preocupaciones, por la posibilidad que abría de confusiones. Porque la influencia en realidad corría en dos direcciones: pues también los cristianos influían en sus vecinos musulmanes, lo que era visto por los doctores del Islam como una fuente de degradación y degeneración de la doctrina del Profeta. Se abre así el capítulo de la sorda lucha contra la contaminación religiosa, que pasará por diversos avatares, al compás de las transformaciones que experimentaría la presencia árabe en la Península Ibérica.

La adopción del árabe por los pueblos conquistados tuvo su punto de partida en el desdén de los invasores hacia los idiomas de los dominados, que obligó a estos a aprender los rudimentos de la lengua del conquistador para comunicarse. Es particularmente entre los mozárabes poderosos donde esta asimilación se hacía necesaria, debido a la necesidad de mantener abiertos los canales con los funcionarios de las estructuras de poder de los ocupantes. Pero además entre los sectores acomodados jugaba un importante papel la curiosidad intelectual primero, y el deslumbramiento frente a la cultura árabe, después. A ello debe añadirse

la excelencia de la literatura árabe, que no podía dejar indiferentes a los mozárabes instruidos.

Sin embargo no siempre el proceso de arabización lingüística tiene carácter voluntario. En ocasiones es el propio poder el que asume la misión de impulsarlo compulsivamente, como sucedió en Córdoba a partir de 790, cuando las autoridades musulmanas decretaron la obligatoriedad de la enseñanza del árabe a los cristianos<sup>10</sup>. Pese a todo los indígenas siguen usando su propio idioma. El latín está en retirada y ganan espacio variedades de latín hispanizado: las lenguas *romance*, que darían origen a las lenguas modernas. Sin embargo, a pesar de que los indígenas cultos escriben perfectamente en árabe, siguen escribiéndose obras importantes en latín, gracias a la influencia de la iglesia católica. La biografía de San Eulogio, el autor del *Memoriale Sanctorum*, escrita hacia el año 850 por su amigo Alvaro contiene amargas lamentaciones acerca del descuido de las lenguas vernáculas y el avance inexorable del árabe: "Entre nosotros- afirma- no hay uno entre mil capaz de escribir una carta en la lengua de nuestros antepasados". Igualmente indignante le parece el entusiasmo de los mozárabes por la literatura, la poesía y los cuentos árabes: "Nos entregamos a ella con deleite, e incontables son cuantos de los nuestros componen versos árabes". Hay algunos aristócratas cristianos que se esmeran en componer "versos árabes más perfectos que los que escriben los propios musulmanes".

Alvaro lamenta también que los mozárabes se asimilen a la cultura musulmana en otra dimensión cultural, el vestido, si bien él mismo no se exime de la crítica que formula: "Vestimos a su manera, preferentemente con ropas de seda: como ellos, nos perfumamos y hacemos gala de opulencia con nuestras joyas y nuestros vestidos". San Eulogio se indigna también ante el hecho de que los cristianos de Córdoba "conozcan

<sup>10</sup> *Ibid.* pp. 155-156.

las leyes de la métrica árabe mejor que los propios infieles". Al mismo tiempo, gran parte de ellos ignora el latín<sup>11</sup>. La literatura mozárabe tiene un desarrollo brillante. Con frecuencia son los mozárabes quienes traducen las obras literarias latinas al árabe. "Cierta voluntad de proselitismo por parte de los cristianos, que resultará estéril, contribuye a acentuar esta tendencia a la arabización lingüística: en el siglo IX, el obispo andalusí Johannes Hispalensis traduce los Evangelios y redacta un comentario en árabe del Nuevo Testamento. Hacia 1050, se redacta en al-Andalús, en árabe, un tratado de derecho canónico. En el siglo XIII, un prelado deportado a Fez, el obispo Miguel, escribe a mano una copia de los Evangelios en árabe que es, de hecho, la transcripción de una traducción realizada doscientos años antes en España por un sacerdote mozárabe llamado Isaac, hijo de Velasco<sup>12</sup>.

Similar influencia se produce en la mutación de los antropónimos, que se cargan de términos árabes. ¿Hasta qué punto este proceso es el resultado de la opción voluntaria de quienes mudan sus nombres y apellidos visigóticos y latinos para adoptar los nombres árabes o de la imposición de nombres y sobrenombres por parte de los invasores, para quienes es más fácil llamar a los cristianos usando términos más familiares? El hecho es que a partir del siglo IX es corriente que los españoles y sicilianos añadan a sus patronímicos judíos o cristianos partículas árabes. Los traductores de los Evangelios Johannes Hispalensis y Miguel de Fez ya nombrados eran conocidos con los sobrenombres de Abu Said al-Matrán e Ibn Abd-l-Aziz, respectivamente. Un famoso obispo andalusí de Elvira-Illiberis, Recemundo, era conocido como Rabí Ibn Salid; el metropolitano Johannes de Toledo adoptó el nombre de Ubayd-Allah ibn Qasim y su tocayo de Córdoba el de Asbag ibn

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 157-161.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 257.

Abdallah. Similar proceso viven los seglares: "un conde cristiano del siglo IX se conoce por 'Rabi Ibn Teodulfo, lo que da a entender que de una generación a la siguiente los apelativos orientales han ido sustituyendo a la terminología cristiana de origen griego. Este proceso se acentúa en el siglo X, en el que, si un gran juez de los cristianos todavía se llama 'Hafs Ibn Alfaro', un conde mozárabe, en cambio, lleva por único apodo el de 'Abu Salid', del mismo modo que un prelado andalusí del siglo IX, al que sólo conocemos por 'Abd al-Malik'. Sin duda alguna, la misma evolución debió producirse entre las clases populares"<sup>13</sup>.

Como hemos visto, ya Alvaro se quejaba de la arabización de la vestimenta de los mozárabes. En al-Andalus los indígenas cristianos y judíos copian detalles esenciales de la vestimenta y el arreglo personal musulmán a partir del siglo IX. La moda –pues se trata exactamente de eso– se inicia entre la juventud mozárabe acomodada, "que imita a los hijos de los musulmanes adinerados y de peso". Una influencia semejante se percibe en la cocina, donde inclusive los cristianos renuncian al consumo del cerdo, como puede comprobar un enviado del rey de Germania Otón el Grande, que llega a Córdoba como embajador. Dufourq aclara el significado económico de esta opción: "el tabú que pesa sobre los cerdos es absoluto: si un cerdo cae en un silo de trigo y muere dentro, el grano se considera mancillado y, por consiguiente, no se puede consumir, comprar ni entregarse en concepto de impuesto a un musulmán. Por ello, los cristianos empiezan a abstenerse de criar cerdos"<sup>14</sup>.

También las residencias de los mozárabes ricos empiezan a asemejarse cada vez más a las mansiones árabes, decoradas con tapices y almohadones, sofás y cortinajes. Pero lo que más preocupa a los teólogos

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 160-161.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 161.

cristianos es la amenaza de corrupción que supone el "sensualismo corrupto" de los árabes. Para el arabista Francisco Javier Simonet éste causó estragos decisivos entre los cristianos, arrastrándoles "por la senda de la lubricidad y la lujuria", particularmente durante el reinado de Abd-l-Rahman II<sup>15</sup>. No debe perderse de vista el carácter profundamente represivo del cristianismo, que choca frontalmente con el hedonismo de la cultura árabe y la moral musulmana. La inversión sexual y el libertinaje son, particularmente, denigradas en las crónicas cristianas. Puede comprenderse la naturaleza del choque cultural allí planteado recordando los versos del gran poeta andalusí Ibn Jafaya:

"El efebo se levantó, para escanciar nuestras copas. Se puso a cantar:  
 Bajo sus ojos, en sus manos, sobre sus mejillas,  
 sobre sus labios,  
 Disfrutemos la dulzura de su vino que penetra!"<sup>16</sup>.

Estos conflictos se agravan en el caso de los amores homosexuales entre musulmanes y cristianos, en muchos casos entre amos y esclavos:

"... en vísperas de la reconquista de Málaga, en 1487, llega a esta ciudad un castellano que se dedica a la compra de esclavos cristianos. Adquiere, entre otros, a un muchacho casi púber que su amo no tiene inconveniente en ceder, pensando que el joven cristiano será feliz al volver a su país y reunirse con sus padres. Pero el muchacho se niega a abandonar a su amo musulmán porque lo ama; para no ser liberado, profesa la fe islámica, de suerte que la compra queda automáticamente anulada. Su amo, feliz

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 161-162.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 136.

de conservarlo, no se hace rogar para devolver al comprador el dinero de la venta. De este modo, los amantes –el hombre y el niño– disfrutarán de nuevo de la alegría de estar juntos”<sup>17</sup>.

Los cristianos libres que viven bajo la dominación islámica tienen derecho pues a mantener sus templos, su religión, sus costumbres, entre ellas la de beber vino, algo que es denigrado por el Islam, lo cual no quiere decir (como ya hemos visto) que los musulmanes no lo consuman, como sucede ante cualquier tipo de normatividad que prohíbe algo categóricamente. Pero, desprecian el consumo del alcohol y el consumo del cerdo por los cristianos. Esto es igualmente válido para los judíos, que gozan de una tolerancia semejante. Pero inclusive aquellos que están en condición de esclavos (ya sea por compra o por haber sido reducidos a esa condición como consecuencia de su derrota en el yihad) tienen derecho a conservar su religión de origen.

No debemos, sin embargo, idealizar esta coexistencia. En realidad la condición de las “gentes del Libro” (o *dimmies*), estaba marcada por una profunda inestabilidad: si no pagaban la capitación a la que estaban obligados podían ser condenados a esclavitud o muerte; había penas contra toda la comunidad por delitos personales. El daño inferido a un solo musulmán puede ser motivo para que la colectividad de *dimmies* en su conjunto pierda su situación de “protegida”. Las ofensas al Corán o a Mahoma (como blasfemar, exhibir una cruz o un cerdo) podían ocasionar penas brutales, etc. Por otra parte, el estatuto de las comunidades de *dimmies* era precario: la renovación de un pacto, cuando expiraba el anterior, sólo podía hacerse sobre bases más onerosas que las vigentes, pues es obligación de los creyentes (*mujaidines*, soldados del Islam) luchar por la expansión de dar al-Islam. Las guerras dinásticas y

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 152-153.

de clanes propician las razzias sobre tierras infieles y los vencedores con frecuencia no se sienten obligados a acatar los pactos firmados anteriormente por los clanes vencidos. Ejemplos de esta situación pueden citarse en la historia de Toledo, Zaragoza, Sicilia, Cerdeña, etc. Murcia constituye un ejemplo de cómo a través de avances sucesivos de los musulmanes, los *dimmies* pueden transitar desde la condición de tributarios independientes hasta la de habitantes de una provincia más de dar al-Islam<sup>18</sup>. Los musulmanes, por otra parte, con frecuencia utilizaron las jerarquías para romper las lealtades dentro del mundo cristiano. Si bien los *dimmies* tenían derecho a administrar su propia justicia en los conflictos surgidos entre ellos, el papel de árbitros de los conflictos en última instancia correspondía a los *qadies*, los especialistas en derecho coránico<sup>19</sup>.

### LA IGLESIA CATOLICA BAJO LA DOMINACION MUSULMANA

Era aún más difícil la situación para la iglesia cristiana. La invasión musulmana se produjo en un momento particularmente difícil, pues si bien los visigodos se convirtieron finalmente al catolicismo inicialmente fueron arrianos, que rechazaban el dogma de la Trinidad. Pero éste es precisamente el punto de mayor controversia entre cristianos y musulmanes, pues estos últimos consideran a los primeros como "politeístas", por defender la existencia de una divinidad que es una y trina. Sobre esa base surgieron diversas herejías tras la huella de Arrio y Nestorio (la influencia de éste último posiblemente se debe a la presencia bizantina en el sur de la Península). Una herejía que hizo graves

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 48-52.

<sup>19</sup> El derecho musulmán se organiza en torno al Corán —la verdad revelada— complementado por la Suna, que son los comentarios sobre el Corán que hacen los seguidores de Mahoma. Interpretando las actitudes, las palabras y los hechos del Profeta.

estragos es debida al obispo Elipando y asumió el nombre de adopcionismo. Ella trataba de tender un puente entre el rígido monoteísmo musulmán y la concepción trinitaria cristiana, afirmando que Cristo era efectivamente hijo de dios..., pero era su hijo adoptivo<sup>20</sup>. La condena de Roma y una vigorosa campaña por la afirmación de la ortodoxia católica lograron reducir sus estragos, pero la difusión de ésta y otras herejías antitrinitarias inevitablemente favorecían la difusión del Islam. Aunque sin duda había una marcada influencia del Islam en la generación de las nuevas herejías cristianas, debido a la mayor coherencia doctrinaria que éste podía exhibir en semejantes condiciones, la actitud de los musulmanes fue más bien de prescindencia, puesto que las conversiones masivas al Islam no eran convenientes, ya que reducían la población de infieles a los que se podía exigir el pago de los tributos. Ocurrió incluso la intervención de los musulmanes a favor del rito y la personalidad mozárabe, llegando a darse hasta el caso de la convocatoria de concilios por los musulmanes, con participación de las tres religiones<sup>21</sup>.

No es extraño, pues, que hubiera una gran zozobra entre los cristianos. Se dice que el abuelo de San Eulogio, al oír al almmédano llamando a los fieles a la oración exclamaba: "¡Oh, dios mío! ¿Por qué se oye la voz de tus enemigos?". San Eulogio a su vez rezaba una oración que expresa la angustia de una iglesia acorralada: "¡Libranos, Señor de la siniestra llamada del almmédano! ¡Libranos de ello ahora y siempre! ¡Humilla a todos aquellos que adoran la falsedad y se vanaglorian de simulacros!"<sup>22</sup>.

Por otra parte, la iglesia era también vulnerable debido a sus enfrentamientos por el poder, que llevaban hasta a recurrir a los musulmanes para dirimir los conflictos entre cristianos, inclusive en asuntos perti-

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 101. Cfr. *La Historia de Castilla*.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 93-94.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 104.

nentes a la iglesia, como era los nombramientos de prelados para las jurisdicciones eclesiásticas. En estas circunstancias, los monasterios actuaron como centros de resistencia, alimentando la devoción mozárabe con el culto de reliquias sacras y la promoción de peregrinaciones locales, que constituían en cierta forma una respuesta a las grandes peregrinaciones musulmanas a La Meca y las judías a Jerusalén. Surgiría así el culto que galvanizaría a toda España y que jugaría un rol crucial en la construcción de una conciencia nacional española: la veneración de los restos del apóstol Santiago, según la leyenda milagrosamente llegadas a playas hispanas y sepultadas en Compostela.

¿Hasta qué punto el mestizaje cultural entre cristianos y musulmanes fue acompañado del mestizaje biológico? Este fue sumamente extendido en las zonas que más tiempo permanecieron bajo la dominación islámica, como la región de la actual Andalucía, pero también se produjo en las otras regiones aunque en menor grado. Favorecía este proceso la relación que los árabes y los bereberes arabizados establecían entre la posesión de las mujeres y el poder:

"Al igual que (entre los árabes) es honroso el matrimonio endogámico, y puede llegar a ser una cuestión de honor impedir que una hija de la propia sangre se convierta en mujer de un extranjero, poseer una mujer originaria de otra tribu o -aún mejor- de una nación 'infiel' es una prueba de superioridad, al margen de que se haya obligado al padre a que cediera a su hija o de que se le haya arrebatado por la fuerza. Desde el punto de vista árabe, cuando más poderoso es un linaje menos mujeres da a hombres que no sean de la sangre de su tribu y más recibe del exterior"<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Ibid., pp. 68-69.

Esta atmósfera de compleja tolerancia permitiría convertir a al-Andalús en un faro de irradiación cultural de primer orden. Esta situación sería fortalecida con la declinación del califato abasida de Damasco, al que los andalusíes estaban sometidos como una provincia más de sus dominios. Al-Andalús se emancipa, surgiendo el califato independiente de Córdoba. Esta última ciudad, con sus 120,000 habitantes, el lujo de su corte que deslumbra a los diplomáticos europeos, su gran producción artesanal y manufacturera y la fuerza de sus comerciantes y financieros, se convierte en la más grande de Occidente y sin ninguna duda en su capital cultural. Gracias al trabajo de las escuelas de traductores de Córdoba (en las que trabajan conjuntamente árabes, cristianos y judíos) Europa recuperará a Platón, Aristóteles, Hipócrates y en general a los grandes pensadores de la antigüedad clásica. La influencia de su pensamiento, a través de Avicena y Averroes, sobre los teólogos medievales europeos es muy grande. El califato omeya de Córdoba representó el momento de mayor esplendor de al-Andalús, hasta el punto de que los andalusíes empiezan a ejercer una política imperialista sobre África del Norte. Pero con la crisis y final disolución del califato comenzará la decadencia. En el primer tercio del siglo XI el imperio omeya se disgrega y surgen hasta 32 reinos musulmanes independientes, conocidos como los taifas, algunos de los cuales son dirigidos por muladies, ex cristianos convertidos al Islam.

#### LA CRISIS DEL MUNDO ISLAMICO Y LA GRAN RECONQUISTA

Es sobre el telón de fondo de la crisis del poder islámico que en España se produce el avance de los reinos cristianos del Norte sobre los territorios de al-Andalús; la Reconquista. La tradición de tolerancia inaugurada por los árabes va a ser inicialmente continuada por los

príncipes cristianos, que para ejecutar su política de conquista requieren repoblar los territorios que van ganando. Los reyes de Castilla ostentan orgullosamente el título de "Reyes de Tres Religiones" y en sus dominios judíos y musulmanes tienen garantizados sus fueros, que consagran su derecho a ejercer su religión y sus costumbres. Particularmente bajo el reinado de Alfonso X, el Sabio, la ciudad de Toledo, la capital de su reino, se va a convertir en una digna sucesora de la tolerancia espiritual y el esplendor cultural de Córdoba. El papel de su escuela de traductores, conformada igualmente por sabios de las tres confesiones es muy importante para continuar la obra emprendida por los andalusíes.

Pero esta tradición de tolerancia religiosa no agrada a todos. Los miembros más sectarios de las iglesias en contacto presionan una y otra vez por cerrar el camino a los intercambios culturales. La familiaridad de los filósofos con los pensadores paganos de la antigüedad es vista, no sin razón, como una amenaza a la ortodoxia religiosa. De esta manera, se preparan las condiciones para la liquidación de esta tradición y su reemplazo por una violenta intolerancia, con una justificación de carácter religioso, pero que expresa problemas sociales de mucha mayor envergadura que las disputas por la interpretación de las sagradas escrituras.

Del lado musulmán influye decisivamente el temor a la expansión cristiana, que amenaza la propia continuidad del Islam en la Península. Para conjurar este peligro, los *taifas* recurren a solicitar el refuerzo de los bereberes del otro lado del estrecho de Gibraltar, quienes acuden a apoyar a sus hermanos de fe, pero terminan instalándose definitivamente, imponiendo su poder sobre sus aliados andalusíes, como anteriormente sucediera con los visigodos, cuando Akhila solicitara el apoyo de Muza para derrocar a Rodrigo. Los bereberes llegan en grandes oleadas, primero los almorávides, después los almohades y ya tardíamente los benimerines. Culturalmente están muy por debajo de los andalusíes y su fe islámica es violentamente intolerante. Ella va

a generar graves conflictos no sólo con los creyentes de las otras iglesias, los *dímmies*, sino también graves conflictos étnicos al interior del mundo musulmán.

Una fuente privilegiada para acercarse a las agudas contradicciones étnicas que desgarraban al mundo musulmán son las Memorias del Abad Alláh, el último rey zirí de Granada<sup>24</sup>. 'Abad Allah reinó entre 1073 y 1090 y le tocó vivir el choque de las dos poderosas fuerzas movilizadas a raíz de la caída del califato de Córdoba y la fragmentación del mundo musulmán hispánico en los *taifas*. Por una parte, los reinos cristianos del norte, empeñados en el avance hacia el sur, en el proceso que ha sido designado por la historiografía como la Gran Reconquista, y, por otra, los "salvadores" almorávides, convocados para ayudar a los musulmanes andalusíes a conjurar la amenaza cristiana. Las Memorias de 'Abad Allah fueron escritas mientras él estuvo prisionero de los almorávides. En ellas ha dejado testimonio de su imposible intento de entenderse con las dos fuerzas que lo asediaban; el que diera cuenta de los profundos sentimientos y emociones que los sucesos que viviera es señalado por Barkai como "un fenómeno poco común en la cronografía medieval".

Lo que admira en 'Abd Allah es su ponderación al juzgar a los cristianos, que son evaluados con imágenes moderadas y hasta en ocasiones neutrales, por contraposición de la dureza con que se refiere a los almorávides y los reyes de los *taifas* rivales. Las imágenes de los pertenecientes a su raza y a su religión son mucho más negativas que las imágenes de sus oponentes políticos y religiosos. 'Abad Allah justifica la legitimidad de su dinastía (de origen berebere) en una supuesta demanda de los andalusíes de Elvira a sus antepasados de Sahaya

<sup>24</sup> "Les 'Memoires' de 'Adb Allah, dernier roi Ziride de Grenade (V-XI siècle)", texte arabe publié d'après l'unicum de Fez par E. Levi-Provencal, Cairo 1955; citado en Ron Barkai, *Cristianos y musulmanes en la España medieval. (El enemigo en el espejo)*, Ediciones Rialp S. A., Madrid 1991, pp. 175-199. La siguiente sección se basa en esta fuente.

y Banú Ziri a que permanecieran para defenderlos, cuando ellos se preparaban a abandonar al-Andalús a raíz de la desintegración del califato omeya de Córdoba. Los de Elvira estaban divididos y se engañaban unos a otros, "hasta el punto de que uno se había construido una mezquita y una casa de baños frente a su casa por miedo del vecino". Los triunfos de los salvadores ziries bereberes, sin embargo, pronto concitaron la envidia y el odio de los andalusíes, no por el hecho de que fueran nuevos en la región sino por "su aborrecimiento y odio contra los de esa raza (*yins*)", los bereberes. De esa manera la *yihad* para la que los bereberes atravesaron el canal de Gilbraltar dio paso a la lucha contra los "malos árabes", en defensa de los suyos y su propiedad.

De la narración de 'Abad Allah se desprende pues la sensación de una paradójica agudización de la debilidad del campo musulmán, como consecuencia de la llegada de los refuerzos bereberes, supuestamente llegados para fortalecer a sus hermanos en la fe andalusíes en la lucha contra la amenaza cristiana. Ello resalta en el encarnizamiento de los enfrentamientos entre bereberes y árabes andalusíes que la crónica describe. Al narrar el triunfo de Sanhaya contra sus enemigos musulmanes las imágenes que se emplean son las que en crónicas anteriores se reservaban a la descripción del enfrentamiento entre cristianos y musulmanes: los bereberes son presentados como valientes guerreros, de arrojado corazón, que buscan la muerte, mientras que los enemigos árabes son pintados como cobardes que huyen en la batalla preocupados sólo por salvar la propia vida, desentendiéndose de la suerte de sus compañeros de armas. "El cuadro se completa con el relato de la matanza 'con fruición' que llevaron a cabo los bereberes contra los árabes después del triunfo"<sup>25</sup>. Barkai anota agudamente el carácter sintomático

<sup>25</sup> Ron Barkai, *op. cit.* p. 189.

que tiene la frecuente utilización del concepto de *yins* (origen étnico) en las Memorias de 'Abd Allah, como expresión de los conflictos que desgarraban el campo musulmán.

El proceso se volvería a repetir en los tiempos de 'Abd Allah, con la llegada de los almorávides, otra vez convocados inicialmente para auxiliar a los musulmanes andalusíes en apuros, y nuevamente convirtiéndose en los nuevos amos. 'Abd Allah no puede reprimir la frustración y el resentimiento que le provoca que ellos, que eran de su propia sangre, y de quienes seguramente esperaba un trato solidario, lo derrocaran. Hay un matiz de amarga ironía en el retrato que él dibuja de su situación: "Estoy como montado sobre un león sabiendo que si quisiera librar al país, no teniendo fuerzas militares suficientes, la destrucción sería el resultado. Si hubiera aceptado pagar tributo a los cristianos a cambio de la paz dirían: 'Hizo trato con los cristianos' y todos me despreciarían, y esto sin salvarme del destino que me espera". El león sobre el que 'Abd Allah se figura representa el sufrimiento; bajarse de él significa la muerte. Está al interior de un círculo vicioso "formado por una cadena de la que no se puede desprender, formada por múltiples eslabones, los más firmes: los cristianos y los almorávides; el resto son sus propios sujetos, el ejército, los sabios del derecho y la religión musulmana, y los reyes de otras *taifas* que querían apoderarse de Granada desesperanzando a los cristianos y almorávides por medio de 'Abd Allah"<sup>26</sup>.

Las contradicciones con los cristianos —que fueron la razón para demandar el apoyo almorávide— terminan pues notablemente mediatisadas en una situación en la que los reyes de los otros *taifas* y los almorávides aspiran a despojarlo de su reino, sus súbditos no aceptan un alza de impuestos imprescindible para afrontar la crisis e inclusive llegan, en algunos casos,

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 190.

a incitar a los almorávides en su contra. Por otra parte, es necesario pactar con los cristianos, enardecidos por las ofensivas almorávides. 'Abd Allah paga tributo a Alfonso VI de su tesoro personal, sin aumentar los impuestos a su pueblo para evitar la rebelión de los extremistas. Se comprende pues que la imagen que él presenta de los reyes de los *taifas* sea totalmente negativa: ellos son los responsables de la perdición de al-Andalús y merecen el veredicto de los sabios, "que condenaron a los rebeldes a ser crucificados, y amputándoles manos y pies, porque no puede medirse el daño que causaron al Islam".

Tampoco es mejor el papel de los almorávides, que llegaron supuestamente para impulsar la guerra santa contra los cristianos, pero cuya verdadera meta, como pronto se vio, era dominar a los *taifas* incitando a sus príncipes uno contra otro, llevándolos, como sucediera con 'Abd Allah, al extremo de tener que pedir ayuda a Alfonso VI..., para a continuación acusarlo de aliarse con el enemigo, justificando así su derrocamiento. En otros casos, como en Córdoba, Sevilla, Carmona, Ronda, etc., los almorávides no buscaron siquiera pretextos sino que atacaron a los *taifas* directamente. La conquista de al-Andalús por los almorávides no difería pues en última instancia de la ejecutada por cualquier ejército extranjero. Los mismos comandantes almorávides lo decían: "Nos enfrentamos tal como lo hubieran hecho los cristianos". Al tocarle el turno a Granada, el desdichado rey zíri sigue encerrado en el círculo de hierro que traza la correlación imperante: "Me es imposible acudir a los cristianos, pues esto sería un perjuicio para la religión, y si lo llegan a saber en mi corte, mis hombres serían los primeros en querer matarme, aún antes de que lo hicieran los almorávides". La primera razón para descartar la alianza con los enemigos de la fe es de carácter ético; la segunda de carácter práctico, pero es ésta última la decisiva, ya que ella se juega la vida.

A las oposiciones dentro del campo musulmán, que enfrentaban a los *taifas* entre sí (conviene anotar

que éstos reconocían al diverso origen étnico como un elemento capital de su identidad), los andalusíes contra los bereberes, y las que enfrentaban a éstos entre sí (como las que enfrentaron a los almorávides con los almohades), debe añadirse la que oponía a los árabes contra los *a'yam* (no árabes), y muy particularmente contra los *muladíes*, es decir los antiguos cristianos convertidos al Islam. El estudio de Ron Barkai permite acercarse a una dimensión más profunda del conflicto social en el interior de dar al-Islam, basándose en las cartas el *mujadí* Ibn Garsiya<sup>27</sup>.

Ibn Garsiya era hijo de un siervo vasco convertido al islamismo y escribió sus cartas como respuesta a las del poeta árabe de la corte de Almería Abú 'Abd Allah al-Kaisi. Ibn Garsiya quiere demostrar la superioridad de los *a'yam* sobre los árabes y utiliza como su primer argumento el racial: los blancos son fisiológicamente superiores a los morenos. En esto Ibn Garsiya no hace otra cosa que recoger un viejo tema del cristianismo medieval, para el cual el color negro tiene un conjunto de connotaciones negativas. "Hasta tal punto (Ibn Garsiya) está imbuido por la idea racista, que incluye a los coptos con los árabes, a pesar de ser éstos cristianos"<sup>28</sup>. Su segundo argumento es de carácter genealógico-histórico. Ibn Garsiya recoge un argumento contenido en la *Crónica Profética* cristiana, escrita en la época de Alfonso III. Ibn Garsiya afirma que los cristianos descienden de Sara, la esposa de Abraham, mientras que los sarracenos descienden de Agar, la sierva de Sara: "vuestra madre fue la sierva de la nuestra", les espeta. Los hijos de Agar y su hijo Ismael (de allí

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 194-199. El propio nombre de Ibn Garsiya es ya sumamente revelador. El prefijo árabe *Ibn* significa "hijo de", y Garsiya es una evidente reelaboración del apellido García. De acuerdo a la forma castellana de establecer las filiaciones (que consiste en la adición del sufijo "ez" al nombre propio) su apellido debería ser Garcez: "hijo de García".

<sup>28</sup> *Loc. cit.*

proviene el otro nombre utilizado por los cristianos para designar a los musulmanes, "ismaelitas") son ontológicamente inferiores a los descendientes de Abraham y Sara. Ibn Garsiya va más allá, cuando redefine el término *a'yam*, de connotación peyorativa entre los árabes, dándole el nuevo significado de "hijos de Sara", los "bellos rubios que no son árabes", por oposición a estos últimos que convivían en campamentos con prostitutas. "Los de su raza, los rubios, son puros y maravillosos, como los hijos de Abraham deben serlo. La verdad es que tienen relación consanguínea con los árabes; sin embargo, los hijos de Ismael son inferiores"<sup>29</sup>.

Empero hay un problema que perturba las teorías racistas de Ibn Garsiya, y es el hecho de que Mahoma, el profeta, fuera precisamente del mismo origen de los árabes inferiores. Ibn Garsiya lo salva atribuyendo a los árabes anteriores a Mahoma un horrible paganismo religioso, frente al cual el cristianismo, con la trinidad y la cruz era más moderado, y por tanto superior. Mahoma vino a salvarlos como una divina paradoja: "el oro se encuentra en el lodo; el misk, dulce aroma que es parte de la sangre del ciervo y las dulces gotas se extraen de cueros malolientes". Para Ibn Garsiya, la superioridad de los *a'yam* se expresa en todos los terrenos: son excelentes jinetes y bravos luchadores (es evidente que aquí recurre a la escala de valores cara a los árabes a quienes ataca), cuyo ideal máximo es el combate. Pero son igualmente superiores en el campo espiritual: ellos fueron los primeros en las ciencias de toda índole: filosofía, música, lógica, matemáticas, geografía, poesía, e inclusive las ciencias religiosas, "mientras que los árabes se limitaron sólo a la cría de camellos".

Que los ataques de Ibn Garsiya dieron en el blanco queda testimoniado por el hecho de que Ibn Man Allah al-Qarawi (escritor árabe muerto en 1099) se

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 195.

sintiera obligado a redactar una carta rebatiendo sus opiniones e intentando demostrar la superioridad de los árabes, la raza elegida, que dio al mundo el islam y a los conversos una religión, una lengua y una cultura, que paradójicamente éstos utilizan para atacar a quienes les otorgaron tan valiosos dones. Alá preservó la pureza de la raza árabe para que de entre ellos naciera el profeta, y es esta pureza racial la que explica su superioridad: son los mejores jinetes, "hasta el punto de que los nombres de sus caballos son más célebres que los nombres de los reyes de los 'no árabes'". Frente a ello, los "no árabes" son afeminados, "su piel es fina, su pecho lleno, sus mejillas rosadas, rasados y sin barba, se besan en la boca". Ante la perfección del árabe, los demás idiomas son simples dialectos. La pureza árabe es protegida por la circuncisión y las abluciones, mientras que los otros hombres son sucios porquerizos, comedores de gatos. Aunque al-Qarawi no puede negar el talento de los otros para las ciencias, puede en cambio desvalorizarlo: "mientras los árabes revelaron su capacidad para las ciencias religiosas, los *a'yam* se dedicaron a cuestiones estériles"<sup>30</sup>.

Esta polémica se mueve completamente dentro del terreno del etnocentrismo, hasta el punto de que la cuestión religiosa queda relegada a un lugar muy secundario. Que ella pudiera desarrollarse en el al-Andalus de la época de la decadencia del califato omeya, la emergencia y los feroces enfrentamientos entre los *taifas* y la violenta instalación de los bereberes en la Península habla de una tolerancia hacia la confrontación de las ideas que rompe con el fácil estereotipo de un Islam fanático, autoritario e intolerante. Sin embargo, debieron haber factores históricos particulares que permitieron que tal discusión pudiera darse. Barkai plantea una hipótesis muy plausible: las cartas de Ibn Garsiya fueron redactadas en Dania y deben haber

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 196.

sido escritas alrededor de los años 1051 y 1071, cuando gobernaba 'Alí ben Muyahid, "quien estaba embebido de la cultura cristiano-italiana luego de haber vivido prisionero con su madre cristiana durante diecisiete años". El acerbo ataque a los árabes de Ibn Garsiya probablemente haya sido escrito bajo la inspiración de este príncipe mestizo<sup>31</sup>.

### LA RECONQUISTA Y LA EUROPEIZACION DE LA IGLESIA MOZARABE

En la lucha por preservar su identidad religiosa los cristianos hispanos contaron con un poderoso esfuerzo en el papado. "La Iglesia romana -afirma Dufourq-, el alma del Occidente medieval, ponía todo su empeño en templar el espíritu y armar el brazo de sus hijos para que pudieran sortear el doble peligro que el Islam suponía para ella: su fuerza material, que subyugaba, y su ardor espiritual, que convertía. En torno al año 1000 era de uso común en los países de la Europa dominada por los musulmanes una oración que se recitaba cada día y que ha llegado hasta la actualidad gracias a un breviario utilizado por el clero mozárabe (es decir, cristiano de habla árabe) conservado en Toledo: '¡Oh, Dios, Tu que guías a tu Iglesia peregrina por entre los peligros de este mundo, haz que no la sacuda el azote de la infidelidad!'. Un siglo más tarde, al iniciarse el ciclo de las cruzadas, el papa del año 1100, Pascual II, exhortaba a los obispos de todo el continente libre a que tomarán conciencia, junto con sus fieles, de las condiciones en las que vivían los cristianos de los países invadidos: 'Nuestros hermanos en Cristo', declaraba, 'viven en el seno de la comunidad musulmana en las mismas condiciones que todo aquel que lo haya hecho entre lobos o leones'<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 15-16.

El período de la Gran Reconquista es el punto de inflexión a partir del cual la balanza se inclinó a favor de los reinos cristianos del norte de la Península en su secular lucha contra el islam. La batalla de las Navas de Tolosa (1212) puede ser considerada con justicia como el hito decisivo en este cambio de correlación estratégico entre los contendientes. Las crónicas de la época recogen los temas tradicionales característicos de las crónicas de las épocas pasadas, pero ofrecen también algunas importantes novedades. Una de ellas es la afirmación nacional contra la imposición extranjera proveniente del propio campo cristiano. Las crónicas cristianas del siglo XIII, escritas en el período dorado de la Gran Reconquista, entre la batalla de las Navas de Tolosa (1212) y la conquista de Sevilla (1248) contienen un elemento ideológico nuevo de importancia capital: conferir un valor supremo al morir por la patria y por la fe. Esta concepción supera el patriotismo antes existente y es proyectada retrospectivamente en la reconstrucción del pasado realizada por los cronistas de la época.

Rodrigo Ximénez de Rada, autor de una crónica muy importante, *Rerum in Hispania Gestarum Chronicón*, atribuye ya a Pelayo y sus seguidores la motivación patriótica y religiosa, al narrar su levantamiento en los montes de Asturias, apenas al producirse la invasión musulmana a la Península. Para Ron Barkai la importancia del complejo *pro patria et fide mori* ("morir por la patria y la fe") radica en que "evidencia dos tendencias en una: la cristalización total del espíritu nacional y la conciencia española y la profunda infiltración de los conceptos y mentalidad de las cruzadas en la conciencia nacional". A este hecho debe añadirse otro no menos importante: la voluntad de Castilla de erigirse en la cabeza de la unificación española<sup>33</sup>. Esta es ya un objetivo consciente, que para cronistas como Lucas de Tuy constituye un imperativo divino. Un

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 212-213.

mandato que el apóstol Santiago revelara en una visión al rey de Asturias, contándole que Jesús repartió las provincias entre sus apóstoles, entregándole España en su totalidad a su protección y conducción. De allí que Santiago aparezca siempre en las batallas, montado en un caballo blanco, portando el estandarte de la guerra entre los españoles<sup>34</sup>.

Estas tendencias van acompañadas por el desarrollo de lo que Barkai denomina la "mentalidad de cruzadas". Ella corresponde a un fenómeno que envuelve a toda Europa y constituye el correlato espiritual de las campañas de la cristianidad en el Oriente, cuyo objetivo declarado era rescatar el Santo Sepulcro de manos de los infieles. La mentalidad de cruzadas constituye la exacerbación de una visión maniquea, según la cual el "infiel" constituye el reflejo invertido de la autoimagen cristiana: sus defectos son la contrapartida perfecta de las virtudes de los cristianos; la imagen del enemigo en el espejo. Esta mentalidad se expresa muy claramente en la descripción de las "masacres" cometidas contra los infieles, donde la imagen favorita es la de la aniquilación total (*ad nihilum*) de toda la población, mujeres, viejos y niños incluidos. El placer por el derramamiento de la sangre musulmana. La descripción de las matanzas en masa, que copian el estilo de las crónicas de los cruzados en Tierra Santa<sup>35</sup>. La mentalidad de cruzada supone pues pensar en la expulsión o el

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 215. La importancia del culto a Santiago en la conquista y colonización de América, y su conversión de *Santiago matamoros* en *Santiago mataindios* es un tema fundamental para entender el trasfondo religioso de la conquista y de la ética de los conquistadores.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 214-215. "Las descripciones que con mayor fruición narra el autor (Rodrigo Ximénez de Rada, NM) (son) aquellas en que cuenta como los musulmanes son quemados en lugares santos para ellos. Al describir la conquista de Jerusalén por los cruzados, fueron quemados los musulmanes en masa en la mezquita *al-Aqsa*; Rodrigo, por su parte, relata que fueron llevados a la hoguera en la mezquita, en medio de la batalla de las Navas de Tolosa" (*Ibid.*, pp. 215-216).

exterminio como las únicas formas de relación posible con los musulmanes. Supone, en última instancia, que la época de las alianzas de los príncipes cristianos con los musulmanes para dirimir las diferencias con otros reinos cristianos (como era habitual durante el período de los *taifas*) va quedando definitivamente atrás.

Pero esto no significa necesariamente que las contradicciones dentro del campo cristiano se atenúen. Por el contrario; la afirmación del espíritu nacional español va acompañado de una profunda xenofobia, dirigida contra los cristianos de otros países que llegan a España con el propósito de contribuir a la liberación de la Península de manos de los infieles. Rodrigo Ximénez de Rada encarna los sentimientos antifrancos extremos, proyectando retrospectivamente su animadversión hasta las campañas de Carlomagno en tierras hispanas, en las que, según su descripción, las atrocidades cometidas por los soldados franceses contra los españoles son equiparables a las de los musulmanes. Un tema expresivo de este proceso es el de la disputa por la continuidad o el cambio de la liturgia religiosa mozárabe. El papado tenía particular interés en integrar al clero español a la liturgia oficial romana como una forma de afirmar su sujeción sobre una iglesia sospechosa de heterodoxia, por su prolongado contacto con los judíos y musulmanes. La orden francesa de Cluny jugó un papel muy importante en la ejecución de la política pontificia.

La defensa de la liturgia mozárabe, en cambio se convirtió en un símbolo de afirmación nacional española, como lo muestra muy claramente la *Crónica Nájerense*, conocida así porque fue redactada en el convento de Nájera, entre 1252 y 1257, por un monje, probablemente de origen francés, de la Orden de Cluny. Según esta crónica, el rey Alfonso VI decidió realizar juicios para optar entre las dos liturgias en disputa. El primero fue un duelo de caballería, en el que el caballero castellano que representaba a la liturgia mozárabe derrotó al caballero del rey, representante de la liturgia romana. No conforme con este resultado, el rey decidió

recurrir a la prueba del fuego, salvándose el libro de la liturgia española de las llamas mientras el libro romano era consumido por el fuego. Pese a tan palmarios resultados, el rey, decidido partidario de la liturgia romana, pateó el libro español y zanjó la disputa con una colérica frase: "las leyes deben rendirse ante el deseo de los reyes"<sup>36</sup>.

## LA INTOLERANCIA RELIGIOSA Y EL ANTIJUDAISMO

La Reconquista sufre una parálisis por más de un siglo el siglo XIV, luego de la victoria del Río Salado, que cerró el camino a la llegada de nuevos refuerzos norafricanos a Granada, el último reducto musulmán de al-Andalus. Ruggiero Romano la atribuye a la gran crisis europea que culminó con la Gran Peste de 1348, que diezmó a la tercera parte de la población europea. Es durante este mismo periodo que la tolerancia frente a los judíos en los dominios cristianos se agota y es reemplazada por el odio y la intolerancia religiosa. La primera gran matanza se produce el año 1391 pero el paroxismo de la ofensiva antijudía se va a dar durante los grandes *pogroms* de 1453, donde decenas de miles de judíos son asesinados. El motivo expreso es de carácter religioso. La ofensiva romana para alinear a la iglesia mozárabe con el papado, implementada con particular vigor por la orden de Cluny, rinde sus frutos, y la predica de sacerdotes fanáticos que llaman a acabar con los enemigos de la verdadera religión actúa como detonante.

<sup>36</sup> Ron Barkai, *op. cit.*, p. 207. Barkai repara en lo contradictorio que puede ser que un monje cluniacense francés actúe como entusiasta defensor de la fe popular, contra la opinión del rey, pero observa que tal cosa había sucedido ya anteriormente con el monje Robert, otro monje cluniacense francés, que optara con similar entusiasmo por la liturgia mozárabe en contra de la romana. En esta adhesión no se jugaba tanto problemas teológicos como el interés de frenar la influencia ascendente del papado, que ponía en peligro la ya alcanzada por Cluny (*Ibid.*, p. 248).

Pero detrás de la motivación religiosa puede adivinarse otros motivos: se acusa a los judíos de acumular poder y riqueza en desmedro de los cristianos. Ellos rodean a los príncipes y su influencia en el manejo de las finanzas reales es innegable.

Por otra parte, son ellos quienes acaparan los cargos de cobradores de los tributos para la corona y a través de la usura despojan a los cristianos de sus posesiones. A nivel popular, se concentran en las actividades productivas y comerciales urbanas, y son competencia para el bajo pueblo en una época de grandes privaciones. Sobre este fondo prenderán las acusaciones que llegan desde los pueblos europeos continentales e Inglaterra, un folklore que acusa a los judíos deicidas de envenenar los pozos para acabar con los cristianos y de robar niños que son horrendamente sacrificados en ceremonias religiosas clandestinas. Pero, para quienes dudan de la veracidad de estas acusaciones, hay también un argumento religioso inapelable: la crisis, el hambre y las desventuras que se abaten sobre España son la manifestación de la cólera divina, por la tolerancia mostrada en la Península con relación a los infieles, los enemigos de la fe.

### EL FINAL DE LA RECONQUISTA Y EL DESCUBRIMIENTO DE AMERICA

La Reconquista entra en su fase final con la ofensiva desplegada por los Reyes Católicos contra el pequeño reino nazarí de Granada, el último reducto musulmán en la Península, en 1482. Diez años después Granada se rinde, el 2 de enero de 1492. Tres meses después, los Reyes Católicos decretan la expulsión de los judíos de España. El 31 de julio parten hacia el exilio los últimos judíos que se niegan a convertirse y tres días después parten las tres carabelas de Cristóbal Colón en su viaje buscando un camino hacia las Indias por el Occidente. Como lo sabemos, tres meses después descubrirá

América, aunque hasta el final de sus días permanecerá ignorante de que ha descubierto un nuevo continente. Pero los conflictos entre judíos, musulmanes y cristianos no terminan en España. Por una parte, suman cientos de miles los falsos conversos, que se bautizan para salvar la vida o evitar el exilio pero no abandonan la fe judía; se les conocerá por criptojudíos o *marranos*. Por otra, la coexistencia con los musulmanes no ha terminado. La conquista de Granada se realizó sobre la base de la rendición del último reducto musulmán en el Occidente con el compromiso firmado de los Reyes Católicos de respetar las propiedades de los vencidos, sus costumbres y el derecho a ejercer libremente su religión. Este pacto pronto se va a romper, y la ambición de los señores cristianos, que codician los bienes y las tierras de los moriscos (así se conoce a los musulmanes que viven bajo la dominación cristiana), llevará muy pronto a levantamientos, en 1501. Siete décadas después, en 1570 un gran levantamiento desencadenará una feroz represión, en la que nuestro paisano, el mestizo Garcilaso de la Vega, ganará sus despachos de capitán de las tropas de Su Majestad, paradójicamente combatiendo contra otras víctimas de la marginación y discriminación racial de la que él mismo fue víctima.

Pero en todo este proceso, la religión católica se convierte en razón de Estado, y la Inquisición, implantada por los Reyes Católicos, se convertirá en la más poderosa arma para la ejecución de la política absolutista. Si en un primer momento, durante la fase final de la Reconquista, el catolicismo sirvió a la política de unificación nacional de los Reyes Católicos, durante el siglo XVI servirá de justificación para la política imperial en América. Y también en Europa, cuando el nieto de los Reyes Católicos, Carlos V, se constituya en el emperador del Sacro Imperio Germánico Romano..., precisamente cuando la cristianidad se rompe en Europa de manera irreversible con la Reforma iniciada por Lutero en Alemania, territorio del cual el emperador es también monarca, con el título de Carlos I. Pero

es preciso también combatir con el papado, cuyas ambiciones terrenas lo han convertido prácticamente en un principado más, que lucha con los demás recurriendo a todos los medios existentes. España se convertirá en la campeona de la Contrarreforma.

Mientras tanto, la discriminación, originalmente de carácter religioso (durante los asaltos contra las juderías y las aljamas los cristianos masacran a los judíos que se niegan a convertirse, pero perdonan la vida a los que aceptan el bautismo), deviene en discriminación racial. Si antes los judíos eran malos porque sus creencias religiosas eran malas, en adelante su religión será mala porque ellos son intrínsecamente malos; tienen *sangre infecta*. Surge así la obsesión española por la "limpieza de la sangre". Desde mediados del siglo XVI se imponen los *estatutos de limpieza de sangre* como un requisito imprescindible para ocupar cargos estatales, acceder al ejército, ingresar a la mayoría de las órdenes religiosas, etc. Surge así el conflicto entre los "cristianos viejos", de sangre limpia, y los "cristianos nuevos", sospechosos de ser "no limpios" (es decir aquellos que tienen algún rastro de sangre judía o musulmana entre sus ascendientes). Ellos sufren mil formas de discriminación. No importa ya que los descendientes de los conversos sean auténticos católicos, algunos de ellos sobrehumanamente místicos, como fray Luis de León o fray Juan de la Cruz. La Inquisición persigue a los conversos, ya de por sí sospechosos de herejía, y el reconocimiento de éstos de que judaízan, aunque sea logrado bajo tortura, marca con un sello de infamia a todos sus descendientes.

Pero, ¿cómo garantizar la condición de "cristiano viejo", de sangre limpia, por oposición a los "cristianos nuevos" o judeo conversos, en una sociedad que históricamente ha pasado por un proceso de mestizaje tan profundo como el vivido en España durante los ocho siglos anteriores? Allí donde los estudios recientes muestran que, al iniciarse la Gran Reconquista, el 80% de los musulmanes andalusíes eran ex-cristianos con-

vertidos al Islam y apenas un 20% podría calificarse de "extranjero" o descendiente de tal, más que de una guerra de "reconquista" destinada a expulsar a los invasores debiera hablarse de una guerra civil entre españoles de diferentes confesiones religiosas. Al expulsar a los judíos en 1492 y a los moriscos en 1609 España amputó una parte de su propia identidad.

Pero este desgarramiento social se reproduce también interiormente, en la subjetividad de los individuos. Puesto que la gran mayoría de la población española es sospechosa de llevar dentro de sí aquello que se discrimina (y hay gran número de libelos que circulan, demostrando la presencia de ascendientes "non limpios" hasta en las más encumbradas familias nobles, comenzando por la de Fernando el Católico), termina odiándose aquello que probablemente uno lleva dentro de sí mismo: el objeto discriminado no puede separarse del sujeto discriminador. El racismo hispano no puede, como el surgido en el mundo anglosajón, "objetivar" a los discriminados (como sucede en la relación entre blancos y negros), puesto que España rechaza a una parte de la propia España. De allí que éste no sea un racismo transparente, sino sumamente retorcido, cargado de una tensión pasional, difícil de captar desde las imágenes del racismo construidas en el mundo anglo parlante.

#### A MODO DE CONCLUSION: EL RACISMO COLONIAL EN EL PERU CONTEMPORANEO

Son sorprendentes los paralelos que se pueden establecer entre este tipo de racismo hispánico, construido a lo largo del siglo XVI durante el mismo período en que se conquista los grandes imperios americanos y se organiza su explotación colonial, con el "choleo" contemporáneo existente entre los mestizos peruanos, y ese odiar una parte de sí mismos presente en la discriminación racial hoy vigente en el Perú. En un país

en el que la inmensa mayoría de la población tiene diversas mezclas raciales, debiéndose recurrir en muchos casos a indicadores culturales, como el idioma, el vestido y las costumbres, para distinguir entre un "indio" y un "mestizo", no resulta extraño encontrar personas cuyos rasgos son marcadamente indígenas, pero que utilizan el término "cholo" o "indio" peyorativamente, como un insulto dirigido contra otros mestizos, en muchos casos con rasgos menos indígenas que los de aquellos que los discriminan. La alineación total: la incapacidad de reconocer el propio rostro en el espejo.

Añádase a esto el carácter tabú del tema, e inclusive la negación de la existencia del racismo en el Perú, por intelectuales que afirman que "si son percibidos en un contexto social determinado como 'blancos', en otro como 'cholos' y en un tercero como 'indios' no existe racismo, pues su condición racial no está claramente cristalizada"; razonamiento que expresa imperfectamente la situación, pues lo que en el fondo muestra es que se trata de un racismo multidireccional, que permite que en determinados contextos uno pueda discriminar racialmente y en otros ser discriminado, sin eliminar el hecho de la discriminación misma. Pero este es un tema de mal tono para quienes sueñan con construir una "modernidad" que no liquide previamente las estructuras coloniales internas que aún subsisten y que en buena medida son responsables de la situación a la que el Perú ha llegado en la última década.

Volvamos sobre la sorprendente similitud entre éste y el racismo hispano construido en la Península, paralelamente con la colonización de América. Al inicio mostramos la forma en que las categorías mentales previamente construidas por los conquistadores marcaron su manera de ver a los hasta entonces desconocidos americanos, cuando desembarcaron hace quinientos años en nuestro continente. Parte de esas categorías fueron sin duda las construidas en el complejo proceso que llevó de la persecución religiosa a la racial en España. Y ellas sirvieron, sin duda, no sólo para "conocer" a

los indígenas americanos, sino para organizar, en unos casos, su exterminio, en otros, su encuadramiento en las estructuras de explotación colonial, así como la de los mestizos, ese producto indeseado de la conquista, por una sociedad obsesionada por la pureza de sangre, que terminaron convirtiéndose en la mayoría de la población latinoamericana. Es necesario no quedarse en el análisis de las imágenes de las cosas y las personas que las categorías mentales de la época portaban sino ir más allá, al desmontaje –teórico y práctico– de las estructuras de relaciones sociales en ellas contenidas, que influyeron sin duda en la forma de organizar el mundo colonial hispanoamericano.

El texto de Todorov citado al inicio plantea una metáfora universalmente válida para toda relación colonial<sup>37</sup>. Pero ella no da cuenta de las especificidades de la compleja historia social española y, por tanto, de las peculiaridades de su particular racismo. El problema es aún más amplio: categorías como “raza”, “etnia”, “racismo”, “etnicidad” están ya marcadas por su origen colonial y no son en absoluto neutras, por lo que será necesario llegado el caso redefinirlas o simplemente liquidarlas. Pero como sucedía con los navegantes llegados a Guanahaní hace quinientos años,

<sup>37</sup> “Se podrían distinguir en ella (la actitud de Colón respecto a los indios, N.M.) dos componentes, que se vuelven a encontrar en el siglo siguiente y, prácticamente, hasta nuestros días en la relación del todo colonizador con el colonizado (...) O bien piensa en los indios (aunque no utilice estos términos) como seres humanos completos, que tienen los mismos derechos que él, pero entonces no sólo los ve iguales, sino también idénticos, y esta conducta desemboca en el asimilacionismo, en la proyección de los propios valores en los demás. O bien parte de la diferencia, pero ésta se traduce inmediatamente en términos de superioridad e inferioridad (en su caso, evidentemente, los inferiores son los indios): se niega la existencia de una sustancia humana realmente otra, que pueda no ser un simple estado imperfecto de uno mismo. Estas dos figuras elementales de la experiencia de la alteridad descansan ambas en el egocentrismo, en la identificación de los propios valores con los valores en general del propio yo con el universo; en la convicción de que el mundo es uno”. Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 50.

navegamos por aguas desconocidas y para adentrarnos en lo nuevo (que también suele esconderse en lo más prosaicamente cotidiano, como es nuestra manera de relacionarnos diariamente con los demás) pueden aún sernos útiles, mientras construyamos las categorías que expresen más cabalmente la naturaleza de los fenómenos sociales que debemos someter a la revisión crítica. En el Perú el camino por recorrer es largo, puesto que empieza por algo tan elemental como conseguir que se reconozca la existencia del racismo: es imposible solucionar un problema si antes no se reconoce que éste existe. No se trata de un simple problema académico; el racismo, como ideología, sirve para consagrarse un statu quo determinado: los privilegios de unos, la falta de derechos, la discriminación y la marginación de otros. Se trata pues, por sobre todo, de un problema eminentemente político.

Quinientos años después, parece que no hemos avanzado mucho. Pero quizás no debamos sorprendernos. Después de todo, como mestizos, somos en buena medida hijos de las obsesiones de los conquistadores, incluido el racismo construido en España en los siglos previos a la llegada de América y el que discurrió paralelamente con su organización colonial. Pero naturalmente el racismo colonial hoy existente no puede explicarse simplemente remitiéndose a la historia del racismo anterior a la invasión de América. Hay entre ambos sugerentes similitudes, pero hay también de por medio cinco siglos de continuidades y cambios de los que hay que dar cuenta. Disponemos pues de algunas hipótesis prometedoras. Pero la historia del racismo en el Perú está aún por hacerse.

# RELACIÓN DE LAS COSAS QUE YO ALCANZO

(Comentarios a la Crónica de los Agustinos en  
Huamachuco)

---

Luis Millones\*

*"... no hay que dudar  
que es grande el odio  
que nos han tenido..."*  
(folio 7)

## INTRODUCCION

No es difícil imaginar la autoridad de los primeros sacerdotes europeos en la América del siglo XVI. Su presencia en la hueste, por encima de las necesidades legales de hacer efectivo el concordato, contribuía a establecer el balance psicológico necesario para que el grupo mantuviese sus ambiciones en pie, ahogando sus nostalgias y sus miedos. La misma ley que otorgaba a España la posesión del Nuevo Mundo, la hacía responsable de su evangelización, pero si esto fue claro en la mente de los legisladores, en el grupo humano que cruzaba los mares y recorría el continente descubierto, otras eran las urgencias y deberes de la gente con sotana. En primer lugar, a través del ritual diario, el sacerdote establecía los tiempos en que se ordenaban las horas de la expedición, marcando el ritmo cotidiano con las misas, plegarias y rosarios. Todo ello regulado en un calendario mayor que se ordenaba a partir de las conmemoraciones católicas. Difícilmente otro miem-

\* Las referencias son tomadas del documento original cuya foliación se sigue.

bro de la hueste disponía de ese conocimiento. Su poder se reforzaba al estar encargado de sancionar ceremonialmente los momentos cumbres del aventurado viaje: desde que se bendecían embarcaciones listas a zarpar, hasta que se fundaban los primeros asentamientos poblacionales. Pero más allá del poder formal que implicaban los rituales colectivos, a través de los sacramentos de la confesión o extremaunción, el clero llegaba a cada uno de sus compañeros de andanzas, desnudando deseos e intenciones. Con la capacidad reconocida de ofrecerles el perdón de sus culpas, lo que para un creyente significaba la paz personal y la promesa de un mundo sin sufrimiento.

Este poder se amplifica en el escenario de las Indias. Vistos desde la estatura de un nativo de estas tierras, el sacerdote católico contaba con una redoblada aura de santidad y ascendiente que lo distinguía de sus propios congéneres. Para el indio las dimensiones de este visitante crecían más allá de las premoniciones y advertencias nacidas en la violencia de los primeros contactos. El padre católico prevalecía sobre sus acompañantes en un despliegue que se iniciaba en sus ropas y se remachaba en sus actitudes. Su condición sobrenatural era obvia desde la perspectiva indígena.

La Crónica de los Agustinos en Huamachuco, objeto de este artículo, nos sitúa entre 1550 y 1560, fechas ambas que aparecen en su texto (folios 1 y 17). La una corresponde al mandato de la Corona para que se envíen religiosos agustinos "a la provincia del Perú" (folio 1). La fecha posterior, 11 de mayo de 1560 fue designada para el capítulo de la orden agustina, con cuyas recomendaciones concluye la crónica que estudiamos (folios 17 y 18), aunque el período de la actividad misionera reseñando no parece exceder 1555.

No es una época fácil, apenas en abril 1548, el "muy magnífico señor" Gonzalo Pizarro había sido derrotado en Jaquijahuana, encabezando a los encomenderos que defendían sus privilegios. La precaria paz que siguió a su ejecución se esfumó cuando Francisco

Hernández Girón se sublevó con las mismas banderas en 1553. Como en la rebelión anterior, tampoco hubo un Virrey que asumiese el mando de la campaña. Lo hizo la Audiencia, a regañadientes, sin la pericia de La Gasca (que redujo a Pizarro). La derrota de Girón, un año más tarde acaeció a pesar de los oidores, que prolongaron la campaña en base a sus incertidumbres.

Los agustinos, recién llegados al Perú en 1551 se vieron arrastrados por el torbellino de las "guerras civiles"; que así se llamó al período de consolidación del poder de la Corona en los Andes. Al principio el recibimiento no pudo ser más auspicioso; coincidieron con el arribo del anciano virrey Antonio de Mendoza y fueron amparados por el mecenazago del adinerado vecino don Ernán González de la Torre y su piadosa esposa. Estas relaciones les proporcionaron una inmediata capacidad de instalación<sup>1</sup>. Ni aún así lograron evadir la crisis política. Dado que acompañaron a las tropas de la Audiencia en su campaña contra Hernández Girón, desde su acantonamiento en Pachacamac, éste envió una amenazadora carta al fraile agustino Baltazar de Melgarejo. Algún exceso verbal dicho en la guarnición de Surco debió atragantársele al sublevado, que escribió al padre haciéndole ver que "le hace más guerra con su lengua que no los soldados con sus armas" (folio 2v).

Pero Girón fue derrotado y muerto en 1554, y su estancia en Pachacamac no pasó de anecdótica, tampoco permanecieron allí los agustinos. Restablecida la calma en el virreinato, se pusieron en marcha varias líneas de actividad misional. Es entonces cuando se decide cristianar Huamachuco, encargando la tarea a Juan de San Pedro y Juan del Canto. Se presume que el primero fue el autor de la *Relación...* que ahora comentamos. Es posible, pero el texto está incompleto

<sup>1</sup> Antonio de la Calancha, *Crónica moralizada*. Ignacio Prado Pastor, editor, Lima, 1978, Vol. I, pp. 306-307.

y ninguna de las personas mencionadas reclama su paternidad de manera directa. Este solo hecho nos muestra algunos de los perfiles del documento, no es una crónica en el sentido de los escritos construidos para dar cuenta de la gesta de los conquistadores; tampoco puede sumarse al escaso número de aquéllos que nacieron de la mano de indígenas o mestizos deseosos de proponer una versión menos denigratoria de los nuevos cristianos. La *Relación...* es un documento administrativo de la orden agustina, cuya intención es dar cuenta de los vestigios de las religiones aborígenes para uso de futuros evangelizadores. Comparte con las crónicas conventuales, cierta escueta información sobre la historia de la orden y existe una voluntad panegírica al hablar de las acciones de los predicadores. Pero, no es esa su tarea central. Como veremos, el documento está dedicado al microcosmos de la "provincia de Huamachuco" y describe con minuciosidad los hallazgos de estos tempranos visitadores dando cuenta de mitos, rituales y santuarios de la población aborigen. Naturalmente, la presentación de este material se enmarca dentro del cumplimiento del deber más importante de todo misionero: la erradicación de las acciones del demonio, único ser ("ximia de dios", folio 3v) capaz de crear objetos de culto, ceremonias y hasta sacerdotes para engañar a los gentiles americanos. Desde esta perspectiva, los enemigos naturales del clero católico eran los "hechiceros", que puestos al servicio del Enemigo se hacían pertinaces en sus creencias pre-europeas y las sucesivas adaptaciones y reinterpretaciones surgidas después del contacto.

Los descubrimientos de los primeros misioneros decidieron el refuerzo de otros dos: Antonio Lozano y Juan Ramírez "los cuales descubrieron todos sus secretos y origen de sus dioses falsos y muchas supersticiones y engaños lo más principal de lo cual trataremos aquí" (folio 3). En adelante nuestro documento pasará a inventariar estas creencias, recogidas todas a partir del cuartel general de los catequizadores

que se ubicó en "la misma plaza de Huamachuco donde estaban los grandes edificios del Inca" (folio 2v).

La tarea propuesta era enorme. No sólo en cuanto a la magnitud del territorio ("doscientas leguas", folio 3), sino en la complejidad de las situaciones sociales que debieron ser enfrentadas. En términos históricos Huamachuco era un curacazgo bajo el control del Tawantisuyo. En términos poblacionales, debió ser importante: seis huarancas y cinco pachacas, los conceptos equivalían a mil (huaranca) o cien (pachaca) familias ideales<sup>2</sup>. Pero las cifras tienen sólo valor cualitativo, de todas maneras la concentración fue lo suficientemente importante como para merecer el despliegue de "orejones" (nobleza cuzqueña) y mitimaes (colonos cuzqueños) desplazados por los Incas para controlar la región. No era el Tawantisuyo la primera muestra de un poder externo tratando de establecerse en el área. Siglos atrás las gentes de Wari desarrollaron una compleja red de vínculos con Huamachuco. Se pensó que se trataba de una expansión militar portadora de una ideología originada en la sierra central (Ayacucho), pero es probable que el comercio y la religión hayan sido elementos igualmente importantes en este intercambio<sup>3</sup>.

Cuando llegaron nuestros agustinos, el objetivo general de su tarea no les permitía distinguir la *divinidad* cultural que enfrentaban. Aun así, la *Relación...* muestra un cierto reconocimiento de su notable densidad ideológica. Tal puede estar expresada en la destrucción del dios Catequil por el Inca Atahualpa (folio 7). El acontecimiento, que pudo ser histórico, es conocido en

<sup>2</sup> Waldemar Espinoza, "Los señoríos étnicos del valle de Conde bamba y provincia de Cajatambo", en *Anales Científicos de la Universidad del Centro N° 3*, pp. 11-371, P. y L. Villanueva S.A., Lima, 1974, p. 29.

<sup>3</sup> John R. Topic, *Huari and Huamachuco*. Documento preparado para la Mesa Redonda sobre Huari, Dumbarton Oaks, Washington D.C., 1985, pp. 64-65.

otras fuentes<sup>4</sup>. En síntesis, se trata de la "toma de cuentas" que realiza Atahualpa a las *wakas* (dioses o santuarios de las regiones sometidas), luego de haber derrotado a su hermano Huascar. Al llegar a Huamachuco, obligado tránsito entre los centros costeños y la provincia de Cajamarca, el nuevo Inca se dirigió al dios oracular principal, Apo Catequil, para que le anticipase futuras glorias. El sacerdote del lugar "un viejo muy viejo que hablaba con este ídolo"<sup>5</sup> le respondió con poca diplomacia que "el Inga hijo del sol no matase tanta gente porque estaba dello enojado el Viracocha (uno de los dioses generales del Tawantisuyo) que había hecho las gentes y que le hacía saber que dello no le venía bien".... Enardecido Atahualpa decapitó a la estatua del dios y a su sacerdote e hizo destrozar y quemar el santuario<sup>6</sup>.

La historia puede ser más elaborada, en otras versiones es Tupac Yupanqui o Huaina Capac quien consulta con Apo Catequil y obtiene similar respuesta. El Inca, entonces, simplemente desestimó el augurio y prosiguió su campaña. Pero el pronóstico se cumplió y fue su sucesor (en algunos casos se menciona a Huáscar y en otros a Atahualpa), quien derribó el adoratorio en represalia por los malos agüeros<sup>7</sup>.

Nuestro documento reescribe el relato explicando que el oráculo, al ser consultado por los hermanos en disputa por la mascapaicha, se decide en favor de Huáscar. La respuesta del vencedor no se hizo esperar, un capitán suyo "... subió en la peña y dio una coz en el ídolo Catequil y derribolo abajo y del golpe que dio quebrose la cabeza y el cuerpo hízose pedazos y entonces los indios de guerra que traía consigo tomaron la cabeza y echáronle en un río..." (folio 7).

<sup>4</sup> Pablo José Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Perú*. Biblioteca de Autores Españoles, tomo CCIX. Ediciones Atlas, Madrid, 1968, p. 203. Juan de Betanzos. *Suma y Narración de los Incas*, Ediciones Atlas, Madrid 1987, pp. 249-250.

<sup>5</sup> Betanzos, *op. cit.*, pp. 249.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 248-249.

<sup>7</sup> Arriaga, *op. cit.*, p. 203.

El evento nos sirve para explicar uno de los problemas más serios en el estudio de la evangelización cristiana. Los huamachuquinos tenían constituido un panteón muy elaborado sobre el que volveremos más adelante. Pero cuando llegan los predicadores españoles, todo su sistema de creencias estaba mediatizado por la dominación incaica. El Apo Catequil o Apo Catequilla que conocen los extirpadores, ya había sido derribado por órdenes del Tawantisuyo, y si vivía en el corazón de sus seguidores era en condición de clandestinaje. Hay, pues un doble filtro por el que nos llegará la información de los agustinos. Uno que se deriva de la persecución encabezada por los representantes del clero católico, y aquella otra, que fuera producto de la presión de los incas, expresada dramáticamente en el incidente protagonizado por Atahualpa.

Es interesante comparar las respuestas de los huamachuquinos a las dos persecuciones de su deidad principal. Su complejo ceremonial, Porcón, estaba ubicado a "cuatro leguas" de Huamachuco que quizá corresponda a la hacienda del mismo nombre en el camino a Santiago de Chuco<sup>8</sup>. Si seguimos a nuestra Relación... todo el pueblo estaba consagrado al culto, bajo la presencia de tres "peñas" que se elevaban sobre la cumbre que dominaba Porcón. Allí se había colocado una estatua de piedra que representaba a Apo Catequil. Era ésta su segunda imagen ya que los pobladores llamaban también con este nombre a una de las "peñas", las otras eran Cautaguam o Mamacatequil, su madre y Piguerao, su hermano (folio 7).

Arrasado el santuario, el sacerdote mayor (o quien lo reemplazara, buscó en el río la cabeza de Apo Catequil y la recogió junto con "tres pedazos del cuerpo y con gran reverencia los llevaron e hicieron una gran casa..." (folio 7v). Cuando llegaron los agustinos,

<sup>8</sup> Germán Stiglich, *Diccionario Geográfico del Perú*. Segunda y última parte. Imprenta Torre Aguirre, Lima, 1922, pp. 845.

ubicaron estos restos y los colocaron en el monasterio de Huamachuco, repartiendo las ofrendas entre los fieles y las iglesias recién construidas. Tiempo después, una vez que el provincial observase los trozos de la estatua, los molieron y el polvo fue arrojado al río. La presunción de los visitadores eclesiásticos era la misma que tuvieron los soldados de Atahualpa. De acuerdo con ellos, bastaba con desaparecer la representación material de la deidad para que con ella se suprimiese la fe. Pero el autor de la *Relación...* nos explica bellamente que estaban equivocados: "...una india andaba pensando en las cosas de Catequil apareciole una piedra pequeña y ella tomola y llevola al gran hechicero preguntole a la piedra quien eres y la piedra respondió yo soy tantaguayanay hijo de Catequil llevémoste a tu padre y dende le comenzaron a honrar y así hallaron otro que se llamaba tantacoro y juntaronlos ambos y así iban los hechiceros hallando piedras que fuesen hermosas y decían que eran hijos de Catequil y ansí se multiplicaron que por infame y apocado se tenía el pueblo que no tenía dos o tres o más ídolos destos..." (folio 7v).

Creo que la frase clave del texto anterior está en la primera línea: *la india que pensaba en cosas de Apo Catequil*. No menos importante es la referencia al *gran hechicero*, es decir que ninguna de las dos persecuciones había podido reemplazar la estructura básica del sistema de creencias de la región. Más aún, las personas capaces de ejercer autoridad sobre los fieles se mantenían como tales. Otra situación que aflora con la persecución de Apo Catequil es la importancia geopolítica de Huamachuco. Situado entre el reino costero de Chimor y los curacazgos de Cajamarca, Chachapoyas, Conchucos y Huaylas, constituyó uno de los límites de expansión de la cultura Chimú, cuya relación con los huamachuquinos no está clarificada. Históricamente hay el dato que los soldados de Chimor combatieron defendiendo a los curacazgos serranos de la invasión incaica, pero esa información no

ha podido ser procesada en términos arqueológicos. En los pocos relatos de la tradición costeña que se conservan, no se desprende un interés específico sobre el territorio de altura, a despecho de su considerable expansión a lo largo del Pacífico<sup>9</sup>. Cuando llegan nuestros predicadores la presencia incaica era un hecho reconocido, incluso se distinguía con precisión sus contingentes sociales (orejones y mitimaes) del resto de la población. Lo mismo sucedía en el plano ideológico; los Incas se habían cuidado en traer consigo las representaciones de aquellos dioses que los confortarían en tierra extraña. Al mismo tiempo se habían establecido jerarquías –desde el punto de vista cusqueño– de las deidades locales, en un proceso que finalmente transformaría a la organización del panteón local. Así por ejemplo, Topa Llimillay era la *waka* (“ídolo o guaca”) que trajeron los colonos y nobles del Cuzco, descrita por los agustinos como “pequeña y negra que parecía plomada de albañil” (folio 9). A los dioses importados se sumaban las divinizaciones ocurridas en Huamachuco. El Inca Huaina Cápac ordenó que se rindiera culto a uno de su capitanes, Xulca Manco, quien a partir de ese momento se convertiría en el protector de los huamachuquinos (“le pidiesen lo que habían menester”). Fray Juan de San Pedro y su equipo encontraron su imagen en una pared pintada en medio de dos perros (folios 9 y 9v). John Topic ha recogido esta descripción y nos ofrece la correspondencia con los grabados en placas de piedra del período Intermedio Temprano. Si esto es cierto, los Incas habrían reactivado las valencias religiosas de una antigua representación, a la que se identificaba con el héroe cuzqueño. Al hacerlo se legitimaba el culto incaico al proveerlo de una continuidad regional. Xulca Man-

<sup>9</sup> Theresa L. Topic, *Territorial Expansion and the Kingdom of Chimor*. En: *The Northern Dynasties: Kingship and Statecraft in Chimor*. Michael E. Mosley and Alana Cordy-Collins, editors. Dumbarton Oaks, Washington D. C., 1990, pp.

co se convertía entonces en una imagen conocida, en la que confluían una larga presencia iconográfica y el prestigio que tenía al proceder de una orden del Inca.

Conviene detenernos algo más en la escueta información de los agustinos. Los perros que escoltan al "capitán" son personajes conocidos en la tradición oral andina. Se sabe que acompañaban a los muertos en su viaje al más allá, cumpliendo el papel de psicopompos por excelencia. La versión acerca de perros con cuatro ojos (*Tawa Ñawi*) guiando a los que abandonan este mundo es largamente conocida en la sierra central. A ello hay que sumar las manchas de sangre que se encontraron cubriendo la pared de Xulca Manco, a nosotros nos sugiere una largo flujo de sacrificios en su honor. Esto probaría el acierto de los Incas en la fusión de los elementos que finalmente constituirán parte del nuevo panteón de Huamachuco.

El simple traslado de los dioses cuzqueños como en el caso de Topa Llimillay o la combinación acertada de corrientes culturales, como la de Xulca Manco, podía ser incrementada con las adopciones que los Incas hacían de ciertas deidades de Huamachuco. Tal situación fue visible en el pueblo de Casiapoma, cuya waka fue hallada por los agustinos con cinco criados y criadas concedidos por el Inca Huaina Capac, a más de una considerable cantidad de ropas y ornamentos (folio 8v). Los informes recogidos nos hablan del respeto que esta deidad despertaba al Inca, quien la llevaba consigo en sus campañas militares. A los ojos del autor de la Relación, su aspecto era repulsivo: "era de palmo y medio de largo, era muy mal hecha y fea y tenía una garganta desgarrada y en ella un agujero" (folio 8v). Por la "garganta" consumía las ofrendas (camélidos, sangre de cuy, etc.) que en gran cantidad eran proporcionadas por los fieles. Su cuerpo estaba cubierto por un "betún" (barniz, pintura) que lo asemejaba a un ser humano, lo que aumentaba el horror de los frailes. Como en muchas de las wakas perseguidas, a la de Casiapoma se le atribuía andar

y bramar "como león". En otros documentos<sup>10</sup>, esta actitud se relaciona con la discontinuidad o ausencia de fieles y sacrificios. Las *wakas* enojadas y famélicas suelen abandonar sus santuarios y agredir o matar a quienes se topan con ellas. Si esto fue lo que creyeron sus devotos debió llegar a oídos de los evangelizadores, que llevaron la *waka* al convento donde el padre Lozano la destruyó.

En este caso, el Inca se decidió a consagrar como suya una de las *wakas* locales, haciendo crecer su importancia, de tal forma que su culto se generalizase. Quebrantado el orden originario, la propuesta forzosa de los cusqueños cumplía una doble función. De una parte, al utilizar una deidad conocida era posible llegar más rápido a los creyentes que solamente tenían que redimensionar su culto. Al mismo tiempo, irrumpiendo en el orden local se desarticulaba la organización de los dioses previa a los Incas. Cualquiera que hubiesen sido las valencias sagradas de Casiapoma, al acompañar a las tropas de Huaina Capac, adquiría una actitud más guerrera. Lo que podría ser una explicación alternativa al hecho de ser comparada con un león.

## LOS DIOSES DE HUAMACHUCO

A pesar de esta presencia incaica, es visible que los frailes agustinos encontraron bastante completo el sistema de creencias propias de la región. En términos globales, el mito de origen, los héroes culturales y la interpretación del proceso de la Conquista tiene similitudes con otros complejos culturales ajenos al Cuzco. Así por ejemplo, los relatos recogidos por

<sup>10</sup> Luis Millones (compilador), *El retorno de las huacas*. Instituto de Estudios Peruanos y Sociedad Peruana de Psicoanálisis, Lima, 1990.

Calancha en Végueta<sup>11</sup> y por Avila en Huarochirí<sup>12</sup>, aluden a creencias muy semejantes a la sierra trujillana, pero que difieren todas ellas del panteón estatal de los Incas. En Huamachuco no están presentes ni Inti ni Killa, padres divinos del gobernante cusqueño, tampoco hay mención de Viracocha y aunque existen algunas correspondencias con Illapa, tampoco se le menciona en la *Relación...*

Es interesante reflexionar acerca de los tres complejos culturales en mención. Si bien los Yauyos (Huarochirí) son serranos, su relación con el Océano Pacífico es obvia en tanto que están obligados a tener vinculaciones con las gentes de las tierras bajas, repitiendo en cierta forma la relación que los huamachuquinos tenían con la costa. El caso de Végueta es obvio ya que se trata de una localidad vecina al mar. Frente a ellos se alzaba la maquinaria incaica, cuya ideología desarrollada en el valle del Cuzco, pudo tener sus orígenes en la meseta altiplánica.

Pareciera, pues, que la costa y el norte del Perú colonial presentan lo que podría considerarse como rezagos de un conjunto heterogéneo de culturas indígenas pero con un sustrato ideológico de ciertas características comunes, y que difiere marcadamente de la propuesta de los Incas. En nuestros documentos, los dioses Apo Catequil y Piguerao nacen de dos huevos puestos por Caup tahuan, diosa que murió en el parto (folio 6-6v). Los huérfanos fueron criados por "una señora" hasta la edad en que Apo Catequil fue en busca de su madre, la resucitó y con unas hondas heredadas de su padre Guamansuri, dio muerte a los Guachemines. Eran ellos sus tíos, que habiendo conocido a Guamansuri (dios de aspecto miserable) se enojaron al saber que había seducido a Caup tahuan, su hermana a la que tenían encerrada.

<sup>11</sup> Calancha, *op. cit.*, pp. 931-935.

<sup>12</sup> Francisco de Avila, *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVIII*. Edición de Gerald Taylor. Estudio biográfico de Antonio Acosta. IEP/IFEA, Lima, 1987, cap. 2 y cap. 5.

Apo Catequil es la divinidad mayor de los huamachuquinos. Fue él quien pobló la tierra al desenterrar a los habitantes de la región del cerro Guacat que se encuentra en Santa, llamada entonces "villa de la Parrilla". Nótese que si bien es frecuente que las comunidades andinas atribuyan su lugar de origen a fuentes o cuevas, es menos común que sus primeros pobladores sean extraídos de ellas, como se especifica en la *Relación*... Por encima de Catequil sólo se podría situar a Ataguju "criador de todas las cosas" (folios 3v y 6-6v), quien enviará a la tierra a Guamansuri y que finalmente complace el pedido de Apo Catequil y le indica cómo puede desenterrar (o dar vida) a los indios. Como en otras religiones, Ataguju cede a Catequil el lugar dinámico del panteón de Huamachuco, y se mantiene retirado como un poder demasiado grande y peligroso para ser activado.

Veamos ahora cómo una serie de elementos de este discurso mítico se encuentran en el relato de Avila y en la Crónica de Calancha. Usaremos, asimismo, otras fuentes etnográficas e históricas que corresponden a las áreas tratadas por los documentos mencionados.

Si comparamos nuestro texto con el de Huarochirí, encontraremos varias similitudes dispersas a lo largo de sus páginas. También allí el dios Cuniraya Huiracocha "convertido en hombre muy pobre, andaba paseándose con su capa y su cusma hecha harapos"<sup>13</sup>. Mediante un engaño embaraza a la diosa Cauillacaca, quien se ofende al comprobar quién era el padre del niño<sup>14</sup>.

En otro lugar de la crónica, cuando se narra las guerras del dios Pariacaca contra Huallallo Carhuincho, se da cuenta que a Pariacaca lo acompañaron los cinco hijos de Cuniraya que nacieron de cinco huevos; luego de feroces batallas arrojaron a Huallallo Carhuincho hacia la selva ("territorio de los antis"). Allí permanece,

<sup>13</sup> Ibid., 53.

<sup>14</sup> Ibid., 59.

impedido de regresar por uno de los hermanos que ha tomado forma de nevado<sup>15</sup>.

En Calancha<sup>16</sup> el relato es mucho más complejo, pero comparte la característica general de tener protagonistas con padre ausente y a la seducción de la madre. Se trata aquí de una pareja primigenia, de la que sobrevivía la mujer a punto de morir de hambre. Abandonados por su "criador" Pachacamac, acude el Sol al rescate, que la deja embarazada usando sus rayos. Pachacamac, que también era hijo del Sol, no vaciló en matar a su hermano recién nacido, enfurecido porque no se le riendiese pleitesía debida. De las distintas partes de su cuerpo nacieron los vegetales alimenticios de la región yunga.

Como la madre siguiese lamentándose de la pérdida del niño, el Sol "crió" otro niño a partir del ombligo del anterior, al que llamó Vichama que salió a recorrer el mundo. Otra vez Pachacamac se sintió ofendido y mató a la madre y "crió" a los hombres con sus curacas. A su regreso, Vichama destruyó la humanidad de su hermano convirtiéndolos en piedras. Al quedarse el mundo despoblado, y sin adoradores, Vichama pidió al Sol que lo habitase nuevamente. Para hacerlo, su padre le dio tres huevos: uno de oro, de donde salieron los curacas y los nobles; otro de plata, de donde salieron sus esposas; y el tercero de cobre, de donde nacieron los "plebeyos, sus mujeres i familias"<sup>17</sup>.

Todavía en las primeras décadas del siglo que ahora se extingue, era posible recoger tradiciones similares a nuestros relatos. Villar Córdova, en la cuenca del Chillón<sup>18</sup> encontró una curiosa versión que retoma

<sup>15</sup> Ibid., pp. 257-263.

<sup>16</sup> Calancha, op. cit, pp. 931 y ss..

<sup>17</sup> Ibid., 934.

<sup>18</sup> Pedro Villar Córdova, *Folklore de la provincia de Canta (en el departamento de Lima)*. En: Revista del Museo Nacional, tomo II, Nº2. Museo de la Cultura Peruana, Lima, 1933, pp. 162-164.

varios de los elementos que ya nos son conocidos. Se trata ahora de la diosa Pachamama, cuyo esposo muerto, Pachacamac, era ya un peñasco divinizado frente a Lurín. Siendo viuda y con dos hijos (los Wilcas) pasaba muchas penalidades. Camino a la sierra, se dio con la cueva del Wakón, ser monstruoso que envió a los niños a buscar agua en un cántaro rajado, mientras trataba de seducir a Pachamama. Como se resistiera la mató y devoró parte de su cuerpo, guardando lo restante. Los Wilcas cuando regresaron, fueron engañados por Wakón que les dijo que su madre había salido y tardaría poco. Avisados por el ave Huaychau, los niños ataron a Wakón de una peña de sus abundantes cabellos y huyeron de la cueva.

El relato continúa abreviando lo que en su origen debió ser una versión del tema de la huida mágica, tan popular en los Andes peruanos<sup>19</sup>. El texto generalmente involucra la contraposición entre animales bendecidos y maldecidos por los dioses. En este caso, sin embargo, el recuerdo de la zorrilla (añas) se hace positivo, porque ella protege a los Willcas y tima a Wakón enviándolo a un precipicio donde perece despeñado. Los Willcas son amamantados un tiempo por Añas, que les da su sangre, pero deciden irse. Finaliza la conseja, cuando los niños suben al cielo por una cuerda, donde los esperaba Pachacamac. Y allí están, el Willca varón convertido en Sol, y la hembra es la Luna.

Empecemos por reflexionar acerca de esta última parte que, a la luz del documento de Huamachuco nos parece muy sugestiva. Cuando nuestros agustinos trataron de ordenar el inmenso material recopilado, encontraron que los nativos adoraban "animales sucios y bajos... que eran unas zorras que llaman ellosaña... cuando pueden tomar alguna, sácanle las tripas y déjanla

<sup>19</sup> Efraín Morote Best, *Aldeas sumergidas*. Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, 1988, pp. 111-152.

secar al sol y después de seca pónenle una manta como a mujer viuda y pónenle una venda o llautu de las que ellos suelen traer y pónenle en la boca zancu para que coma y echan chicha y hacen sus sacrificios, vimos la zorra en su trono con un hijo en brazos como mujer que le da la teta ..." (folio 11v).

Una simple revisión de los elementos mencionados en los textos que acabamos de seleccionar, nos permite avizorar todo un panteón no incaico que pugna por mostrar su personalidad a través de las crónicas y del trabajo etnográfico. Obsérvese que el Sol y la Luna tienen jerarquías similares y que ninguno de ellos (como es el caso del Inti cuzqueño) encabeza el panteón aborigen. Si recordamos los mitos fundantes de la sierra sur, tanto Manco Capac y Mama Oclo, como los Hermanos Ayar, prefiguran un modelo de sociedad cuya matriz es el ayllu o en última instancia la familia, con una o varias figuras masculinas muy claras y dominantes. Como hemos visto, este no es el caso en Huamachuco y las otras zonas documentadas. Finalmente, en la clasificación ideológica más divulgada de los animales, al añas o zorrino se le suele ubicar como uno de los más despreciados. Eso tampoco había sido cierto en Huamachuco. Algo distinto al relato codificado por los Incas no están diciendo estos nacimientos diferidos a través de los tres o cinco huevos de donde surgieron humanidades y dioses; algo diferente a la trinidad reverenciada en el Cuzco (Inti, Wirakocha, Illapa) debió ser el objeto de respeto en aquella franja del Perú prehispánico. Otros dioses con resonancias selváticas y equivalencias mesoamericanas nos hablan del mar como presencia divina, de otra luna más poderosa, de hermanos vengadores y dioses resucitados. Ciertos hilos de un tejido ideológico muy vasto ligado quizá, al reino Chimor, empiezan a asomar en el panorama de las religiones andinas.

## RELIGION INDIGENA Y RESISTENCIA

Hemos dicho que desde el inicio de la Conquista, el clero católico estableció que sus enemigos naturales eran los sacerdotes indígenas a quienes confería el poco caritativo epíteto de servidores del demonio. Pero las religiones aborígenes que gozaban del favor de los estados americanos se derrumbaron junto con ellos. A continuación, tras un corto período de revitalizamiento de las religiones no oficiales precolombinas, el estado y la iglesia españolas le declararon la guerra a toda manifestación ideológica que rivalizara con los propósitos generales de la Conquista.

Cuando los agustinos llegan a Huamachuco, todavía pueden atestiguar acerca de ese fugaz lapso en que revivieron rituales no incaicos. Aprovechando para ello que la guerra por el Cusco y la posterior invasión europea había creado un espacio en el que los dioses regionales podían ser reverenciados con cierta independencia.

Es así como se explican los rituales descritos por los agustinos (folio 3v-4) y comentados por Topic<sup>20</sup>. Unos "corrales" de paredes altas delimitaban un espacio donde se erigían troncos de árboles previamente introducidos en hoyos que rodeaban a un tronco central, envuelto en paja, a cuya cúspide trepaba un sacerdote con vestiduras blancas, que sacrificaba un cuy y ofrecía su sangre a Ataguju. La muerte del cuy generalizaba un ambiente de inmolación y a continuación se mataban llamas (ovejas dice el documento) y se realizaba un banquete que no concluía hasta acabar con los animales sacrificados.

Al destruir los recintos, los sacerdotes católicos notaron que en la base de los troncos se había arrojado chicha y zancu (çaco dice el documento). Recuérdese

<sup>20</sup> Topic, *The huacas of Huamachuco, defining an emic image of an Andean landscape*, (en prensa).

que fue *zancu* lo que encontraron en la boca del añas que amamantaba a lo que parece ser la pareja mítica. Los mismos autores se encargan de explicar esta comida ceremonial: "una poca de maíz revuelta en agua caliente" (folio 4). El *zancu* ya nos era conocido por una cuidadosa descripción de Garcilaso, al dar cuenta de la fiesta del Intip Raymi: "Las mujeres del Sol entendían aquella noche de hacer grandísima cantidad de una masa de maíz que llaman *zancu*; hacían panecillos redondos del tamaño de una mazana común..."<sup>21</sup>. Más interesante es cuando el Inca nos narra el uso del *zancu* en la fiesta de la Citua, en esta ocasión, al momento de prepararlo se le echaba sangre humana, que Garcilaso, pudorosamente, hace extraer con cuidado por medio de sangrías. Su objetivo estaba en la relación con el sentido de penitencia que primaba en esta fiesta; las personas, habiendo ayunado, "se lavaban los cuerpos y tomaban un poco de la masa mezclada con sangre y la pasaban por la cabeza, rostro, pecho y espalda, brazos y piernas, como que se limpiaban con ella para echar de sus cuerpos todas las enfermedades. Hecho esto, el pariente mayor, señor de la casa, untaba con la masa los umbrales de la puerta de la calle y la dejaba pegada a ellos, en señal que en aquella casa se había hecho el lavatorio y limpiado los cuerpos"<sup>22</sup>.

Si se observa con cuidado, se puede concluir que el *zancu*, uno lo vincula a la fiesta del Sol o Intip Raymi y el otro a la Citua o ritual de expulsión de los males. Este último necesita la sangre para asumir sus funciones purificadoras. Se entienden entonces los sacrificios de llamas y cuyes en los "corrales" de los huamachuquinos. El pan ceremonial que arrojaban a los hoyos (folio 3v), se consagraba con la sangre de los animales inmolados (quizá también personas) y se conseguía uno de los objetivos de la fiesta: contribuir

<sup>21</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*. SEP/UNAM, México, 1982, pp. 77-78.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 146-147.

a la expiación general que apaciguaría a los dioses, cuyo castigo era evidente con la llegada de los europeos. La madre zorrina o añas era asimismo alimentada con *zancu* para que restableciese la armonía del universo, amamantando al Sol y a la Luna o a los dioses Apo Catequil y Piguerao.

Esta sensación de angustia generalizada devino de la interpretación indígena de la Conquista, que en Huamachuco se hizo de acuerdo con sus mitos de origen. Dice el documento: "porque los indios mataron (a) los guachemines y los echaron (,) ahora los cristianos son sus enemigos y les hacen tanto mal y les roban y toman sus mujeres y haciendas... Guamansuri quiere mal a los cristianos y los teme y no quería que en cosa (alguna) recibiesen la ley de los cristianos..." (folios 6v-7).

Si recordamos la mitología regional, Guamansuri es el padre de Apo Catequil, enviado de Ataguju. Su muerte, llevada a cabo por los Guachemines es vengada por Apo Catequil, suprema deidad de los huamachuquinos. Consecuentemente, la presencia española es visualizada como el retorno de los guachemines y la reconstitución de un universo en que los indígenas no habían sido creados (existía otra humanidad) y por tanto deberían desaparecer. Al desactualizarse el mundo conocido, otra vez estaban expuestos al pillaje de los Guachemines o de los españoles que los representaban o encarnaban. Se entienden entonces las razones por las que Guamansuri detestaba el contacto con los recién llegados. Como los sacerdotes del Taki Ongoy y los cientos de "idólatras" caídos en las "extirpaciones", el viejo dios de Huamachuco pensaba que todo contacto con el invasor debilitaba a sus fieles.

El proceso de reordenamiento de los mitos y rituales debió articularse a partir de un sector ilustrado de la sociedad indígena. Es interesante constatar la rapidísima respuesta de los andinos a la divulgación compulsiva del cristianismo. En muy poco tiempo, y con notables variantes regionales, se asimila la presencia europea, se le califica y se coloca en un contexto en

que puede ser comprensible para las poblaciones que sufrían el contacto. Para los ayacuchanos en 1565, Cristo había derrotado a las *wakas* y por tanto Pizarro "tenía de vencida" a los indios; pero ahora unidas las *wakas*, e incorporadas en el cuerpo de sus fieles, tenían derrotado a Cristo, y los españoles serían arrojados al mar<sup>23</sup>. Sin concretar una fórmula de salvación, el texto de Huamachuco provee de una explicación suficiente: los españoles eran los guachemines y su propuesta de vida era la negación de la existencia indígena.

Este tipo de razonamiento partió de los sacerdotes y curacas regionales y locales. Dado que tenían una mayor exposición al trato con los europeos, les fue posible desmitificarlos, al sufrir en carne propia sus abusos y descubrir que sin su propia colaboración (en recoger tributos, por ejemplo) no serían capaces de controlar el naciente virreinato. En este sentido la suspicacia del clero católico estaba bien fundada, los "sacerdotes del demonio" como frecuentemente se les llamaba, venían a ser sus enemigos naturales, sin que para ello mediase intervención sobrenatural alguna.

A los curas españoles les convenía enfatizar el ángulo tenebroso de la presente relación con Satanás. En primer lugar, porque al hacerlo así ponían la solución del problema enteramente bajo su jurisdicción. Además esta acusación abarcaba todos los elementos en debate, bajo estas anteojeras, cualquier situación, incluso aquellas que derivaban de un abusivo manejo económico de la comunidad, podían esconderse bajo la presunta intervención del Enemigo. Tal pudo ser, por ejemplo, la actitud de Francisco de Avila, cuando desató la campaña contra los idólatras en la primera década del siglo XVII<sup>24</sup>.

Si nos colocamos en el ángulo del sacerdote indígena, la crisis provocada por el contacto exigía de él una respuesta, como intelectual orgánico de la comunidad colonizada. En Huamachuco, y en otros

<sup>23</sup> Millones, *El retorno de las huacas*, op. cit.

<sup>24</sup> Avila, op. cit.; pp. 571 y siguientes.

lugares, es claro que se combinan dos reacciones, de una parte se estructura una explicación que permita entender la invasión europea en términos del conocimiento local. A continuación se magnifican los rituales de expiación, era evidente que había que aplacar a los dioses para que el universo conocido y querido (sin extranjeros) volviese a ser activado.

Ambos movimientos requerían de un nuevo comportamiento religioso, especialmente necesario por la exigente prédica católica que demandaba la inmediata conversión o la condena del alma, a más de los enormes perjuicios de ser tratados como idólatras relapsos, que al rehusarse a servir al verdadero dios, estaban pregonando su lealtad al demonio. Este catolicismo militante, explicable en España por razones históricas, que no son ajenas a la presencia musulmana, estaba en manifiesta ventaja con respecto a las religiones nativas. Para llevar adelante una contraofensiva, los sacerdotes indígenas debieron adoptar actitudes y estrategias copiadas del clero invasor, que permitiesen llevar adelante la tarea de ganar el espacio necesario para la divulgación de sus ideas.

En el documento que comentamos a los sacerdotes indígenas los llaman *alcos* (perros), lo que puede ser un anatema creado por los propios evangelizadores, y los vinculan siempre con una confesión indígena, de raíces inciertas, pero de gran presencia en tiempos coloniales<sup>25</sup>. Dice el agustino: "El alco o sacerdote... era un indio viejo y de aquí se descubrieron muchos y la manera de su confesión era que decían sus *ochas* que en la lengua quiere decir culpas y confesaban si habían hurtado algo o reñido (,) si no habían servido bien a su principal o cacique si no habían

<sup>25</sup> Raffaele Pettazzoni. *Las confesiones del peccati nella antiche religioni americane*. En: Atti del XXII Congresso Internazionale degli Americanisti (Roma, Settembre 1926) Vol. II. Stabilimento Tipográfico Ricardo De Sanctis, 9 Roma, 1928. Del mismo autor, *La confesione del peccati*. Parte I, Zenichelli editore, Bologna, 1929.

tenido acatamiento al *zupay* (çupay en el original) y demonio a la *guaca* o ídolo" (folio 13v).

Es evidente que el padre agustino está transponiendo la confesión católica, pero esto no tuvo que ser necesariamente errado. No se trataba de conceptos enraizados en la sociedad andina. Es manifiesta la dificultad por encontrar en *ocha*<sup>26</sup> la traducción de pecado, pero aun forzando los términos, el problema de fondo permanece. ¿Cómo introducir el concepto de pecado venial y mortal en la sociedad andina? ¿Cómo hacer funcionar la dicotomía cielo o infierno, como alternativas futuras al destino del hombre?

La "extirpación de idolatrías" hizo evidente que la evangelización previa había sido superficial. Pero más allá del efecto de sus acciones tempranas, había incompatibilidades profundas en la concepción del mundo y del hombre de parte de las sociedades en conflicto. Una de ellas es la percepción de la falta o pecado que en el cristianismo se asume como individual, personalizada en el sentido más extremo, ya que conduce a la gloria o la condenación. Esto era muy difícil de concebir en una sociedad sólidamente comunitaria y de una relación estrecha con sus antepasados, quienes de acuerdo a la interpretación católica, al no ser bautizados, ya estaban ardiendo en los infiernos.

En este sentido, el *alco* funcionaba como liberador de la angustia sin solución que proponía el evangelizador: "es de notar que después que ve el demonio como ya los indios hacen lo que lo padres les mandan y las cosas de cristiano (,) les mandan que ya que sean cristianos que no lo sean de voluntad y ni hagan cosa que los padres les mandan cerca de ser cristianos e ir a la iglesia y doctrina sino por fuerza" (folio 13v). En otras palabras, se pide a los neófitos

<sup>26</sup> Diego Gonzalez Holguín. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del Inca*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1989 [1608], p. 199.

que tomen la cristianización con ligereza y eviten toda situación de contacto hasta donde sea posible. Al desacreditar a los extranjeros, su mandato se debilita y la presión ideológica decrece. En los términos en que estos *alcos* ("hermanos mayores" los llama Pérez Bocanegra)<sup>27</sup> tenían que operar, esto ya era un triunfo. También alternó en esta modalidad, aquella de mostrarse severo con los que asumían como suya la doctrina católica, hay noticias que en 1588 se imponían "grávissimas penitencias a los que confiesen haber servido en algo a los cristianos"<sup>28</sup>.

Esta resistencia no hubiese sido posible sin una campaña de activo reclutamiento para nutrir el sacerdocio clandestino. La *Relación...* da cuenta de una manera de hacerlo: "cuando ve que hay algún indio hábil para sus negocios y más curiosos en las cosas (,) aguarda que salgan al campo por leña o a sus estancias y chácaras y cuando llegan a alguna laguna que hay muchas en aquella tierra (,) entonces el demonio procura engañarlos y échales delante unos matecillos o calabacillas (que) por astucia del demonio huyen y éntranse debajo del agua y otras veces nadando encima del agua (.) Jugando embébense tanto en ello que están medio tontos y entonces al demonio tómalo y mételo o llévalo a la guaca y tiénelo allí cinco días y otros diez y allí le enseña las cosas que pertenecen para su oficio que (son) algunas maneras de curas para los indios y después que sale de allí mándale ayunar cinco días y después de ayunados queda hábil para hablar con él todas las veces que quiere" (folio 4v).

Lo primero que llama la atención de este texto es su referencia a los *puguios* o fuentes de agua. Como se sabe por otros documentos o por la etnografía moderna, son aquellos las *pacarinas* o lugares de origen

<sup>27</sup> Juan Pérez Bocanegra, *Ritual formulario e instrucción de curas, para administrar a los naturales de este reino...* Gerónimo de Contreras Impresor, Lima, 1631, pp. 111-112.

<sup>28</sup> José de Acosta, *De procuranda indorum salute.* Ediciones España Misionera, Madrid, 1952, p. 284.

de las comunidades. En cierta forma el lago Titicaca es también una gran *pacarina* del Tahuantisuyo. Hoy día los *puquios* son reservorios de fuerzas regeneradoras de las comunidades. Son también una puerta que comunica con lo sobrenatural y actúa como lugar de encuentro entre los dos mundos. Es, entonces, el lógico ambiente para que los indígenas de esta temprana época colonial, reencuentren a sus dioses y asuman el compromiso de seguirlos. Las evoluciones de los mates sobre o bajo el agua actúan como fórmula de concentración para *el viaje* al universo sobrenatural, donde formulará su adhesión a la religión clandestina.

Es claro que el cinco es un número cargado con valencias sagradas. Cinco son también los días de duelo por una persona, y en este contexto, la persona llamada por "el demonio", muere ceremonialmente para resucitar con sabiduría y convertido a la nueva fe. En adelante sólo le resta ayunar para purificarse (también cinco días) y queda apto para enfrentarse a la iglesia católica.

Esta elaborada forma de captar voluntades, corresponde perfectamente a otras muchas iniciaciones, en las que una jornada por el más allá precede la adquisición de conocimientos vedados para los demás. Que tal saber los identifique luego como curanderos, resulta lógico, y tiene la ventaja política de permitirles acercarse a mucha gente sin despertar mayores recelos. Si bien la administración europea nunca lo miró con buenos ojos, no podía perseguirlos abiertamente, tanto más si fuera de los pocos centros urbanos el curandero atendía también a españoles y mestizos. En el estudio de las religiones andinas queda, entre otros, un largo capítulo en blanco. Es el que se refiere a los sueños; en el caso específico del período colonial, ellos sirven de canal de expresión a un discurso anticolonial que en lo cotidiano se encuentra reprimido. En la *Relación...* se explica claramente que el "demonio" se aparece constantemente en los sueños para recordarles su alianza a los indígenas comprometidos.

tidos. Es así que se muestra a quienes no han cumplido con los ayunos (no comer aji, no beber chicha de maíz, no tener tratos sexuales), o a quienes desea atraer a sus filas (folio 5).

Durante la visita de los agustinos, el “principal de estos sacerdotes... es un indio que se llama Xulcamango” (folio 5). Ante la presión de los misioneros reveló su proceso de conversión o reconversión a la religión clandestina. Contó que durante tres noches seguidas su sueño era atormentado por la presencia de un águila a la que vanamente trató de atrapar con una manta. Extenuado por esta situación, fue avisado por el “demonio” ahora en forma de indio que “lo quería mucho y le quería hacer mucho bien y servirse de él y que le haría rico” (folio 5). Con estas promesas Xulcamango no dudó en hacerse su sacerdote.

Dado que la *Relación...* adecúa constantemente la terminología andina a conceptos europeos (los pumas son leones; las llamas, ovejas, etc.), no sería raro que el humano o halcón haya sido traducido como águila. De ser así la visita del “demonio” del extirpador, equivale a las sesiones de los *laigas* o especialistas religiosos indígenas. Desde la Colonia, el culto de las *wakas*, se expresa a través de los cerros más importantes de la localidad. Cuando alguna de estas deidades decidía visitar a sus seguidores, acudía a las sesiones en forma de cóndor o de halcón. Hoy se hace en habitaciones cerradas o en algún lugar apartado, siglos atrás una manta o frazada aislabía al laiga de los espectadores que escuchaban el diálogo del Apu, Jirca o Wamani con su servidor. En ocasiones, a través de él (a veces directamente), podían hacerle preguntas<sup>29</sup>.

Tampoco son ajena a la experiencia colonial, estas promesas de riqueza y abundancia. En la sierra

<sup>29</sup> Millones, “Shamanismo y política en el Perú colonial: los curacas de Ayacucho”. En *Histórica*, vol. VIII N° 1, Departamento de Humanidades. Pontificia Universidad Católica, Lima, 1984, pp. 131-150.

central también, "el demonio... convidó que fuesen con él al infierno, donde había mucho de comer y beber y decía que era mentira lo que decían los padres (católicos) del infierno y de los tormentos"<sup>30</sup>.

Como se puede ver, la reiterada amenaza del fuego eterno terminó por desacreditarse a sí misma. De alguna manera, la atormentada vida del indígena colonial no era muy diferente al averno pintado por los misioneros, quienes tampoco podían esconder el comportamiento de sus compatriotas, o de ellos mismos, en abierta discrepancia con la doctrina predicada.

En este sentido la *Relación...* de los agustinos es una temprana documentación de esta abierta red de contradicciones que separaban la ley y la praxis de los colonizadores. Perseguir al demonio era un encargo necesario e imposible. Se hacía indispensable destruir toda forma autóctona de religión para construir sobre una base sólida el nuevo edificio político e ideológico del virreinato. Pero los argumentos morales para tal empresa estaban viciados por la naturaleza de los ejecutores. La ley exigía de los colonizadores un comportamiento ejemplar, pero salvo para unos cuantos, venir a América era la última oportunidad para rescatar su vida de las dificultades en la Europa del XVI. Dinero y poder no se consiguen respetando a los demás, si para ello hay que cruzar los océanos y hacerse un lugar compitiendo con muchas ambiciones.

Entrampada en su propia letra, la evangelización fracasó como propuesta ética haciendo visibles sus errores para misioneros y neófitos. El demonio cristiano dejó de asustar, a fuerza de ser presentado como inspirador de los dioses indios, en lugar de demonizarlos a ellos, terminó por ser santificado. Y su voz se unió a la generalizada reacción contra los abusos.

<sup>30</sup> Luis de Teruel, "Idolatrías de los indios huachos y yauyos". En: *Revista Histórica*, tom. VII. Instituto Histórico del Perú. Lima, 1919 [1613]; p. 193.

Que esto sea visible en un documento tan temprano como el nuestro, es una de las muchas bondades de la *Relación*... Sus páginas sugieren múltiples reflexiones que harían inacabable esta presentación. Que lo dicho sólo sea un aperitivo que despierte el interés del lector.

# LÓGICA DE LA COLONIZACIÓN

(En torno a la disputa humanista del S. XVI sobre la conquista de América)

---

Eduardo Subirats

Para Manuel Espinoza

DESCUBRIMIENTO, conquista, colonización, aculturación de América... complejo y ambiguo proceso. A un tiempo expansión occidental de un ideal medieval de cruzada, originariamente anunciada, ya en el siglo XIII, como proyección y extensión hacia Jerusalén de la lucha hispano-cristiana contra el Islam, y empresa humanista y moderna de descubrimientos científicos y geográficos. Por igual guerra santa y de expolio, salvación cristiana de las almas de millones de gentiles y genocidio sin parangón con cualquier invasión territorial moderna, principio de un poder caracterizado por la残酷和despotismo, y punto de partida también de la formulación de una ética cristiana de la libertad y del derecho internacional de gentes. A un tiempo sublime epopeya de la España heroica y santa, y real comienzo de la España miserable y negra. El Descubrimiento, una empresa ambigua.

En vano los nombres del encuentro, el descubrimiento, la cristianización y la aculturación trataron y tratan de encubrir la palabra desde el siglo XVI prohibida: la conquista. La memoria de los vencidos, ayer enarbolada en las guerras de la independencia americana, hoy en la figuras contemporáneas de

resistencia y sobrevivencia de las culturas y las poblaciones indígenas y mestizas, pone de manifiesto el *otro relato*, a veces convergente con el logos del humanismo renacentista, con el espíritu y el impulso de la cristianidad y la cristianización, muchas veces complementario, contrincante o antagónico de su pretensión universalista, de su avasalladora y uniformadora voluntad de ejemplaridad y de poder. Su contrapunto, la conciencia de culpa europea, es parte del mismo dilema. Los nombres terribles de leyendas negras, los paisajes sangrientos de la primera imaginería moderna de la残酷 secularizada del infierno, inaugurados por Las Casas y De Bry, configuraron y siguen alimentando la conciencia negativa sobre las tradiciones de la destrucción americana.

Y, sin embargo, es posible reconstruir un orden interior en la representación y en los procesos singulares que caracterizaron la dominación europea sobre América, hasta el día de hoy. Una lógica interior que comprenda y explique un proceso fundamentalmente discontinuo y polivalente, y que no trate de obviar los conflictos del pasado y del presente, la ilegitimidad incluso del conjunto de un proceso de dominación que, sin embargo, ha usurpado para sí los nombres de la verdadera razón: los del verdadero dios ayer, luego los de la emancipación verdadera, los de la libertad y el progreso, de la racionalización y modernización hoy. De un lado, la secuencia de acontecimientos históricos, el relato de las aventuras que protagonizaron la conquista, con sus signos encontrados de novela caballeresca, de visión profética de los infiernos, de lucha heroica de contenidos mesiánicos y apocalípticos, y también de desordenada acción militar de exterminio, de químéricas riquezas y fanático espíritu de misión y de conversión, el principio de vasallaje impuesto por la reducción y las *reducciones* indígenas, de la transformación compulsiva, brutal del imaginario americano, a través de la guerra, de la tortura y la redefinición sacramental de las formas de vida. De otro lado, la

secuencia lógica que define interiormente el proceso constitutivo de un poder colonial, un principio de sujeción a un orden exterior de vida, su transformación en culpa y deber moral, por fin la redención de la esclavitud en el orden subjetivo de una identidad vaciada de vida y de una libertad abstractas, artificialmente impuestas en nombre del mesianismo cristiano, y contrapuesta y brutalmente arrancadas a la memoria histórica y a la continuidad temporal de las formas comunitarias de vida de las civilizaciones de América.

Ambos, la secuencia histórica del descubrimiento, la conquista y la pacificación, la conversión compulsiva y la liberación cristiana, hasta la constitución de una identidad política independiente, y, de otro lado, la dialéctica de la colonización, la secuencia racional de un proceso interior comprendido entre la disolución de sus formas inmediatas de vida hasta la identificación con un concepto racional de independencia y modernización, se sobreponen y explican mutuamente. De ningún modo puede separarse un proceso del otro: una historia sin concepto y una lógica de la modernización que no sea al mismo tiempo el proceso maravilloso de destrucción y libertad, de expolio y construcción civilizatoria cuyo resultado es la realidad americana de hoy. Al fin y al cabo, los conceptos teóricos mediante los que se construye la dialéctica de la colonización surgieron históricamente a partir de dos contextos, el del Humanismo renacentista y la Ilustración, y en torno precisamente a dos acontecimientos históricos ligados al proceso político y económico de la colonización americana: primero, la disputa humanista sobre la autonomía del conocimiento, y con ello de la libertad subjetiva que encontró en la concepción reformista de conversión cristiana su idóneo lugar histórico; y segundo, la doctrina ilustrada de la libertad de la existencia humana, en tanto que sujeto racional (por tanto, "subjeto" del trabajo social abstracto, el nuevo status del esclavo y su trabajo concreto tras su emancipación jurídica o jurídico teológica, tal como la

anticipó Las Casas) que también encontró su lugar apropiado en las disputas sobre la esclavitud y la emancipación, como se desarrollaron desde los tiempos de Leibniz.

Esta lógica o más bien dialéctica de la colonización aparece por lo pronto bajo una figura teológica: la de la estigmatización del indio como adamita, luego como gentil y sujeto diabólico, y a través de las categorías militantes de guerra justa contra indios y guerra de salvación, de reducciones eclesiásticamente concebidas y estrategias de sacramentalización de las transvertidas formas de vida indigenas, momentos nítidamente formulados, clasificados y sistematizados en las crónicas y tratados de Indias del siglo XVI. Hasta llegar a la confesión como principio radical de transformación, subjetivación y control institucionales.

Semejantes estrategias conceptuales de vasallaje y subjetivación se habían definido ya, al menos en parte, a lo largo de la Reconquista. Son las ideas que desde el siglo XIII habían cristalizado la unidad de las guerras entre los reinos hispánicos bajo el signo de un credo progresivamente homogéneo, y que en 1492 culminaron con la destrucción final de las culturas árabe y judía. La expansión militar hacia occidente, en lugar del aspirado Islam y la conquista de Jerusalén como habían soñado algunas órdenes medievales, llevó consigo también la extensión hacia América del ideal heroico y mesiánico de la cruzada. No es así de extrañar que, en los tratados de Indias se encuentren una y otra vez los residuos de esta tradición militante y doctrinaria: la visión del indio como descendiente de alguna tribu perdida de Israel, o la igualación de sus ritos y sus cultos con el culto de las mezquitas de Andaluz<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> La visión del indio como descendiente de las tribus de Israel aparece en algunas crónicas, como la de Bernal Díaz del Castillo (*Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México 1977, t. I, p. 56). En algunos autores, como Gregorio García en su *Origen de los indios del nuevo mundo* (1607), esa tesis desempeña

Tres son las figuras que pueden distinguirse conceptual y temporalmente a lo largo de este proceso que he llamado *dialéctica de la colonización*: en primer lugar, la concepción *heroica*, más tarde la perspectiva humanista o *reformista* sobre el proceso de colonización y conversión, y por último la estrategia *catequética*, es decir, doctrinaria y sacramental de la transformación de las condiciones existenciales del indio americano. Dichas figuras se distinguen en primer lugar como perfiles históricos del descubrimiento<sup>2</sup>. Pero ellas se suceden también de acuerdo a un rigor lógico: el discurso de la colonización como discurso constitutivo de la nueva identidad americana –el nuevo hombre, las nuevas naciones y los sucesivos proyectos de renovación y reformulación de los sistemas sociales y culturales, órdenes nuevos, modernizadores, revolucionarios o reaccionarios.

La primera de estas figuras, la del héroe cristiano, es también la más primitiva: procede de aquel doble carácter de guerrero y de salvador que define la acción de la conquista y a partir de su definición programática por la bula *Inter cetera* de Alejandro VI, en 1493. Su carácter es medieval: la cruzada contra gentiles. Su formulación filosófica más nítida se encuentra en el *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* de Juan Ginés de Sepúlveda, cuyas tesis se reiteran a lo largo del siglo, en una serie de tratados

una función legitimatoria de la guerra santa: "Sólo digo que por su incredulidad, poca firmeza en la Fe, i menos Christiandad, los va Dios acabando, como en efecto se han acabado los Indios, que había innumerables en la Isla Española... Y asimismo permite Dios, que se cumpla con ellos, lo que dijo a los de su Pueblo, amenaçándoles con pestilencia, que se vaian acabando, i consumiendo en las demás Provincias con pestes, i enfermedades, que cada dia les embia el Señor ..." (México, 1981, p. 88).

<sup>2</sup> Georg Friederici, *El carácter del descubrimiento y de la conquista de América*, México 1973, pp. 323 y ss.

y de crónicas menores<sup>3</sup>. Las ideas de este antihumanista español ha sido el objeto de una amplia disputa que comenzó a mediados del siglo XVI y de hecho ha seguido vigente de una forma u otra hasta el ambiente de la cruzada católico-tradicionalista española del siglo XX. Detractores o defensores de su obra, por ejemplo frente a las tesis intelectualmente más complejas y más humanitarias moralmente hablando de Las Casas, tendrían que aceptar, sin embargo, que la teoría de la guerra justa o de salvación contra los indios de Sepúlveda no solamente justifica, sino que precisamente también explica y responde a la realidad terrible del primer estadio, o sea la etapa militar, de la colonización americana. En lo fundamental la argumentación antihumanista de este erudito no aboga con mayor encono aristotélico por el estado seminatural, mentalmente débil y de ningún modo autónomo de los indígenas americanos, que las tesis algo más tardías y algo más sofisticadas del humanista Francisco de Vitoria. El problema central que Ginés de Sepúlveda debate es más bien la legitimidad y la necesidad de la guerra de ocupación. El indio es gentil. Su definición como existencia en estado naturaleza, o sea *ante legem*, se confunde, sin embargo, con su demonización, al igual que en las crónicas de Bernal Díaz del Castillo, de Gomara o de las *Cartas de relación* de Hernán Cortés. El americano aparece como esclavo y víctima del diablo. Y, en consecuencia, la guerra y la consiguiente esclavización españolas del indio se estiliza como un deber apostólico: el medio imprescindible para la salvación y la libertad del indio de su miserable estado. "Sometiéndolos primero a nuestro dominio, especialmente en tiempos como estos en que es tanta la escasez de predicadores de la fe y tan raros los milagros, creo que los bárbaros pueden

<sup>3</sup> Manuales de conversión del siglo XVII, como el *Informe contra Idolorum Cultores del Obispado de Yucatan*, de Pedro Sánchez Aguilar, reiteran los argumentos sepulvedianos de la guerra justa contra gentiles. Cf. Pedro Ponce y otros, *El alma encantada*, México, 1987. p. 51.

ser conquistados con el mismo derecho con que pueden ser compelidos a oír el Evangelio..." escribe en este sentido Sepúlveda. La cruzada contra el indio es en esta misma medida "grande oficio de caridad"<sup>4</sup>.

Última consecuencia de la legitimación de la conquista como guerra de salvación es la estilización de la figura del colonizador (el aventurero, el guerrero, el encomendero y el simple criminal) a la dignidad aristocrático-aristotélica del héroe virtuoso. Ilustran esta dimensión teológica y literaria de la conquista americana las *Cartas de relación* de Hernán Cortés. Allí el astuto aventurero se adorna con los laureles augustos de un emperador romano. Impasible, recto, fiel a un principio universal al que sacrifica su bien particular. En su versión popularizada, la de Bernal Díaz del Castillo o de Gómara, la figura del héroe redentor se fragó literariamente bajo la más colorida composición del caballero medieval y del libro de caballerías: su linaje es limpio y su afán valeroso, su nacimiento está presidido por un milagro y los milagros y los santos intervienen en su hazaña conquistadora.

La forma jurídica bajo la que se articuló esta estrategia heroica de la guerra santa contra indios fue el *Requerimiento*. Aprobado en la Junta de Burgos de 1512 como resultado de la disputa de los dominicos contra los abusos de la encomienda, dicho Requerimiento encerraba algo más que una simple amenaza de guerra: en la medida en que se anunciaba formalmente la universalidad del orden cristiano subsumía a él automáticamente al indio, convirtiendo a partir de este momento todo desacatamiento del nuevo orden en acto de rebeldía e insumisión. El Requerimiento respetaba así la libertad del indio, pero sólo precisamente como la condición formal, teológico-jurídica, de aquella culpabilidad derivada del conocimiento sumario de la "verdadera religión" que le hacía posible de guerra justa.

<sup>4</sup> Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra indios*, México, 1987, pp. 139 y 137.

Si los indios eran monos –como razonó humanísticamente el padre Vitoria– no era posible hacerles la guerra. Por consiguiente era necesario declararlos antes como seres libres y racionales para que sus dioses les convirtieran milagrosamente culpables de la guerra santa contra su gentilidad.

Fue célebre en este sentido el episodio de Cajamarca, en que el formalismo del Requerimiento, en realidad una velada declaración unilateral de guerra, chocó abruptamente, sin embargo, con las propias concepciones del mundo incaico. Su monarca Atahualpa respondió a la presentación de Pizarro que también era él, lo mismo que Carlos V, "gran señor en su reyno". Pero cuando se le propuso la adoración de la cruz y el abandono de su propio culto y forma de vida respondió, según el testimonio del cronista indio Guamán Poma de Ayala: "Atagualpa Inga dize que no tiene que adorar a nadie sino al sol, que nunca muere ni sus guacas y dioses, tanbién tienen en su ley, aquello guardaúa". El formalismo del Requerimiento era en sí mismo absurdo, y en la práctica un simple ardid para justificar matanzas de escarmiento, como la que sembró Pizarro cuando Atahualpa desechó el Evangelio, simplemente porque desconocía la escritura y la existencia de libros, y aquel de todos modos no emitía ningún sonido que pudiera interpretar como su palabra. "¡Ni me habla a mí el dicho libro!" –dicen que pronunció el monarca inca<sup>5</sup>.

En su configuración más elemental, el Requerimiento fue el simple enunciado tautológico del poder temporal cristiano en virtud de su pretensión universal, la declaración de los dioses indígenas y con ellos de su forma de vida como una particularidad negativa, y la consiguiente exigencia de su vasallaje y conversión compulsivas como principio de una nueva identidad: la

<sup>5</sup> Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva coronica y buen gobierno*, J. Murra, R. Adorno y J.L. Urioste ed., Madrid, 1987, vol. II, p. 392.

identidad cristiana del nombre bautismal y la libertad como aquella condición interior y abstracta que el bautismo entraña como principio de sujeción y subjetivación.

Ni el Requerimiento ni el principio de la guerra santa contra los indios podían definir, sin embargo, un concepto político de colonización, ni legitimar por sí solos la ocupación territorial española en América. Para que la Iglesia romana pudiera mantener incólume su principio de universalidad tenía que adoptar una radical distancia frente a los poderes temporales que la representaban, establecerse como la mediación entre lo político y económico, y el reino espiritual de los fines absolutos, y asegurar la trascedencia como verdadero reino universal de Dios.

Ese fue el principio que defendió Vitoria desde una perspectiva plenamente moderna, heredera de las concepciones humanistas de libre albedrío y de derecho de gentes. Este humanista llega a cuestionar la ocupación territorial española en su *Selectio de indis*. Sus tesis fueron radicales: el emperador de España de ningún modo era el monarca de todo el orbe, y la gentilidad del indio no menoscababa su legítima propiedad territorial. Consecuente con esta visión Francisco de Vitoria desterró el propio nombre de "descubrimiento" que, sin embargo, había empleado Alejandro VI en su primera bula americana: puesto que los nuevos territorios tenían dueño, nadie podía otorgarse el derecho de haberlas "hallado"<sup>6</sup>.

Pero ello no cuestionaba en modo alguno el hecho mismo de la conquista, sino que más bien permitía redifinir y profundizar su sentido en términos de tutelaje, de protección, de amorosa seducción y, desde luego, de libertad. "Si esto se admite –escribe Vitoria a título de conclusión de su tratado– ciertamente no se ha de negar que pueda hacerse lo mismo con los indios adultos (podrán los príncipes tomarlos bajo su tutela), supuesta

<sup>6</sup> Francisco de Vitoria, *Selectio de Indis*, Madrid, 1989, pp. 83 y ss.

la incapacidad mental que les atribuyen los que han estado allí<sup>7</sup>. La presencia española en América era legitimada en los nuevos términos de la defensa de los derechos a una forma cristiana de vida, a una identidad subjetiva y a la garantía de paz por parte de los indígenas. Vitoria desaprobó lo mismo que Las Casas el bautismo violento y compulsivo de masas, así como las formas de exterminio de la colonización. La cruz había dejado de ser el símbolo medieval de la cruzada americana; se había convertido en el signo moderno de la defensa del derecho internacional de gentes.

A partir de la crítica de Montesinos, Las Casas o Vitoria la conquista americana fue reformulada en los términos formales de una pacificación, su violencia, interiorizada como principio de subjetivación, y la teología de la guerra justa contra indios se convirtió subsecuentemente en la teología de su reducción: *teología de la colonización*.

Su formulación radical es debida a Las Casas. Muy pocas de las figuras históricas de la conquista americana han conseguido precisamente la brillante polivalencia de significados que cristalizan en la biografía de este pionero, encomendero, misionero y emancipador de América. Su obra está centrada en un nuevo ideal de libertad. En sus tratados se encuentra la primera formulación de un reconocimiento del indígena americano como sujeto autoconsciente, autónomo, moderno, como abstracto principio de libre arbitrio. De ella se desprendió su proyecto sintetizador: una reforma de la cristianización del indio que suponía al mismo tiempo la reformulación de los conceptos teológicos y políticos de la conquista. "Porque para recibir nuestra sancta fe requierese en los que han de aceptar y recibir, prompta libertad de voluntad, porque la dejó Dios en la mano y albedrío de cada uno si quisiese o no recibirla... E si no sale de su espontánea e libre y no forzada voluntad

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 112.

de los mismos hombres libres aceptar y consentir cualquiera perjuicio a la dicha su libertad, todo es fuerza y violento, injusto y perverso, y, según derecho natural, de ningún valor y entidad, porque es mutación de estado de libertad a servidumbre<sup>8</sup>.

Así como la figura heroica de la conquista despojó al indio de cualquier dimensión interior –el indio es definido como “homúnculo” por Juan Ginés de Sepúlveda<sup>9</sup> –para elevar frente a su existencia natural el sentido trascendente, virtuoso y glorioso, y, por ende, la jurisdicción por derecho divino del dominio español, así también la figura reformista de la conversión del indio como tutelaje, seducción y derecho, que abandera el humanismo radical de Las Casas supone su reconocimiento como sujeto virtual, o también una conciencia vacía o una *tabula rasa* en la que, al modo de la teoría epistemológica que más tarde formuló la filosofía de la ilustración europea, pudieran inscribirse cualesquiera códigos y normas de vida. La representación teológica que del indio se hace Las Casas con arreglo a su ideal abstracto de libertad no podía ser ni más ingenua ni más simple: “Todas estas universas e infinitas gentes a *toto genero* crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales e a los cristianos a quienes sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas e quietas, sin rencillas ni bollicios, no ríos, no querulosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo. Son asimismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas...” escribió entre los terribles cuadros de crueldad y barbarie cristiano-españoles que presenta la *Brevísima relación de la destrucción de Indias*<sup>10</sup>.

Este límite teórico de la reformulación de la conversión de indios por Las Casas era el propio límite

<sup>8</sup> Bartolomé de Las Casas, *Tratados*, México, 1965, t. II, pp. 745-747.

<sup>9</sup> Juan Gines de Sepúlveda, *op. cit.*, pp. 104-105.

<sup>10</sup> Bartolomé de las Casas, *op.cit.*, pp. 55 y 17,

teológico del universalismo humanista-cristiano: su principio de autonomía del sujeto universal, fundado en el principio doctrinario de la universal redención en la cruz, se pagaba al precio de un concepto abstracto de subjetividad. Tal la fórmula de Juan de Valdés y del "marranismo" filosófico del siglo XVI. En un plano pragmático fue asimismo un límite institucional a su principio ilustrador y emancipador. Sin embargo, ya a mediados del siglo XVI, cualquier optimismo sobre la tarea conversora de las órdenes cristianas se había disipado. Sahagún escribía en 1569: "Los pecados de idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agúeros, y abusones y ceremonias idolátricas, no son aún perdidos del todo. Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos"<sup>11</sup>. En idéntico sentido escribía en 1541 Fray Toribio de Benavente que como fuera que los indios "tenían cien dioses, querían tener ciento y uno; pero bien sabían los frailes que los indios adoraban lo que solían"<sup>12</sup>. Asimismo se refiere en 1576-78 Fray Diego Durán a las dificultades de la conversión: "assí destas y de otras cosas colijo que jamas podremos hacerles conocer de beras á Dios, mientras de raiz no les uvieremos tirado todo lo que huele á la vieja religion de sus antepasados ..." <sup>13</sup>. Y el padre Acosta puntualiza con idéntico laconismo, también en 1576: "(Los indios) adoran a Cristo y dan culto a sus dioses; temen a Dios y no le temen..." <sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, 1956, p. 17.

<sup>12</sup> Fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, 1985, p. 78.

<sup>13</sup> Fray Diego Durán, *Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos* (1576-78), pp. 70-71.

<sup>14</sup> Joseph de Acosta, *De procurandum indorum salute*, Madrid 1952, p. 469.

Una nueva conciencia, ni heroica ni utópica, sino más bien pragmática, surgió a partir de la segunda mitad del siglo XVI bajo las exigencias administrativas y políticas de la colonia. Para esta nueva perspectiva el indio ya no es, teológicamente hablando, el desconocido *otro* al que se proyecta el imaginario medieval cristiano: un sujeto diabólico, el adamita inocente, el judío condenado por Dios. Y tampoco es aquella conciencia inofensiva e ingenua que garantizaban los sistemas teológico-políticos de un Las Casas o un Vitoria. Por primera vez se reconoce al americano en su existencia real, en su resistencia enconada contra la identidad y las formas de vida que le impone el invasor. Por primera vez estos frailes y misioneros entendieron la necesidad de explorar el imaginario indígena para penetrar en su estructura con estrategias más refinadas y eficaces de dominio interior. Por primera vez se formula un programa expreso de reconocimiento del indígena en su realidad histórica, ética, psicológica y social, o sea de una antropología teológica.

Los tratados de propaganda de la fe y de doctrina cristiana, y los manuales para la utilización sistemática del confesionario como nuevo instrumento de violencia interna, o sea, subjetizadora, sucedieron así a los tratados de la guerra justa. Un nuevo principio de colonización se había cristalizado ante el reconocimiento del último bastión de la resistencia contra el invasor. Se inauguraba la noción antropológica, empírica, racional y moderna de reconocimiento del indio bajo el aspecto de las formas de sensibilidad frente a la naturaleza y el existente humano, los valores del mundo imaginario, colectiva e individualmente considerado, las formas que otorgaron un sentido íntimo al amor, a la familia y a la vida cotidiana, los más secretos deseos, los estratos más profundos de la fantasía y la aspiración individual a la felicidad. "Más bien habría que pensar —escribe Acosta en su tratado *De procuranda*, un verdadero breviario de los nuevos sistemas de dominación— que es hereditaria la dolencia de la impiedad que contraída en el mismo seno

de la madre, y criada al mamar su misma leche, robustecida con el ejemplo materno y familiar, y fortalecida con la costumbre dilatada y la autoridad de las leyes públicas, tiene tal vigor que no podrá sanar sino mediante el riego muy abundante de la divina gracia y el trabajo infatigable del doctor evangélico... Aquí, pues, conviene que asiente el pie el catequista, y para arrancar las últimas raíces de la idolatría del ánimo de los indios, ponga su pensamiento, su industria y su trabajo”<sup>15</sup>.

La concepción catequética de la colonización americana comienza precisamente con el descubrimiento de una resistencia indígena a la conversión que arranca de sus formas de vida y de su estructura psicológica profunda. En consecuencia la nueva estrategia de conversión comprende un amplio sistema, desde la inquisición antropológica del imaginario indígena hasta la reconstrucción jurídico-teológica de sus cultos y ritos por los tribunales de la Inquisición. En un sentido estricto, la catequesis comprendía una parte doctrinaria, con sus “artículos” de la Iglesia, una parte normativa, que comprendía los mandamientos y preceptos institucionales, y una parte sacramentada que establecía un lazo vinculante, a la vez jurídico y moral, de todos y cada uno de los aspectos imaginables de la existencia individual a la institución de la Iglesia. “Para que con más facilidad se pueda predicar la presente obra, pareció ser necesario ponerse por manera de sermones breves y compendiosos, con una autoridad del Evangelio al principio de cada sermoncico... que es necesario que todos chicos y grandes, hombres y mujeres tomen de coro la doctrina cristiana...—escribe en este sentido uno de los clásicos manuales de catequesis, para añadir las grandes líneas estratégicas de su indoctrinación— catorce artículos de fe. Y los diez mandamientos de Dios. Y los siete sacramentos de la Iglesia. Y las catorce obras

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 460.

de misericordia corporales y espirituales. Y los siete pecados mortales, con las siete virtudes contrarias..."<sup>16</sup>.

Los sacramentos, es decir aquella instancia colectiva que articula entre sí el cuerpo, la naturaleza, la doctrina, la institución y la conciencia individual desempeñan en este panorama final de la colonización americana un papel fundamental. Entre ellos la confesión ocupa lógicamente un lugar privilegiado no sólo como instrumento efectivo de control e incluso de terror psicológico e institucional, sino sobre todo como el medio que define de una manera más efectiva y sistemática un principio ejemplar, interior y racional de subjetivación. "En estos pueblos indios –escribe Acosta respecto a las confesiones en la obra citada<sup>17</sup>– nada hay después de la fe que se haya de inculcar con tanta frecuencia". En cuanto a este sacramento, por otra parte, no es tan importante la eficacia cuantitativa, necesariamente reducida en los comienzos del período colonial español, cuanto el modelo universal de subjetivación que establece paradigmáticamente. A este respecto, algunos confessionarios clásicos, como el *Confessionario para los curas de Indios* de 1585, de Acosta o el *Confessionario mayor* de Fray Alonso de Molina, publicado en 1569 resultan elocuentes. En ellos se pone de manifiesto, y con el mayor rigor lógico, la secuencia constitutiva de la conversión cristiana de la identidad subjetiva a través de la conciencia del pecado, la introyección de la culpa, la producción del temor y la angustia, y la restitución de una realidad individual por medio de la redención institucional de los pecados. Es el proceso iniciático, por tanto institucionalmente prefijado y al mismo tiempo misterioso y hermético, del nuevo hombre americano.

La lectura de estos tratados de construcción de una nueva estructura subjetiva se parece en este sentido a una ilustración compendiosa y aumentada de la

<sup>16</sup> Pedro de Córdoba, *Doctrina cristiana para instrucción de indios*, (1544-1548), Salamanca, 1987, p. 283.

<sup>17</sup> Joseph de Acosta, *op. cit.*, p. 559.

"genealogía de la moral" de Nietzsche. La combinación de los mandamientos y la confesión como su instrumento internalizador permite establecer de manera sumaria y eficaz un control interior y exterior sobre la totalidad de los aspectos de la vida, desde las dietas alimentarias y la actividad económica del confesando, hasta sus más íntimos sueños. En particular el *Confessionario* de Acosta ofrece un modelo al mismo tiempo maravilloso y terrible tanto en lo que respecta al virtuosismo estratégico que define, cuando en la instrumentalización de la culpa, la angustia y la exigencia permanente de visualización de las representaciones conscientes e inconscientes, como medio de un control sistemático y racionalizado de la nueva identidad subjetiva y su dependencia institucional.

El discurso, el *logos* colonizador que atraviesa estas tres figuras históricas de la colonización o más bien del proyecto civilizador que España trasladó a América, es decir, la concepción heroica de la conquista, su ulterior revisión o reforma humanista como principio de subjetivación o de identidad abstracta, y, por último, su subsunción a un proceso indefinido (que en rigor no puede darse todavía hoy por finalizado) de culpabilidad individual y redención institucional de la identidad personal y colectiva no constituye sin embargo ni un *logos* irremediable y fatalmente consecuente, ni tampoco una dialéctica histórica racional del progreso que se cumpliera como un implacable destino o necesidad. Efectivamente, el orden colonial requería el proceso de muerte, culpa y redención institucional a través de una identidad intimamente ligada con las instancias políticas y la fuerza de trabajo coloniales, y en primer lugar con la Iglesia romana como mediación internalizadora de este sistema de dominación. Este y no otro es el real proceso histórico que la filosofía de la Ilustración alemana y Hegel en particular habían definido y ensalzado como el nacimiento de la razón en la historia, el principio constitutivo del Estado moderno, el reino concreto de la cultura y la libertad. Pero por doquier en las tierras

de la América hispanizada el sistema fallaba y crujía, tanto en el orden de la dominación externa a través de tantas y tantas figuras de rebeliones y resistencias que se han sucedido hasta el día de hoy, cuanto en el orden interior de una fantasía y de una imaginación colectivas que no han cesado de estimular una de las más ricas culturas poéticas universales en todas las artes, y de una manera particular en las del presente siglo.

Tampoco las posiciones intelectuales del siglo XVI se alinearon en su totalidad tras los hitos de esta *lógica de la colonización*. Testimonios de una resistencia intelectual y de la elaboración de alternativas políticas al sangriento dilema de la conquista y colonización españolas se encuentran directa o indirectamente en toda la pugna humanista sostenida a lo largo del siglo XVI contra la agresiva política de Roma y contra las guerras imperiales, desde Vives y Erasmo a Sebastián Franck y Paracelso. Por otra parte, en América, las crónicas de los vencidos y de la resistencia, las inadecuadamente llamadas "crónicas de lo imposible"<sup>18</sup>, trataron de introducir furtiva o abiertamente valores y categorías del mundo precolombino en el nuevo universo social y en el proyecto civilizatorio impuesto por España. Las crónicas de Titu Cusi Yupanqui o de Guamán Poma de Ayala son ejemplos notables de tentativas de redefinir la violencia colonizadora a partir de una conservada memoria histórica y de una tradición de las propias formas de vida americanas. Son tentativas o ensayos de una "conversión convertida" o de una gentilidad cristianizada como medios o estrategias de resistencia o de redefinición de la *lógica de la colonización*. Estas obras y documentos configuraron los comienzos de una resistencia a la vez espiritual y política cuya influencia sigue vigente en el mundo de

<sup>18</sup> Frank Salomon, *Chronicles of the Impossible: Notes on Three Peruvian Indigenous Historians*, en: Rolena Adorno (ed.), *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*, Syracuse, 1982, pp. 9 y ss.

hoy. La obra del Inca Garcilaso ocupa un destacado lugar en este panorama, tanto por su riqueza literaria y su erudición humanista, como por el alcance histórico de su proyecto elemental de una civilización americana que conjugaba los ideales de la tradición política y religiosa precolombina con los conceptos platonizantes de armonía universal y de libertad del filósofo sefardí Jehudá Abrabanel y de la filología humanista española.

Si podemos contemplar hoy el descubrimiento de América como el comienzo de una empresa civilizatoria, y admirar sus obras más allá del trabajo infatigable de una destrucción que todavía no ha cesado, es sólo en virtud de esta tradición crítica, sin duda alguna fragmentada y fragmentaria, que se resistió a la dialéctica de la colonización, reformulándola y transformándola en cuanto a sus contenidos y su sentido, a lo largo de un proceso ininterrumpido hasta el día de hoy. La colonización europea de América fue una empresa ambigua. El relato que la recorre como una racionalidad interior pasa por la destrucción y la muerte, y por la constitución de las identidades de siempre renovados poderes. Su fundamento teológico fue la aspiración apocalíptica del cristianismo a la constitución de un poder universal, a través de un proceso indefinido de conversión, que en el siglo XVI llegó a las puertas de su realización. Su reformulación moderna es la idea de un progreso tecno-económico indefinido que hoy también alcanza los límites de su formulación apocalíptica a la vez como sistema universal y como destrucción ecuménica.

El relato de aquellas crónicas americanas, escritas desde la apostasía o desde la gentilidad, formuladas siempre a partir de un ideario humanista nos brindan el delicado hilo de oro por el que podemos entretejer al mismo tiempo una comprensión más profunda de la historia americana y pensar sus alternativas de mañana.

## PSICOSIS Y MESTIZAJE

---

César Delgado Díaz del Olmo

POR SEPARADOS que se encuentren los términos del mestizaje racial, éstos siguen siendo virtualmente los elementos de intercambio exogámico entre dos grupos sociales distintos, y su unión necesariamente busca realizarse de acuerdo a sus leyes. El fracaso de este modelo de organización estructural del ser humano, fundado en el complejo de Edipo, conduce al polo opuesto, a la negación de la exogamia, al incesto y al estado de naturaleza. Este es todo el problema del mestizaje.

Para comenzar será necesario entonces construir primero un modelo hipotético de mestizaje, que no podría ser otro sino el que se hubiese producido de haberse presentado las condiciones adecuadas. Contamos para hacer esta reconstrucción con un caso histórico, que bien puede servir para ilustrar las diferencias entre el mestizaje bastardo y el mestizaje de alianza exogámica.

## LAS CONSECUENCIAS DE NO HABER TENIDO UN REY QUE SE LLAMARA GONZALO I

Durante la Conquista hubo un momento en que pudo haberse producido un giro favorable encaminado al establecimiento de un tipo de unión racial basado en relaciones de alianza. Fugaz ocasión que sólo pudo ser concebida en una mente educada programáticamente en la mejor tradición política maquiavélica renacentista, la del maese de campo Francisco de Carbajal, quien aconsejó al rebelde Gonzalo Pizarro que se proclamara Rey del Perú, "uniéndose en matrimonio con la más noble heredera del Imperio incaico"<sup>1</sup>.

El Inca Garcilaso de la Vega y Luis E. Valcárcel, el ideólogo del indigenismo cuzqueño, no pudieron dejar de percibir la importancia de este proyecto como modelo ejemplar de alianza. Pasados cuatro siglos de aquel momento único, en que la historia vaciló por unos instantes en un cruce de caminos decisivo, Valcárcel seguía aún lamentándose de que no se hubiese intentando siquiera ponerlo en práctica<sup>2</sup>.

La falla de este proyecto no estaba tanto en que fuese irrealizable, como en el hecho de que el destino se lo confió a la persona equivocada. Gonzalo Pizarro era valiente y osado como ninguno pero, como decían sus partidarios de la víspera después de pasarse en masa al campo del Rey, pecaba de cortedad de alcances. Sin embargo, la razón profunda por la que obstinadamente se negó Gonzalo Pizarro a declararse en abierta rebeldía contra el Rey, fue que carecía de una cualidad que había obrado prodigios en su hermanastro Francisco: la condición de bastardo. Gonzalo no solamente era hijo legítimo, sino además el último y más querido vástago de un padre que quiso testimoniar su preferencia

<sup>1</sup> Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*. Lib. VIII, cap. XVII.

<sup>2</sup> Cfr. Actas del Symposium sobre el Inca Garcilaso de la Vega, Lima, 1955, pág. 158.

legándole su nombre propio. Hasta el último momento de la rebelión Gonzalo confió en poder alcanzar el perdón del Rey y su reconocimiento como Gobernador del Perú. Como buen Benjamín, como hijo amado, Gonzalo tenía completamente reprimidos sus deseos de muerte contra el padre. Luego, cuando se da cuenta, demasiado tarde, que el Rey nunca le iba a conceder perdón ni tregua, transfiere sus afectos burlados a Francisco de Carbajal, a quien desde entonces comenzó a llamar "padre".

La principesca unión de Gonzalo Pizarro con una princesa incaica, incluía formalmente un cuarto término –dado que los otros tres eran: el padre blanco, la madre india y el futuro príncipe mestizo–, y ese era el Inca en su función de "donador de mujer", y a través del cual se entablarían las relaciones de alianza, a la vez política y matrimonial. Este cuarto término justamente era el que faltaba en las relaciones que Francisco Pizarro estableció con otra princesa incaica, ausencia que rebajó su unión al concubinato y la relación carnal promiscua.

#### NO UN PRINCIPE MESTIZO SINO UN BASTARDO QUE SIGUE BUSCANDO SU REINO

El fracaso del proyecto dinástico de Francisco de Carbajal determinó que el mestizaje siguiera las líneas del modelo originalmente establecido por Francisco Pizarro en el Perú y por Hernán Cortés en México, que se caracteriza por el hibridismo y la bastardía.

Por bastardía se entiende naturalmente la irregularidad del estado civil del mestizo. Pero el término hibridismo, aplicado como calificativo de la naturaleza del mestizo, requiere una especificación etimológica suplementaria. Híbrido deriva de la palabra griega *hybris* que significa "violencia e insolencia desenfrenada, lujuria y concupiscencia", y también "desastre, desentrenarse,

aplicándose a los ríos y los burros grandes que rebuznan y se encabritan”<sup>3</sup>.

*Hybris* es lo que demostraron tener los españoles cuando invadieron América retrotrayendo sus relaciones con las poblaciones nativas al nivel de la violencia homicida y de la cópula carnal en la más absoluta promiscuidad. Este *hybris* de los conquistadores blancos tiene anotado en el *debe* millones de muertes indias, y en el *haber* millones de hijos mestizos.

La diferencia entre la *hybris* del padre blanco y la del hijo mestizo radica en el hecho de que para el primero la violencia surgía como algo contingente, mientras que para el segundo resultaba consustancial a su ser. Los españoles practicaban su *hybris* solamente en tierra sojuzgada y en las poblaciones nativas; en tanto que para los hijos mestizos su propia existencia era *hybris*, porque habían nacido y porque vivían fuera del orden cultural.

El indio, en cambio, desde que nacía estaba adscrito al orden cultural dominante en condición de siervo del Rey, que era la forma de su sumisión al Padre Simbólico, cuya ley la imponía el propio padre indio dentro de su familia. A la Iglesia le interesaba que el padre indio reconociese su descendencia, porque mediante este acto la reproducción biológica se convertía en reproducción social de la servidumbre. Por el contrario, para los señores blancos las leyes canónicas sobre el matrimonio no eran nada exigentes cuando se trataba de uniones mixtas, porque empeñarse en hacerlas cumplir a cabalidad hubiese significado traspasar el poder de los padres blancos a los hijos mestizos, puesto que no hay reconocimiento, transmisión de apellido y verdadera ubicación dentro de una genealogía sin sucesión de la herencia paterna.

Ahora podemos determinar la diferencia que caracteriza a las “castas originales” (blancos, indios y

<sup>3</sup> Walter Kaufmann, *Tragedia y filosofía*. Seix Barral, pág. 183.

negros) de las "castas secundarias o mixtas" (mestizos, mulatos y zambos): en las primeras la descendencia patrilineal resulta determinante, en las segundas es inexistente.

Por esto podría decirse que las únicas excepciones a la ley de la universalidad de la prohibición del incesto, que los antropólogos inúltimamente las buscaron entre los salvajes de los pueblos primitivos, las ofrecen estas llamadas "castas mixtas".

Para el mestizo bastardo el padre no existe del único modo cuya presencia resulta estructuralmente válida, esto es como autor de la ley de la sociedad, como el que sanciona la prohibición del incesto. Para el padre blanco la madre india no era objeto de competencia con el hijo mestizo, porque ante él se hallaba desvalorizada, degradada a la condición de sierva y manceba. Este hecho, que no podía pasar desapercibido para el hijo bastardo -de quien se sabe que siempre acapara un afecto particular de la madre- bastaba para alentar en él la fantasía incestuosa de que su madre le pertenecía por una tácita concesión del padre. A esto se agrega la costumbre, muy de hidalgos entre los españoles, de ceder sus concubinas a otros hombres de inferior rango social, como hicieron los padres de Francisco Pizarro y del Inca Garcilaso.

Esta idea de que la madre puede ser cedida sexualmente por el padre, determina en el hijo mestizo su identificación con el deseo y no con la Ley del padre blanco, lo cual hacía que se refuerce en él el lazo de dependencia a la madre y se perpetúen las relaciones duales imaginarias sostenidas por fantasías incestuosas.

### EL CAMINO DE LOS PADRES CONDUCE A LA LEY DE LA SOCIEDAD

La función del Edipo es servir de pivote subjetivo al proceso de homologación del inconsciente a las estructuras simbólicas de la Cultura, y este proceso, que

es el de la socialización, puede realizarse únicamente a través del lenguaje "pues ningún poder, fuera de las nominaciones de parentesco, es capaz de establecer el orden de las preferencias y de los tabúes"<sup>4</sup>. Pero el lenguaje materno no puede proporcionarle al mestizo un significante de sí mismo, darle una referencia simbólica por medio de la cual pudiera reconocerse y construir su subjetividad. Lo único que podía hacer era proporcionarle un nombre "provisional" pero, como explica Garcilaso, se trata de un nombre que únicamente podía pronunciar la madre, nunca el padre<sup>5</sup>. Y como eran siempre las madres quienes terminaban haciéndose cargo de los hijos mestizos, es natural que haya hecho tan buena fortuna en nuestro castellano el quechuismo *huahua* que, como sabemos, significa "hijo" o "hija".

El aprendizaje del lenguaje paterno permite recién al hijo mestizo forjarse una identidad por identificación con el padre blanco, pero no ya en cuanto modelo del deseo sino como representante de la ley. Este hecho trae como consecuencia para el mestizo su drástica separación de la madre, a quien hasta entonces había permanecido ligado en una relación dual. Este proceso de asunción de la ley del padre marcha parejo al reconocimiento del padre, que eventualmente ha de permitir al hijo mestizo hacerse de un apellido y un parentesco, con los cuales recién puede sustentar su derecho a pertenecer a la sociedad paterna. De esta forma es como se crea en el mestizo un simulacro de resolución del complejo de Edipo, apoyándose no en la superación de sus deseos incestuosos dirigidos hacia la madre y de sus deseos de muerte contra el padre, sino en su negación.

Estos intentos del mestizo para acceder al mundo simbólico de la sociedad del padre, por la aprehensión

<sup>4</sup> Jacques Lacan, Cit. por Anika Rifflet Lemaire, *Lacan*, Ed. Sudamericana, pág. 142.

<sup>5</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*, Lib. IV, Cap. II.

del "lenguaje de cultura", y por la introducción de un tercer elemento constituido por el padre en las relaciones duales mantenidas con la madre; las realiza siguiendo el modelo de alianza, como si su nacimiento se hubiese producido dentro de un orden y no fuera de él. Para dar mayor confirmación a esta construcción artificial, el mestizo incluye al tío materno como cuarto elemento, para que presente la función de "donador de mujer". Pero donde mejor espera el mestizo poder confirmar su pertenencia al orden cultural dominante es en su actitud con respecto a la Ley de la sociedad, de la cual se proclama su paladín, aunque esto lo convierta en un traidor o un explotador de sus medio-hermanos indios.

Pero este acceso forzado al orden cultural, del cual el mestizo trata de dominar todas las formas simbólicas, como son: conocimiento de apellidos, parentescos, genealogías y alcances de la Ley, está limitado y constantemente amenazado por el hecho de que esa estructura artificial no puede articularse al inconciente edípico, porque éste se halla fijado a las identificaciones primarias. Éstas finalmente terminan arrastrándolo en dirección contraria a su esfuerzo de socialización, devolviéndolo a la *hybris* originaria, la violencia que se dispara en dos direcciones: contra la madre cuando el mestizo se identifica con el Padre Idealizado, o contra el padre cuando la identificación se procesa con respecto a la madre.

#### EL RETORNO A LA IDENTIFICACION PRIMARIA CON EL PADRE: EL GRAN CHINGON

La identificación primaria con el padre canaliza las fantasías de omnipotencia del mestizo, ligadas a la imagen mítica del padre blanco, el que podía matar y violar impunemente, que se exhibe en cínicas racionabilizaciones manifiestas en expresiones como "un indio menos" o aquella otra que habla de "mejorar la raza" cuando se trata de una violación. Esta identifica-

ción se realiza sobre el conocido patrón de la falta de superyó del padre blanco. Porque, como es sabido, al abandonar el Viejo Mundo, los futuros conquistadores no esperaron a que se alejara el barco un día del puerto, que ya tuvieron al superyó "atado, liado y arrojado por la borda"<sup>6</sup>.

Al imitar al padre blanco en su carencia de superyó, la conducta del mestizo se hace *hybris*. A esta "violencia e insolencia desenfrenada", que nosotros hemos dado en llamar "viveza criolla", corresponde lo que el mexicano Jorge Portilla llama "fenomenología del relajo". Y para los indios, que les toca sufrir siempre las consecuencias de la "viveza criolla", se llama "*rabia*", porque la perciben como violencia irracional.

Esta "*rabia*", como la llama Arguedas, envenena y descompone el cuerpo social porque degrada sus relaciones, imponiendo el atropello a los derechos de los demás y perpetuando indefinidamente las relaciones promiscuas. En cada mestizo hay un Conquistador armado de la ley (como el leguleyo *Kelkere*), o de la técnica del padre blanco (como el camionero de la sierra) para explotar al indio; y en cada muchacha humilde, una "*ñusta*" que violentar, una "*chola que matar*". Esto convierte a los "poblachos mestizos", como explica Valcárcel, "en pudrieros" y a los mestizos en "gusanos perdidos" en las galerías subcutáneas de este cuerpo en descomposición.

La diosa *hybris* reina en esos lugares: "alcohol, mala fe, parasitismo, ocio y brutalidad primitiva", en contraste con las comunidades indígenas donde todavía impera *Dike*, que es "uso establecido, orden y derecho"<sup>7</sup>.

El Padre Idealizado blanco conserva los rasgos del padre todopoderoso de la horda primitiva, dueño

<sup>6</sup> Lewis Mumford, *La condición del hombre*, Fabril Editora, pág. 258.

<sup>7</sup> Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, Ed. Universo, pág. 38.

de todas las mujeres o capaz, en todo caso, de llevar a cabo inauditas hazañas sexuales como dar cuenta de "miles de muchachas indias entre una docena de conquistadores". Este Padre Idealizado es el "Gran Chingón", el "Macho" de los mexicanos. Su imagen mítica la sustenta el Conquistador, el Encomendero, el Gamonal y el Dictador.

Y si bien la *hybris* del mestizo es violencia y ultraje del orden cultural, interesa referirla aquí al objeto de las fijaciones de aquel al *deseo* del padre blanco. Para esto recurriremos a la mitología edípica de los mexicanos, para quienes "La Chingada" es "la Madre abierta, violada o burlada por la fuerza", la madre india degradada, a la que ha quedado fijado el deseo incestuoso del mestizo no obstruido por el interdicto sino, más bien, estimulado por la avidez del goce de la omnipotencia atribuida al Padre Idealizado que podía "violentar, ultrajar, desgarrar, matar, herir, rasgar, destruir", en fin, que podía "chingar" como el "Macho"<sup>8</sup>.

#### LA BUSQUEDA DE LA IDENTIDAD IMPOSIBLE: LA MADRE INDIA

El ejemplo del Inca Garcilaso ilustra lo que es la identificación primaria del mestizo con el padre blanco, y también señala las causas que determinan la disolución de este tipo de relación dual regresiva. Garcilaso, como sabemos, fue un mestizo bastardo a quien su padre le dio un apellido honroso, pero no el suyo propio: Gómez Suárez de Figueroa. Pues bien, apenas estuvo un tiempo en España, el futuro autor de *Los Comentarios Reales de los Incas* se apropió del apellido del padre y luego se hizo capitán para completar la semejanza con su Ideal del Yo. Luego tiene un hijo

<sup>8</sup> Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*. FCE. pág. 76 ss.

bastardo en una sirvienta morisca, lo reconoce legalmente y le da un nombre honroso, pero no el suyo propio.

Este verso reflejado tan exactamente en la imagen del doble, casi hasta perder toda separación del otro, es el comienzo del drama del narcisismo, "el peligro vuelve con el doble, cuya semejanza es una amenaza más para la *unicidad* postulada: de ese modo se hace imperativa la destrucción"<sup>9</sup>.

A estas alturas Garcilaso se pregunta, quizá por primera vez en un sentido trascendente, sobre su propia identidad hecha de identificaciones alienantes con el padre blanco. Es entonces que para resolver este conflicto vuelve la mirada hacia la otra orilla del mar y halla aquí a la madre india, en quien entonces se apoya para iniciar una nueva identificación, que concluiría realizando sus sueños megalomaniacos, entre los cuales el menos importante no era el de hacer desaparecer al padre blanco y sentirse padre de sí mismo.

Si la identificación del mestizo con el padre blanco lo había conducido a la imitación de las formas simbólicas de la cultura occidental, ahora tenemos que la identificación con la madre india –asimilada a la tierra y al *ethos* de la cultura andina– trata de desandar el camino hecho en aquella dirección, negando el valor de todo aquello que signifique al padre blanco. Ya no se trata aquí de cubrir el vacío de función del padre, sino de obturar la falla negando la ley misma.

Pero desligado de su relación simbólica con el padre blanco y la cultura que representaba, al mestizo no le quedaba más que proclamar su filiación matrilineal. Este paso habría de conducir al Inca Garcilaso a forjarse una genealogía delirante, según la cual resultaba ser "hijo de una Princesa y nieto de un

<sup>9</sup> Guy Rosolato, *Ensayos sobre lo simbólico*, Anagrama, pág. 22.

Emperador". De aquí había un paso para que el dios Sol ocupara el ápice de su árbol genealógico.

Negada la patrilinealidad, era inevitable que a continuación se pusiera en cuestión el último lazo que todavía ligaba al mestizo al padre blanco: su paternidad carnal. Se trataba de privar al padre de su atributo mayor, el poder fecundante. Este era el último obstáculo que se le presentaba al mestizo para terminar de dar forma a su delirio.

La cosa resultó fácil cuando se remitió la cuestión al enfrentamiento entre las figuras míticas que sustentaban el conflicto originario: la madre india –seducida, violada y abandonada–, y el padre blanco –lujurioso, desenfrenado y violento–. La solución a este problema la halló Luis E. Valcárcel desdoblando la figura de la madre india en una mala madre, "fácil a la seducción del opresor, dispuesta siempre a halagarle, traicionando su sangre"; y una madre, *Kori Ojillo* (*Seno de Oro*), la princesa que no se entregó ni a las seducciones del "bien plantado don Gonzalo", y que mantuvo su pureza "cubriendo su torso perfecto con algo repugnante, capaz de alejar al propio don Juan"<sup>10</sup>.

En esta construcción delirante, *Kori Ojillo* es el objeto bueno, y ambos padres, fundidos en una sola imagen indiferenciada, son el objeto malo.

Sobre este se concentra la envidia y el odio, mientras que el agradecimiento y el amor están destinados al "pecho bueno", *Kori Ojillo*. No deja de ser significativo que a la madre buena la llama Varcárcel precisamente "*Seno de Oro*". Suena inclusive como algo dulce y tierno, y no tan ríspidamente como "*Malinche*", la madre mala de la mitología folklórica mexicana. Por medio de una imprecisa homofonía, el nombre de "*Malinche*" conserva "en el roce de los labios coléricos" la intolerable significación de "mala madre".

<sup>10</sup> Luis E. Valcárcel, *op. cit.*, pág. 78.

## LA BUSQUEDA CONTINUA Y SE HACE MAS ESCABROSA: LA "ESCENA ORIGINARIA"

Cuando hablamos del mito de *Kori Ojlo* vimos cómo procedió Valcárcel a excluir de sus fantasías delirantes a la mala madre mediante el expediente de ligarla en un común "pecado" al padre blanco. Y es que "el coito de los padres representa una coalición contra el niño (o el psicótico). La escena original es el aspecto dinámico y amenazante de la imago combinada de los padres"<sup>11</sup>.

Pero aquello que para Valcárcel no tenía lugar en sus construcciones psicóticas, para el Inca Garcilaso era el centro mismo de sus preocupaciones, la "pareja combinada" que por medio de una representación simbólica arquetípica aparece en su escudo de armas. Es el *Amaru*: dos serpientes copulando formando un solo ser, la "sierpe cosmogónica", la "serpiente urobórica" que es a un tiempo un poste y un agujero, el caduceo de Hermes y, en fin, "los progenitores confundidos indisolublemente en el acto sexual"<sup>12</sup>. Pero la representación de ese "auténtico Dos-en-Uno corporeizado" mediante el símbolo de las serpientes acoplándose, ha sido sutilizada y a la vez reforzada por medio del arco iris que une por la boca a las serpientes, porque para la imaginación mítica el arco iris es una representación equivalente a la serpiente por su simbolismo ambisexual.

Del mismo modo igualmente hay que entender la figura doble de *El zorro de arriba y el zorro de abajo* de la mitología arguediana, como una "pareja combinada", bajo la forma de "madre fálica o la madre que contiene el pene paterno". Geza Roheim dice que "el folklore del zorro representa a la mujer fálica, equivalente a la bruja europea"<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Guy Rosolato, *op. cit.*, pág. 78.

<sup>12</sup> Norman Brown, *El cuerpo del amor*, Sudamérica, pág.

67.

<sup>13</sup> Geza Roheim, *Psicoanálisis y Antropología*. Sudamérica, pág. 40.

Además está el hecho incuestionable de que en el mito del cual Arguedas tomó la idea de los Zorros, éstos intervienen en un contexto de evidente sentido sexual. Los zorros del mito de Huatyacuri "saben" todo lo que sucede arriba y abajo, pero esto hay que entenderlo no metafóricamente como hicieron algunos antropólogos, que celebraban en el zorro de la mitología andina la representación misma del "saber absoluto"; sino literalmente, pues el único conocimiento que detentan los zorros del mito es del "secreto del sexo".

### SUPERMADRES Y "PARIDORES INOCENTES"

De la indiferenciación de los sexos, producto de la fijación del mestizo a la estructura dual de las identificaciones primarias, surgen algunas consecuencias.

La presencia de la figura de la "madre fálica" que sustenta como "potencia negativa" el superyó del mestizo, que actúa en las fases depresivas, cuando los sentimientos de minusvalía y de no-ser, se confunden en una misma corriente con los instintos de muerte. Los ejemplos sobre este caso no faltan. La madre soltera que es "padre y madre" para sus hijos, la esposa que tiene "pisado" al marido, y en general toda personificación de lo que alguien ha dado en llamar "supermadres".

Y la presencia aún más paradójica de la "madre fálica" mimetizada bajo la forma de Padre Idealizado. Pero para explicar esto será mejor recurrir a unos ejemplos extraídos de la literatura y de la política.

En la novela de Arguedas *El zorro de arriba y el zorro de abajo* es donde vamos a encontrar las más sorprendentes manifestaciones de indiferenciación de los sexos, que dan lugar a que se creen las más extrañas mezclas en algunos de sus personajes. Como en el caso del negro Moncada, a quien el indio Esteban dice en un tono de cándido lirismo serrano "me compadrito lindo. Mariposa mensajera. ¡Ciento! Mariposa

negro hay. Lindo es mariposa negro, cuando aletea, mejor que tornasol, que amarillito”<sup>14</sup>. La confusión de los sexos queda aquí bien ilustrada por la confusión en el uso de los géneros gramáticos y por la equívoca concordancia.

Pero el personaje más ambiguo de la novela es Braschi (Banchero), el industrial pesquero. Su figura, siguiendo la secuencia del Conquistador, el Encomendero y el Gamonal, sustenta la imagen mítica del Padre Idealizado. En la descripción que de él hace Arguedas, sin embargo ya no es tan manifiesta su antigua fascinación por los blancos de rubias barbas montados albos caballos cual arcángeles justicieros, tal como aparecen personificados algunos gamonales en la novela *Todas las sangres*.

Si bien Braschi es un “águila”, es un “grande” y tiene “más potencia que dinamita en la cabeza”, por otro lado es un “maricón”, y la dinamita también la tiene en el culo. Braschi es “un culo volcán”. Aquí el Padre Idealizado aparece camuflando la figura de la madre fálica. “Él (Braschi) ha parido todo este mundo de Chimbote”, ha parido millones de soles “pior que huevera'e pescado”. Y como dice melancólicamente Arguedas en su *Último Diario* hablando por sí mismo: Braschi es el “paridor inocente”.

En la política peruana hubo un personaje que compartió el mismo destino de ambigüedad sexual que Arguedas personificó en Braschi. Poco o nada importa lo que haya de cierto en lo que dice Arguedas sobre las equívocas costumbres de Braschi, lo importante es que haya siempre alguien predisposto a dar crédito a estas historias.

Alberto Hidalgo en un execrable libelo titulado *Odas en contra*, luego de hablar en su *Poema con desperdicios del idioma*, del “Padre Simón Bolívar único

<sup>14</sup> José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Losada, pág. 183.

Dios de América", se refiere a Haya de la Torre como a un "paridor inocente":

No ceñirá la banda presidencial tu pecho  
 Y si la ciñe será sin silla gestatoria  
 Y para escarnio del Perú que así  
 tendrá su papisa<sup>15</sup>

### MACHISMO E INDIGENISMO

La fijación del mestizo al fantasma de la "escena originaria" es la que finalmente determina su recurrencia a las identificaciones primarias narcisistas con ambos padres amalgados en una figura compuesta, fundidos en una representación singular: el hombre "paridor" y la mujer fálica. Por esto es que las identificaciones del mestizo siempre resultan conflictivas con respecto a la presencia del tercer término edípico, que amenaza romper la relación dual narcisista. Y este tercer término edípico, que amenaza romper la relación dual narcisista. Y este tercer término es la Ley, representada en el mestizo no solamente por el padre sino también por la madre. No se trata en realidad ya de una función específica ligada al Apellido -del-Padre, sino de la ubicación en el lugar del Otro, o término tercero con respecto a una relación dual.

Cuando se hace presente este tercer término, la Cultura en suma, se desata la *hybris* del mestizo. Y esta violencia tiene dos destinos. Si la identificación del mestizo es con el Padre Idealizado blanco, toda la violencia se dirige contra la madre india o lo que la representa, porque ella con su silencio encarna el reproche de la ley ultrajada. Esta reacción del mestizo es lo que llamamos "machismo", el cual no condujo sin embargo a la falocracia sino a una especie de nuevo

<sup>15</sup> Hidalgo, Alberto: "Odas en contra". En *Tinta de fuego*, Paris, 1958, pp. 49-50.

matriarcado porque las mujeres se hicieron beneficiarias de la renuncia del mestizo a ser el representante de la Ley, y de su consiguiente abdicación del falo. La madre del mestizo, cansada de tener que soportar pasivamente la *hybris* doméstica del padre y del hijo, finalmente aprendió a representar lo que seguramente se esperaba de ella, que hiciese las veces de autoridad. Aquí la madre interviene como tercer término, el que viene a romper la relación dual del hijo con el padre. Pero la reacción de violencia del mestizo contra este poder materno constituido en superyó por su ubicación en el lugar de la Ley, como no tiene posibilidades de expresarse directamente contra quien lo sustenta, es sufrido pasivamente y las tendencias destructivas reorientan hacia el interior como autoreproches y sentimientos de desprecio de sí mismo.

Las cosas suceden de modo diferente cuando el mestizo establece su identidad por identificación con la madre. Aquí la presencia del tercer término edípico, el padre, la autoridad, que viene a destruir aquella unión; desata las tendencias destructivas del mestizo, dibujando el conocido gesto asesino del indigenista o bien dirigiendo contra sí mismo esa proclividad homicida bajo la forma de tendencias autodestructivas que a veces terminan, como en Arguedas, en suicidio.

Luis. E. Valcárcel ha racionalizado hasta convertirlo en una ideología este odio asesino contra el padre blanco repudiado a quien llama "bestia blanca", "raza maldita"; y contra quien propuso emprender una guerra santa de exterminio, que no habría de tener fin hasta "que no haya salido de los Andes el último blanco". El número de muertes que Valcárcel calculaba necesarios para satisfacer su odio no eran nada insignificante: "Bastará el millón de víctimas blancas!", se preguntaba con medida impasibilidad retórica.

Podría considerar a este virulento manifiesto contra el padre blanco como un tortuoso intento de superar las identificaciones alienantes del mestizo con el Padre Idealizado blanco, remitiéndolo éste literalmente

al mundo de lo simbólico mediante su muerte, para fijarlo en el lugar que siempre debió ocupar como el Antepasado, el Muerto.

El disparo que terminó con la vida de Arguedas realizó el sueño parricida del mestizo, que Valcárcel y los indigenistas no intentaron siquiera realizar. Evidentemente Valcárcel se había equivocado, no era "suficiente" el millón de víctimas blancas, bastaba una sola muerte para acabar con el padre blanco, porque éste no se hallaba afuera multiplicado hasta el infinito sino que estaba metido muy dentro del mestizo, reducido a la presencia quizá nada impresionante del padre real. Pues este, en realidad, no era más que una pobre imitación del mito del Padre Idealizado blanco sustentado en las fantasías de omnipotencia infantil del mestizo; y la única forma de darle fin era siguiendo el esquema también mítico del asesinato del padre de la horda primitiva, según lo planteó Freud.

La muerte de Arguedas, como él mismo presentía que sucedería, señaló el fin de una era y el comienzo de otra. El disparo que acabó con su vida fue el anuncio esperado de la muerte del padre blanco a manos del hijo mestizo, y a la vez fue el toque de campanas que anunciaba el advenimiento del mesías mestizo, que por sustitución pasaba al lugar del Padre Simbólico que nunca pudo ocupar dignamente el padre blanco. Por esto el mestizo puede sentirse ahora casi liberado del peso de sus identificaciones alienantes con el padre blanco. Arguedas ocupa el lugar como "hermano mayor", como el Otro que sustenta una nueva Ley que a la vez constituye en Modelo para las nuevas generaciones de mestizos que han nacido sin la tara del hibridismo y la bastardía. El mestizo tiene ahora un padre o cuanto menos un "hermano mayor", por mediación del cual puede acceder al mundo simbólico de la Cultura de la Ley "mestiza", con lo cual recién pude superar su *hybris*, su no ser nada.

## "ES A LOS MUERTOS A QUIENES HAY QUE MATAR"

Arguedas había percibido claramente el peligro de la *hybris* del mestizo que él llamaba "rabia". Este término aparece continuamente en *Todas las sangres*, pero siempre en boca de los personajes indios y en tono de exhortación: "Sin rabia, gran señor. ¡Que no haya rabia en el mundo!", o clamor: "¿Cómo, Santa Cruz, apagar esa rabia inmunda?"

Sin embargo Arguedas mismo no pudo evitar sucumbir a esa "rabia", que revirtió sobre sí mismo como violencia autodestructiva aunque en su caso habría que precisar que dentro de su delirio psicótico esa violencia venía a suplir la falla de la represión primaria consecuencia de la ausencia del padre en el lugar de la Ley. La *hybris*, que ata al mestizo al estado de naturaleza y lo mantiene ligado a la madre, en Arguedas se convirtió en su contrario, el *sacrificio de incesto por la castración simbólica y el sacrificio del padre por su asesinato*.

Este intento de forzar el acceso al mundo de lo simbólico mediante el suicidio fue posible en virtud a que la *hybris* se focaliza en el cuerpo fantasmático como doble del objeto del deseo de la madre, el falo, y como objeto de proyección narcisista o doble de padre. Pero sin embargo aquella violencia deja intocado lo que designa al sujeto, su nombre. Para designarse a sí mismo, para hallar su identidad, Arguedas tuvo que realizar el sacrificio de su cuerpo mortal porque éste coincidía fatalmente con el cuerpo fantasmático.

Ahora bien, ¿cómo podría el mestizo designarse a sí mismo, encontrar su identidad, sino mediante la repetición simbólica (no literal) del Sacrificio que Arguedas consumió con el sacrificio de su propia vida?. Y ese Sacrificio, como hemos visto, tiene dos aspectos. La renuncia al incesto y la aceptación de la exogamia; y el asesinato del padre blanco que llevamos adentro.

Las implicancias ideológicas que plantea el Sacrificio de los padres por la superación de las

identificaciones alienantes, son muy amplias y están englobadas en el conjunto de manifestaciones de carácter nacional que se conoce como "*psicosis de opresión*". Ésta se caracteriza por el repudio de la cultura paterna asimilada por imposición colonial, y que se manifiesta como rechazo a la occidentalización del país. Los indigenistas son los que expresaron más nítidamente esta tendencia. La otra característica es *la fijación a la tierra simbolizada como madre* y que Gabriel Zaid, con feliz expresión, llamó "matrioterismo". Esto se refiere a la conformación de la nacionalidad por referencia a los "nacionalismo geográficos", en contraposición a los "nacionalismo culturales", constituidos principalmente por una diferenciación del elemento cultural religioso de fundamento paterno.

Este caso lo ilustran bien las nacionalidades árabes, que soportan sin desmedro de su unidad cultural y religiosa la dispersión geográfica, cosa que no sucede con los inmigrantes latinoamericanos, que sí conservan algo de su identidad original es sólo a base de pintoresquismo folklórico.

El sacrificio simbólico, en cuanto significa el reconocimiento de la castración en su sentido figurado o metafórico, crea una carencia que en la constitución del niño como "sujeto" es cubierta por el Nombre-del-Padre y por el falo colocado en el *haber*; y que en la formación de la identidad nacional sólo puede ser ocupado por el nombre de la nación. Esto último está relacionado con la formación de una Cultura propia, que no sea una "amalgama" de las culturas paternas; sino el producto de la unión por la diferencia cultural. Y en la conformación de la personalidad individual, la evolución está determinada por referencia a la dialéctica de las articulaciones de la Ley y la transgresión, que primeramente rompe las identificaciones primarias con los padres fundidos, amalgamados según el esquema de las "parejas combinadas", para seguidamente zanjar el problema de la diferencia de los sexos, de modo a dejar establecido que el placer sólo puede

surgir de esa diferencia reconocida y repartida en dos cuerpos.

Si hay entonces alguna posibilidad de que se produzca una unión fructífera entre dos culturas, no podrá ser por otra cosa sino precisamente porque son diferentes. Como en todo, en esto también será necesario saber mantener la "distancia adecuada". Ni tan cerca de occidente como durante la colonia, ni tan lejos como planteaban los indigenistas. Pero con la madre, la tierra, la patria, también con ella hay que saber establecer lo que debe ser una "distancia adecuada". Ni tan cerca que nos veamos recaer en el "matrioterismo" o en el "matrilocalismo", ni tan lejos que lleguemos al cosmopolitismo folklórico por nostalgia y exigencia de identidad.

# CHOLEAR EN LIMA

---

Walter Twanama A.

*Videmus nunc per speculum in  
aenigmate (I, Corintios, XIII, 12)*

Para la China M.M.  
*Lux in tenebris lucet.*

EN DIVERSAS publicaciones la cuestión étnica aparece como un concepto central para entender varios tipos de fenómenos; hoy la política, las mentalidades populares y otros objetos de investigación no pueden ser abordados sin referencias a lo étnico; en este artículo presentamos algunas hipótesis relacionadas a esta temática y analizamos otras opiniones sobre ella.

El valor explicativo al que nos hemos referido parece un descubrimiento reciente; no se encuentran rastros de él en la década del 70; es por eso que tratamos también de entender a qué se debe su aparición en los intereses de los científicos sociales; creemos poder mostrar que además de la influencia de sucesos externos como la Celebración del Quinto Centenario existían diversos motivos para que el factor étnico se tornara visible justo ahora en nuestras Ciencias Sociales. Planteamos, al final, algunas de las perspectivas que tienen los estudios sobre etnicidad en nuestro país en el futuro próximo.

En este texto proponemos que:

- 1) Las marcadas desigualdades entre los peruanos fueron conceptualizadas gracias al marxismo a partir

de mediados de los años 60, lo que impidió pensar el problema étnico.

2) Los problemas teóricos del marxismo, nuevamente evidenciados en los últimos años, obligan a la adopción de otro esquema explicativo, por lo que la variable étnica pasa a tener un rol relevante en la comprensión de diversos fenómenos de nuestra realidad.

3) A pesar de este cambio, el marxismo ha dejado una herencia que se manifiesta en la forma en que se emplea la variable étnica.

4) El *choleo* es la principal forma de discriminación y establecimiento de distancias y jerarquías en nuestro medio; para entenderlo en su complejidad se requiere una comprensión multi-dimensional que integre variables relacionadas a aspectos étnico-raciales, socio-económicos y educativo-lingüísticos, así como la oposición migrante/limeño, pues, a pesar de su apariencia, *esta forma de discriminar no es sólo racial*. El estudio del tema obliga además a aproximarse a distintos grupos poblacionales.

## ALGO DE TEORIA

Aunque la propuesta que hacemos tiene varios supuestos documentados en la literatura especializada, nos concentraremos en la presentación de algunas posiciones recientes en relación a la teoría étnica en el exterior y algunos aportes en nuestro medio. El artículo "Desarrollo de la teoría étnica" de Mary Fukumoto (1988) resultó invaluable para la escritura de este apartado; como dice ella, quien haya "intentado estudiar teoría sobre grupos étnicos ha experimentado la confusión que se origina de sus postulados contradictorios... Las controversias acerca de la flexibilidad o rigidez de sus fronteras, la presunta característica de subordinación de los agregados étnicos y la naturaleza adscrita o adquirida de sus rasgos, son lugares comunes en la literatura (especializada)". A continuación empleo masivamente material del artículo citado.

Podemos recordar como antecedente un texto de divulgación de R. Linton, quien nos explica de un modo didáctico la irrelevancia objetiva de las diferencias anatómicas entre las razas humanas, categoría que además cuestiona. De ahí nuestro empleo en este proyecto del término "étnico", originalmente vinculado a la cultura compartida por un grupo. Cabe señalar que en la discusión peruana del tema las fronteras entre un concepto y otro aparecen poco delimitadas, como mostraremos más adelante.

La teoría étnica sufre una renovación radical con el trabajo de F. Barth, quien presenta a los grupos étnicos como categorías de adscripción e identificación de los mismos actores sociales con el propósito de regular sus interacciones; de este modo accedemos a diferenciar propios de extraños; la etnicidad deviene un principio de organización siendo secundario el hecho de compartir una misma cultura. Barth también se ha ocupado de sociedades poli-étnicas estratificadas, en las cuales se da un control diferencial de recursos deseados por todos los grupos del sistema. Un campo abierto recientemente, vinculado a este último punto, y que resulta importante presentar, viene dado por los trabajos de Despres, Cohen, Glazer y Moynihan, quienes se han aproximado a la etnicidad como recurso para la lucha por intereses materiales y han basado sus asertos en el análisis de sociedades modernas.

Otro teórico, Hicks, ha atacado la idea de una identidad étnica constante, percibiendo a ésta como un "atributo de rol"; esto significa que las personas poseen un repertorio de atributos étnicos, de los cuales seleccionan los más adecuados en cada situación dada. Cohen completa esta idea, añadiendo que la misma persona puede ser categorizada de acuerdo a diferentes criterios de relevancia en diferentes situaciones. Según estos dos autores, tanto desde la perspectiva del sujeto como de quienes lo evalúan, la identidad étnica sería contextual.

Otro aporte es el de P. Van Den Berghe, quien presenta una explicación socio-biológica de la etnicidad como extensión del parentesco; el grupo étnico es percibido por este autor como una corporación de hombres emparentados que buscan promover su adecuación, reteniendo el monopolio del acceso sexual a las mujeres de su propio grupo. Esto no impide sin embargo, que los hombres no traten de extender su éxito reproductivo tratando en lo posible de inseminar a mujeres de otros grupos. Por esta razón, la conquista y dominación extranjera es profundamente sentida ya que, casi invariablemente, los conquistadores se apropián de las mujeres de los conquistados, lo cual representa una amenaza reproductiva para los mismos. Las ideas de Van Den Berghe producen un efecto extraño en una primera lectura, pero posteriormente permiten pensar la entrada a aspectos normalmente no tocados del problema étnico pero que se relacionan directamente a su capacidad de reproducción a lo largo de generaciones. Hay que añadir que este autor considera la etnicidad y la clase como dos principios alternativos; hacia el final del texto volveremos sobre sus ideas.

La discusión en el Perú ha tenido diversas etapas de desarrollo; en algún momento el trabajo de las ciencias sociales –sobre todo antropológico– se encontraba en un nivel muy alto de integración del trabajo teórico y la experiencia de campo. En 1971, F. Fuenzalida publicaba en relación al Perú rural:

"El Perú (según ciertos autores, W.T.) sería una sociedad compartmentalizada, dividida en tres segmentos étnicos jerarquizados (indios, mestizos y blancos), endogámos, ocupacionalmente especializados y dotados de culturas propias y distintas. Escasa o nula sería la movilidad entre estos tres segmentos... La realidad nos ha mostrado que, a escala nacional, ninguna de estas características funciona. Los grupos a los que se atribuye pertenencia a uno u otro estrato

son, localmente, de límites confusos e imprecisos y, en composición horizontal, resulta prácticamente imposible establecer correspondencias... rasgos de origen prehispánico y de origen europeo se distribuyen en toda la escala".

Un ejemplo de esto puede observarse cuando un grupo (los "majtas") resulta identificado como étnico a pesar de ser más bien un grupo etario que opta por patrones culturales modernos. Fuenzalida se apoya en estudios en comunidades campesinas y en la ciudad de Puno y su trabajo es digno de una lectura analítica imposible en este espacio. La heterogeneidad de rasgos combinados para construir un grupo étnico era un hallazgo que iba paralelo a la elaboración de las teorías de los autores extranjeros mencionados; Fuenzalida reivindica en ese trabajo la acuñación efectuada por C. Wagley del término "raza social", la que es un grupo o categoría de personas que se define

"de manera social y no biológica ...aunque las palabras que le sirven de etiqueta pueden haber estado originariamente referidas a características biológicas".

En 1974 el ya mencionado Van Den Berghe publica "The use of ethnic terms in the Peruvian social science literature"<sup>1</sup>, lo que nos indica la existencia de cierto desarrollo en este campo; además, la independencia entre factores étnicos y la estratificación social parecía en este punto suficientemente asentada como para abordar las relaciones que estos dos tipos de variables establecían, dando un rostro particular al tejido social peruano. Sin embargo los estudios sobre el tema se detienen justamente cuando el proceso migratorio a las ciudades, especialmente Lima, los hace más urgentes.

<sup>1</sup> Van Den Berghe: "The use of ethnic terms in the Peruvian social science literature", en *Ethnicity in Peru*, E. J. Bill, Leiden.

Se inciaba un periodo en el cual se iba a privilegiar el análisis de clases, en desmedro de los factores que mencionamos.

Esta situación empieza a modificarse a mediados de los años 80; como ya hemos dicho, en la actualidad varios estudiosos intentan aproximarse a estos problemas. Un primer factor que ha favorecido este renacimiento es el regreso a los estudios culturales: un número creciente de autores describe actualmente al Perú como una realidad pluricultural, aunque esta imagen inicial no impide que entre las múltiples culturas se privilegie en el análisis la oposición andino/occidental (p.e Tapia, 1992). Es práctico consenso que las relaciones entre los polos de esta dicotomía son de asimetría y normalmente se asume que son conflictivas.

*La discriminación racial* es uno de los rasgos más mencionados entre los que caracterizan estas relaciones pero en casi todos los casos se han hecho algunas salvedades al usar ese término. Esto abre campo a una discusión acerca de las características peculiares de la discriminación racial en nuestro medio; aunque sobre esto nos extenderemos más adelante, queremos indicar en esta parte que casi siempre los estudiosos del tema vinculan implícitamente la identidad étnica a otros factores, pero este cuidado no va aparejado de una definición clara de lo "étnico", que nos deja por ratos la sensación de limitarse a lo racial, con el añadido de unos pocos rasgos culturales.

A pesar de esta baja definición en el empleo de los conceptos, la referencia a la discriminación racial pone sobre el tapete la existencia en nuestro medio de *múltiples grupos, con evaluaciones valorativas distintas entre sí*. Esto ha sido expresado por Juan Abugattás de un modo más general en un artículo breve y que no ha recibido la atención que merecía:

"El peruano se piensa a sí mismo y piensa sus relaciones con el prójimo en términos de oposiciones bi y tripolares, tales como "gente

decente/gente de medio pelo/indios" o provincianos/limeños, o serranos/costeños, o militar/civil, etc. Todas estas oposiciones se articulan a partir de un eje central, fijado por la autopercepción del sujeto como integrante de un grupo humano reducido, que puede ser el grupo de amigos-compadres, o el grupo familiar. El individuo, pues, visto de cerca y con lupa no es tal, sino que es, ante todo, miembro de una suerte de minicorporación"<sup>2</sup>

Como puede leerse, los criterios expresados en esta última cita incluyen categorías no étnicas. En el próximo apartado propondremos una hipótesis central: la cuestión racial en el Perú encubre un conglomerado de variables en función de las cuales las personas se discriminan entre sí; como la explicación propuesta relativiza el factor racial<sup>3</sup>, hablaré en principio de discriminación, antes que de racismo, para luego darle contenido concreto a esta expresión.

### ALGUNOS NUMEROS

Dos significados se unen tradicionalmente a la palabra discriminación: uno técnico o neutral y otro, que apoyado en este primero tiene implicancias sociales. El primer sentido nos habla de la posibilidad de percibir diferencias entre dos o más estímulos, el segundo, del desigual trato que se da a individuos o grupos basados en características tales como el sexo, la etnicidad, los antecedentes culturales. Esta definición de la discriminación tiene una alta relación con el prejuicio, al que podemos a su vez definir como una actitud negativa hacia un grupo

<sup>2</sup> "Ideología y Ciudadanía en el Perú Actual" en *Quehacer*, No. 34. Abugattás continuaba su reflexión abordando el tema de la ética y las relaciones con los otros.

<sup>3</sup> Leáse biológico.

particular de personas basadas en marcas atribuidas uniformemente a todos los miembros de ese grupo, y la incapacidad de reaccionar hacia una persona como un individuo con cualidades particulares sino con un trato que presume la posesión de los estereotipos de su grupo racial, sexual o socialmente definido; entre uno y otro concepto media el paso a la acción: el prejuicio es más cognitivo, mientras la discriminación deviene en acciones. Una definición simple de este fenómeno podría ser el tratamiento desigual de individuos o grupos, basados en características tales como sexo, raza, etnia, religión, antecedentes culturales y condición socioeconómica.

Para una aproximación a la discriminación escogí entre datos de diversas investigaciones los recogidos en una población de centros de estudios superiores<sup>4</sup>. Las características de la muestra recogida coinciden con el perfil mayoritario de los jóvenes limeños. Debemos enfatizar que *circunscribimos las hipótesis al ámbito urbano de Lima*. Entre varios temas incluidos en una encuesta, interrogamos a estos estudiantes por situaciones en las que se habían sentido discriminados. Antes de seguir queremos precisar que conocemos los límites de un trabajo apoyado en encuestas en el tema tratado, que por su naturaleza se encuentra en una zona intermedia entre lo público y lo privado, de difícil acceso inclusive para los mismos encuestados; pero nos parece que de alguna versión propia de los sujetos habrá que partir, aunque las primeras anotaciones resulten después negadas por la realidad.

En primer lugar quisimos saber si los encuestados perciben discriminación en nuestro medio; preguntamos en la encuesta por la existencia de un trato

<sup>4</sup> En los últimos años he podido recoger materiales relacionados a la discriminación y el "racismo" en diversas investigaciones de campo en Lima. En ellos se incluye encuestas y entrevistas a escolares, estudiantes de nivel superior, habitantes de pueblos jóvenes y otros grupos. El análisis de estos materiales será objeto de una publicación posterior.

igualitario en el Perú a razas y culturas, excluyendo otras variables, y pedimos que se desarrollara la respuesta de modo abierto. En el cuadro siguiente pueden observarse las respuestas de los encuestados.

**¿EXISTE UN TRATO IGUALITARIO A RAZAS  
Y CULTURAS EN EL PERU?**

(Respuesta y Motivos)

	%	(sub-totales)
NO RESPONDE	1.2	(1.2)
SI		(16.8)
No da motivos	7.8	
Todos somos iguales	8.7	
Otro	.3	
NO		(82.0)
No da motivos	23.1	
Discriminación simple	21.3	
Discrim. de raza india	2.4	
Discrim. de raza negra	.6	
Discrim. de cholos	1.8	
Discrim. de varias razas	3.6	
Discrim. de clase popular	.9	
Discrim. de serranos	5.4	
Discrim. socio-económica	9.0	
Discriminación cultural	7.5	
Lucha de clases	9	
Nadie respeta a nadie	3.3	
Otro	2.1	
Total	100.0	(100.0)

En primer lugar notamos el bajo porcentaje de personas que no dan respuesta a esta pregunta, lo que puede indicarnos que existe una opinión formada sobre

el tema. En segundo lugar se puede ver como en cambio hay un alto grado de carencia de explicaciones, apareciendo además como un grupo importante quienes no dan mayores detalles sobre el contenido del trato desigual; posteriormente aparecen referencias a la discriminación por raza, con un 14% (suma de la discriminación a razas y a los serranos, término con connotaciones étnicas). También un 11% menciona la discriminación por nivel socio-económico, llegando –un grupo pequeño– a mencionar la oposición antagónica entre clases. Un 8% cree que hay discriminación cultural, refiriéndose con ello a los niveles de instrucción y no al concepto antropológico de cultura. Además hay quienes creen que "todos somos iguales", negando de plano la discriminación y algunos opinan en otros sentidos (6%). Creímos conveniente reagrupar estas respuestas, incorporando en una misma categoría a quienes pensaban que no había discriminación y no daban razones, y a quienes decían que todos eramos iguales; también agrupamos a los que pensaban que sí había discriminación sin dar razones y a quienes las daban vagamente. Finalmente también agrupamos por tipo de discriminación a los restantes encuestados.

	%
No hay discriminación	17.7
Sí, sin especificar	47.7
Racial	14.8
Social	11.6
Cultural	8.2
(N= 310)	100.0

A partir de estos resultados podemos suponer que los encuestados perciben que hay diversos tipos de discriminación en nuestro medio, pero también debemos pensar que estos no se les manifiestan claramente, pues un 65% (los que dicen que no hay

discriminación y los que dicen que sí pero no especifican razones) no le da un contenido específico a este trato desigual, aunque minoritariamente aparezcan la raza, el nivel socio-económico y la cultura como aspectos a tomar en cuenta en esta dimensión. La naturaleza de la discriminación es opaca a nuestros encuestados. La aparición de varias fuentes minoritarias de discriminación (raza, clase, educación y cultura) nos sugiere que, en su percepción, este fenómeno es complejo y difícil de explicar. Las causas de esta complejidad las debemos buscar en otros lugares, pero lo mencionado por nuestros encuestados muestra que, para ellos, la discriminación resulta un fenómeno que integra múltiples facetas.

Si más del 80% de los encuestados opina afirmativamente respecto a la existencia de la discriminación, supusimos que algunos de ellos podían haberla sentido en carne propia; para acercarnos a este aspecto de su experiencia usamos otra pregunta de la encuesta; en ella intentamos averiguar si los encuestados se habían sentido discriminados y por qué creían que lo habían sido. El resultado global nos dió cerca de dos tercios que no se ha sentido discriminado, mientras que cerca de un tercio dijo que sí; este dato contradice aparentemente nuestra suposición anterior, pero resulta engañoso, como veremos de inmediato.

En el grupo que admite haberse sentido discriminado, se pudo encontrar cinco tipos de respuestas. La de mayor presencia alude a la situación económica. En segundo lugar se menciona solamente haberse encontrado "en determinadas ocasiones", respuesta que se refiere probablemente a hallarse en contacto con un ambiente social ajeno. Luego, muy minoritariamente se mencionan otras circunstancias.

¿HAS SENTIDO DISCRIMINACION?  
 ¿EN QUE CIRCUNSTANCIAS Y  
 POR QUE RAZONES?

	% (sub-totales)
NO RESPONDE	8.4 (8.4)
NO	(62.2)
No da explicación	38.7
No, me hago respetar	14.4
No, me relaciono con otras personas	6.3
Otro	2.7
SI	(29.4)
No da explicación	2.4
Sí, por mi situación económica	9.3
Sí, en determinadas ocasiones	6.3
Sí, en el trabajo	3.0
Sí, por mis ideas	2.1
Sí, en el colegio	1.5
Otro	4.8
Total	100.0 (100.0)

Dentro de las respuestas negativas se hallaron matices que tal vez resultan más reveladores que las respuestas afirmativas. Un 14% dijo no haberse sentido discriminado porque "se hace respetar". Esto indica la presencia de un sentimiento ambiguo; la situación potencial de ser discriminados está acompañada de la capacidad de respuesta, lo cual indicaría que los alumnos no esconden su condición de "handicap" sea cual sea ésta; el contenido de la expresión dada nos hace pensar que es muy probable que se haya vivido circunstancias de discriminación, las que habrían provocado una actitud

defensiva, la de "no dejarse pisar". Tal actitud llegaría a traducirse en algunos casos en conductas de agresividad, falta de respeto y el ejercicio de la "viveza criolla" ante quienes no forman parte del propio grupo, sean estos "de arriba" o "de abajo"; es a esta conducta que se ha denominado "achoramiento". La respuesta de estos jóvenes está ya elaborada de antemano y es probable que ante una situación concreta de maltrato su reacción sea no dejarse humillar, pero al costo de una permanente alerta frente al medio.

Otro grupo que responde negativamente, dice: "no, porque no me relaciono con ciertas personas". Esta respuesta también hace pensar en experiencias de discriminación vividas en carne propia o por personas cercanas, pero indica una disposición a no exponerse a nuevas circunstancias de este tipo. Una disposición así lleva al auto-recorte de las propias posibilidades, evitando aquellos medios en los que pueda "correrse peligro".

En resumen, podemos decir que menos del 40% de los jóvenes encuestados manifiestan no sentirse implicados en una situación de discriminación; podemos suponer —aunque nada garantice que algunos de ellos oculten problemas propios de este ámbito— que ellos se encuentran "bien". En cambio un 50%, de una u otra manera no se siente libre de este problema. Esta mitad está compuesta por quienes declaran haberse sentido discriminados (29.4%), y quienes han desarrollado actitudes y conductas de defensa, unos de enfrentamiento y otros de fuga (14.4% y 6.3% respectivamente); para ellos, esta no resulta una manera fácil de vivir.

Recordemos que el 82% de los interrogados considera que no existía un trato igualitario entre razas y culturas. El 15% mencionó la raza como el factor que determinaba el trato discriminatorio. Esta razón de discriminación, estando lejos de ser predominante, resulta la primera mencionada entre las específicas; cuando combinamos la opinión sobre razones de la

discriminación en general y percepción de haber sido discriminados, la discriminación racial aparece más frecuentemente entre quienes han sido discriminados que la social o la cultural, pero la diferencia entre sus porcentajes en relación a quienes no explican la forma en que han sido discriminados es muy grande, y las diferencias entre las tres fuentes específicas no es en cambio muy llamativa.

Cabe apuntar a lo dicho que tal vez un grupo de encuestados guarda para sí el hecho de sentirse discriminado racialmente; vale la pena preguntarse por qué no sucedería lo mismo con las otras formas de discriminación; hay quienes han propuesto que nadie admitiría ser racista en el país. ¿Es cierto esto último? Nuestra respuesta es negativa, pues en la vida cotidiana el trato discriminatorio va acompañado de expresiones verbales como los insultos racializantes. Esto, por supuesto, no está elaborado en un discurso teórico pero no significa que el fenómeno no llegue a la conciencia. Tiene que ver más bien con un estilo cultural que privilegia la vergüenza a la culpa como forma de control social: las cosas se pueden hacer siempre y cuando no se hagan muy explícitas, pero quienes gozan o sufren por ellas son perfectamente conscientes de lo que ocurre<sup>5</sup>. En cambio es esta primacía de la vergüenza sobre la culpa lo que puede explicar el silencio de algunos encuestados respecto a situaciones en las que se hayan visto "racializados"; es como un *secreto familiar* que todo el mundo conoce pero que no debe ser mencionado en público. Pero tal vez nuestras expectativas frente a la presencia del factor racial también son resultado de haberlo sobredimensionado unilateralmente en la discusión alrededor de la discriminación.

<sup>5</sup> Sobre la oposición culpa-vergüenza puede revisarse *El Crisantemo y la Espada. Patrones de la cultura japonesa* de Ruth Benedict, Alianza Editorial, Madrid, 1974. En un artículo de próxima publicación ("Ley, culpa y vergüenza en el contexto peruano") analizo otras implicancias de la primacía de la vergüenza sobre la culpa en nuestro medio.

	DISC. SIMPLE	EN- FRENT.	FUGA	NO DISC.	TOTAL
No hay discrimin.	9.8	3.1	2.5	.6	16.0
Si, sin especificar	22.7	14.1	4.3	3.1	44.2
Racial	8.6	4.9	4.3		17.8
Social	9.8	3.1	.6	.6	4.1
Cultural	6.1	1.2		.6	8.0
Total	57.1	26.4	11.7	4.9	100.0

(N=162)<sup>6</sup>

Si resumimos nuestros hallazgos hasta el momento vemos que la primacía de la discriminación racial como experiencia personal no ha resultado lo contundente que podíamos suponer en los encuestados. De ahí que propongamos que el racismo, en el sentido estricto del término, deja el paso, por lo menos entre nuestros encuestados, a una conjunción de aspectos que aparecen entrelazados para constituir una discriminación comprobable en la encuesta aplicada. Esta discriminación se apoya en aspectos raciales pero seguramente también en las diferencias sociales y en la educación, como vimos antes. Implica la presencia de rasgos estamentales en la manera de concebir la sociedad, pero también señala vías de acceso al sector no discriminado, que no existirían si habláramos de racismo puramente. Es esta complejidad –junto a la vergüenza antes mencionada– la que hace que no se la pueda explicar claramente, a pesar de que casi todo el mundo está de acuerdo en que existe. Lo cierto es que para buena parte de los encuestados esta es una situación que los

<sup>6</sup> En el cuadro no se han tomado en cuenta a 173 personas (casi la mitad de la muestra) que respondían solo a una de las dos preguntas o a ninguna.

afecta de alguna forma, y ello se ha visto expresado, en algunos casos, enfrentándose agresivamente o, en otros, simplemente no exponiéndose. Ellos no quieren ser sujetos de discriminación. El hecho de que no existan explicaciones puede entenderse como deseo de ocultamiento de respuestas que se conocen o flojera de llenar la encuesta, pero también vale la pena tomar en cuenta la existencia de dificultades para explicar un objeto que es opaco conceptualmente. Sobre esto, es cierto que no hay herramientas conceptuales para entender el racismo entre nuestros encuestados<sup>7</sup> pero nos parece que también la dificultad está en que la discriminación es un fenómeno multidimensional.

Aquí nos parece importante introducir una denominación para una forma específica de práctica discriminatoria; la denominación es “choleo” y se refiere a la discriminación ejercida sobre alguien considerado racialmente como inferior debido a sus antecedentes indios, pero que es evaluado *también* en función de aspectos socio-económicos, educativo-lingüísticos y de la condición de migrante. No es sólo que la plata o un título universitario blanqueen –con cierto límite– sino que la pobreza o el lugar de origen también *cholean*; esta denominación no nace completamente de los datos revisados, en los que además no se menciona la migración; en todo caso no es negada por ellos. En otras palabras, para quien ejerce un juicio en relación al tema, un cholo es alguien a quien considera un inferior racial pero para saber quién es un cholo, consciente o inconscientemente, ese alguien usa criterios que no son siempre y solamente raciales.

## UN MODELO MATEMATICO PARA CHOLEAR

Luego de este rodeo diremos que de nuestra revisión preliminar de datos e ideas surge la siguiente hipótesis

<sup>7</sup> Es la línea de explicación de G. Portocarrero en “Violencia Estructural. Sociología”. APEP, Lima, 1990.

simple: la forma de discriminación que hemos delimitado y que llamamos "choleo" incorpora cuatro elementos básicos, los rasgos físicos que consideramos -creemos- características raciales<sup>8</sup>, el nivel socio-económico, un tercer elemento que se puede denominar "educativo" aunque -suponemos- incorpora también aspectos lingüísticos y la calidad de migrante; según esto, las personas se evalúan entre sí haciendo una especie de ecuación en la que cuatro componentes más o menos independientes -aunque con una alta correlación entre sí en el mundo real- determinan si el evaluado cae dentro de la categoría a determinar. Repetimos que este proceso cognitivo no es consciente y aparece a quienes lo realizan como una simple evaluación racial.

Complementaria de esta hipótesis es otra que dice que *la pertenencia a distintos grupos sociales -las microcorporaciones de Abugattás- otorga pesos distintos a los cuatro componentes*<sup>9</sup>. No hay constantes que recorran toda la sociedad en este punto, los coeficientes de las variables se modifican si quien juzga es -por ejemplo- un limeño tradicional o un puneño recién llegado.

Aquí dejamos el empleo de esta breve metáfora matemática; para quien sueñe con "armar el modelo y correrlo" advertimos que enfrentaría a las dificultades de método que entraña construir indicadores utilizables numéricamente para las variables nivel socio-económico, distintivos físicos y nivel educativo-lingüístico.

Reiteramos que estas hipótesis implican que lo que la gente percibe cotidianamente como racismo en realidad corresponde a un fenómeno más complicado en el que están en juego varios factores, lo que lo hace distinto de los ejemplos más conspícuos de racismo:

<sup>8</sup> Aunque uno puede sorprenderse al observar "mamachas" entre las campesinas españolas.

<sup>9</sup> Irónicamente este modelo de cuatro factores tiene la forma de lo que se llama en Estadística una función "discriminante".

el Apartheid sudafricano, la discriminación contra los negros en el sur de los Estados Unidos, la doctrina nacional-socialista anti-judía, etc.

Este tipo de modelo se adquiriría en la socialización primaria pero resulta modificado en el transcurso de la vida y es un tipo de habilidad cultural, equivalente a la capacidad de diferenciar distintos tipos de hielo en un esquimal, aunque no funciona con tanta fluidez, debido a la multiplicidad de mensajes a los que cada sujeto está sometido constantemente en relación al tema.

*También es importante señalar que el proceso de discriminar —que implica un correlato activo— es sensible al contexto; hay formas de intercambio —como el comercio— que invocan menos la posibilidad de discriminar que otras, como el matrimonio.*

No es una novedad la múltiple determinación de fenómenos como la discriminación; nuestra intención al plantearlo es más bien señalar la importancia de estudiar su impacto en circunstancias específicas. A continuación usamos un ejemplo de cómo se conjugan la condición étnica y las relaciones con el trabajo.

## ESCLAVITUD Y ESLAVISMO.

En un país en que, al decir de P. Macera, la gramática simple del conquistador (“yo español, tú indio”) substituyó las diversidades culturales en ambos grupos, los roles laborales aparecieron vinculados a los grupos delimitados por esta gramática; soldado, cura y amanuense, luego funcionario, mucho después profesional, resultaron actividades naturalmente ligadas a ese español, inventado por la metáfora con la que Macera resume el encuentro.

Pero, como decíamos, esto no es extraño y ejemplos hay en otras latitudes y otros tiempos. Entre el siglo IV y V de la era cristiana, los *eslavos* estaban al margen de la humanidad por motivos religiosos; los

prisioneros de este origen eran vendidos en los mercados, viéndose un renacimiento de la esclavitud. Aunque este episodio no se extendió mucho en el tiempo, dejó monumentos a su paso: Occidente recoge una herencia lingüística de todo esto, pues, en sus varios idiomas, se designa al esclavo (*esclave*, *sklave*, *slaaf*, *slave*) con el nombre propio del pueblo eslavo. En pocos casos como este, a la discriminación —que aquí no es solamente racial en el sentido biológico, sino étnica, religiosa, esto es, *cultural*— se liga tan fuertemente un vínculo con el trabajo.

En el Perú podríamos buscar algunos ejemplos semejantes en términos tales como “*pongo*” o “*cholo*”, palabras vinculadas al servicio doméstico en sus orígenes como muestra A. Flores Galindo en “República sin ciudadanos”<sup>10</sup>, y que se extendieron luego a grupos de personas, identificables por rasgos y costumbres.

La discriminación no siempre se haya vinculada a relaciones laborales, como puede verse en cambio en el empleo de los términos “*chuncho*” y “*shishaco*”, con que mutuamente se insultan andinos y amazónicos en nuestro país, pero parecería que las relaciones intergrupales que han nacido de una imposición violenta construyen constelaciones en las que actividad laboral y cultura se entremezclan, y por lo mismo refuerzan el conflicto que les es inherente. Seguramente podríamos buscar ejemplos de otras combinaciones de variables —como edad y rasgos culturales de los “*majtas*” mencionados por Fuenzalida— que inciden en las formas de la discriminación, pero por ahora volvemos al eje de nuestro planteamiento.

### OTROS PUNTOS DE VISTA.

Nos parece que emplear nuestra “metáfora matemática” tiene ventajas sobre la simple mención de lo étnico pues,

<sup>10</sup> Capítulo VIII de la tercera edición de *Buscando Un Inca*.

por un lado, obliga a tener presente constantemente que el fenómeno está multiplemente determinado, y, por otro muestra que junto a las continuidades y permanencias que cruzan el tema del que hablamos hay factores distintos de los simplemente raciales, que son resultado de nuestra historia colonial y republicana. La supresión del pago de tributo indígena y de la discriminación legal contenida en él es una medida –sólo lo recordamos– que San Martín toma en el Protectorado y que Castilla (1854) –luego de idas y venidas– consolida. Entre este dispositivo y la inscripción del voto analfabeto en la Constitución de 1979 hay un proceso que continúa aún hoy y se ha acelerado en los últimos 40 años; cuentan en él las campañas de alfabetización, los sucesivos discursos oficiales y no oficiales de reivindicación de lo mestizo y lo indio. Más aún, el último censo que incluyó la categoría “raza” fue el de 1941, en el cuál se tuvo que crear el rubro “blancos y mestizos” en la imposibilidad de determinar quién era quién; y esto ya tenía antecedentes pues en los padrones censales de la colonia encontramos expresiones como esta:

“los que van puestos por mestizos son según la última revisita, cuyas cualidades rigurosamente no distingo”<sup>11</sup>.

A pesar de lo dicho es obvio que el fenómeno del que venimos hablando está emparentado en alto grado con el racismo en sus formas más representativas. El apartheid y el nazismo muestran claramente un afán, más allá de lo racional, de dominación. El racismo de algunos grupos sociales en otros países (vgr. blancos pobres del Sur de los EE.UU.) es un poco distinto, a pesar de contar con el mismo grado de irracionalidad; se ha explicado muchas veces este fenómeno por la

<sup>11</sup> Archivo Arzobispal de Lima, Estadística, leg. 1, Exp. XLVIII, citado por A. Flores Galindo en *Buscando un Inca*.

necesidad de mantener la propia auto-estima frente al descenso en la escala social; una especie de canto del cisne antes de caer del todo en el grupo de "los de abajo". Proponemos, sin la fuerza de las hipótesis anteriores, que un mecanismo similar ocurre en nuestro medio pero esto no hace idénticos a los dos fenómenos. *La explicación biologista que hay en el fondo de una comprensión de nuestros problemas por el lado étnico, "garantiza" a quienes se sienten blancos una seguridad que no tienen naturalmente en un mundo cambiante, con una corriente que jala hacia abajo a casi todos; por otro lado también funciona, en sentido inverso, para quienes no se sienten blancos, como una explicación de los problemas que enfrentan o del poco éxito que tienen.* No se trata de negar aquí el "mercantilismo de la piel" de que habla C.I. Degregori sino quitarle "naturalidad". Entender que se sigue siendo superior o inferior por motivos raciales es una defensa de un orden desordenado pero implica una "teoría social" aunque ésta solamente sea explícita a la hora de construir insultos o buscar pareja<sup>12</sup>.

Pero justamente el contraste con los racismos institucionalizados nos permite entender algo más del "nuestro". Una frase acuñada por Max Hernández puede ilustrarnos al respecto. El se ha referido al Perú como una Sudáfrica "solapa", una Sudáfrica vergonzante y que no se atreve a mostrar con crudeza su racismo; desde este punto de vista, en la sociedad peruana las relaciones de conflicto inter-étnicas se esconderían tras un manto de hipocresía. El éxito de esta frase muestra que ella ha agarrado un pedazo de realidad: la oposición entre la persistencia de leyes segregativas frente a una convivencia cruzada por relaciones de poder y violencia; *en un caso existen bandos definidos mientras que*

<sup>12</sup> Cuando hablo de insultos pienso en "cholo de mierda", expresión ampliamente extendida. También ámbitos privilegiados para la expresión de este fenómeno son los avisos sentimentales de los periódicos, material que espera un Champollion o un Freud.

*en el otro el mestizaje convirtió la cuestión racial en un problema de la relación con los otros pero también del fuero íntimo de cada peruano; "privatizó" el problema y por lo mismo lo volvió omnipresente pero inarticulable.*

Antes de pasar a otras opiniones quiero señalar que vale la pena preguntarse cuál es el elemento que se denuncia al hablar de una Sudáfrica "solapa". Tengo la impresión de que a veces es el "solapamiento" lo que indigna más que la "sudafricanización" –permítanme estos horribles neologismos– del país; algo así como que *el racismo debería ser auténtico y desembozado*. En la base de esta sensación puede estar la idea de que el sufrimiento psíquico que resulta del racismo "solapa" deja mayores secuelas que el otro racismo, pero cuando vemos esto impreso resalta lo bizarro de este pensamiento.

Gonzalo Portocarrero se ha venido ocupando sistemáticamente de este tema; en una publicación de APEP propone una formulación del racismo en que integra diversas variables, pero defendiendo la irreductibilidad de lo racial a otros factores. En una publicación más reciente con Valentín e Irigoyen sobre el "sacaojos" analiza una situación extrema imaginaria en la que:

"Doctores blancos sacan los ojos a los niños ... Para elaborar el sacaojos la mentalidad popular condensó atributos de las figuras del pishtaco, el médico, el extranjero. La desconfianza hacia la modernidad se articuló con el resentimiento colonial de modo que ella es percibida como una posibilidad cerrada, accesible sólo a un grupo racial".

Este texto no debe ser leído fuera de su contexto pues analiza una fantasía colectiva en una situación muy extrema; pero valdría la pena averiguar cual es el origen de la articulación entre "la desconfianza hacia la modernidad y el resentimiento colonial"; frente a un

fenómeno parecido M.I. Remy<sup>13</sup> ha mostrado la influencia que ha tenido la vulgarización de cierta historiografía reciente en dirigentes campesinos.

C. I. Degregori (1991) ha criticado el texto de Portocarrero, Valentín e Irigoyen; refiriéndose a ellos y a otros autores, dice que

“... tienden a explorar la etnicidad popular como un discurso reprimido, que subyace a nivel principalmente inconciente y que, en las circunstancias dramáticas que vive el país, despliega su presencia negada en la forma de pesadillas o fantasmas coloniales ... Los episodios de pishtacos y sacaojos resultan ejemplos privilegiados para esta línea de análisis”

Frente a esto Degregori cree que lo que él llama “etnicidad popular” se orienta a la búsqueda de la ciudadanía; esta hipótesis lo lleva a postular la existencia de un fenómeno político: los “tsunamis electorales”. La expresión acuñada podría ser útil si no pasara por encima de las dos mayores votaciones –Belaúnde y García– de nuestra historia electoral reciente, o, si explicara esta irregularidad. El texto de Degregori en cambio alude acertadamente a la existencia de un contingente de peruanos en los que la etnicidad popular se combina con formas de acceso a la modernidad sin haber sido aculturados o asimilados; en lugar de eso, estas personas se habrían cholificado, esto es construido nuevas identidades ni indias ni criollas ni mistis; combinando elementos étnicos, clasistas, regionales y ciudadanos. En el trabajo de este autor es importante la capacidad de diferenciar dos dicotomías que parecen mezclarse en otros análisis: modernidad/tradición y andino/criollo,

<sup>13</sup> “*¿Modernos o tradicionalistas?*” Las ciencias sociales frente a los movimientos sociales en los últimos 25 años. En “La presencia del cambio: campesino y desarrollo rural”, Varios autores, DESCO, 1990.

pero al mismo tiempo sería deseable una definición más precisa del concepto de "etnicidad popular" que acuña. Sobre esto sería interesante preguntarse por qué el concepto de "raza social" de Wagley que mencionamos antes –con la ventaja de la desconstrucción que opera sobre la noción de "raza"– y tan útil a la discusión en nuestro país no tuvo mejor suerte.

Más recientemente Zarzar<sup>14</sup> ha desarrollado una investigación en la que se aproxima a la comprensión de la naturaleza de la etnicidad, incidiendo en las representaciones sobre la persona, el nosotros o identidad colectiva y la concepción sobre los otros en un poblado de la selva.

*Tema con múltiples vaivenes, resulta innegable que este no es un racismo como todos.* Una imagen gráfica, que a mi entender ayuda a "ver", el problema sale de una modificación del dibujo que aparece en el cuento "Paco Yunque" de César Vallejo. En el dibujo original un niño muy grande agarra de la oreja a un segundo niño, que a su vez agarra de la oreja a un tercero, y así sucesivamente, hasta llegar a un último niño –Paco Yunque– que no agarra de la oreja a nadie. En la *imagen recreada* hay niños que se agarran mutuamente de las orejas, otros que agarran orejas sin que sean agarrados por nadie, y otros que son agarrados sin agarrar nada, todos en un entrevero que no permite ver bien de quien son las manos que agarran a quien; esta idea gráfica está emparentada con la de *laberinto* que ha empleado J.G. Nugent para hablar de este mismo tema.

## UNA MATRIZ EQUIVOCADA

¿Por qué esta baja definición del tema étnico en nuestra literatura especializada? Será necesario dar un rodeo para proponer una explicación de esta dificultad.

<sup>14</sup> "Identidad y etnicidad en sepahua: un pueblo de frontera en la Amazonía Peruana", en *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, Vol 1, No. 2 (abril 1988), editada por FOMCIENCIAS.

El Perú aparece para la mayor parte de quienes reflexionan sobre él como un país en el que impera un orden injusto. La desigualdad entre sus habitantes no surge casi nunca de las habilidades puestas en juego por cada persona, sino de antecedentes y ubicación social. La distribución del ingreso sólo es una parte de este fenómeno, siendo fundamental para entender esto el trato despectivo de una sola vía en nuestro medio. Esto regularmente compromete éticamente a los observadores.

Las realidades complejas, como la peruana, requieren de esquemas para ser entendidas pero a veces esos esquemas dejan de serlo en el camino, para engañar a sus "usuarios" hasta el punto de hacerlos creer en ellos como la realidad. Esta rara "función poética" involuntaria existe también en el lenguaje de las ciencias sociales. En nuestro país más que esquemas hay un empleo de metáforas: A. Flores Galindo notaba esto para explicar el interés de Mariátegui por el psicoanálisis: un pequeño sector (el yo -los burgueses- tal vez los blancos) intenta manejar un país que es otra cosa (ello -clases subalternas- los indios).

Probablemente es a mediados de los años 60 que a la percepción de injusticia referida, se vinculan algunos intentos de interpretar esa realidad mediante un esquema teórico que parece calzarle: el marxismo; son los años de la pérdida definitiva de dirigencias universitarias por parte del Apra y del nacimiento de la nueva izquierda. En esos años el marxismo empezó a cumplir, para una generación de nuevos intelectuales, cargados de rechazo al orden en que vivían, ese rol metafórico.

Pero no es solamente la fascinación de un orden aparente lo que contribuye a fomentar el desarrollo del marxismo en nuestro país; también juegan de su lado las dificultades ya no conceptuales sino emocionales -que hemos mencionado- para tocar el problema racial. La indignación frente a las desigualdades mencionadas antes, que incluyen hondas diferencias eco-

nómicas, distinto acceso a paquetes culturales y trato despectivo a los grupos étnicos inferiorizados resultó metaforizada en el marxismo de los años 60 y 70. No es que el tema étnico no se adivinara acompañando a la propiedad de los medios de producción, sino que se pensaba que estaba determinado por éste.

En los últimos años el marxismo tuvo dificultades; tanto como la debacle de sus realizaciones políticas —que también juega— debe apuntarse en la misma cuenta su quiebra teórica. Un esquema mejor o por lo menos nuevo resulta necesario para aproximarse al mundo. Una nueva metáfora —esta vez étnica— puede permitir un mejor manejo coloquial y —tal vez— conceptual de la realidad del país.

Pero la caída del marxismo —que ha arrastrado las contradicciones de clase fuera de la pantalla— nos ha dejado como herencia una perspectiva de conflicto, la búsqueda de contradicciones principales y una sobrepolitización de la realidad; todavía no ganamos en cambio una perspectiva que permita acercarse multidimensionalmente a los fenómenos que tratamos de entender. Para efectos del tema que me ocupa —la discriminación *racial*— todavía me parece importante tomar en cuenta además de los rasgos físicos los problemas socio-económicos y añadir además factores como la inter-culturalidad, que se expresa en el manejo del lenguaje y de los conocimientos que se adquieren en la escuela, los ejes regionales y tal vez otros más.

Probablemente el cambio de ubicación de lo étnico dentro del esquema teórico se haya venido preparando hace ya varios años. Una muestra de ello es la difundida imagen del Perú como un país con una continuidad de muchos siglos y totalmente determinado por su pasado milenario. A veces parece olvidarse que esta irrupción de lo andino en nuestras cabezas ha corrido paralela al proceso de andinización-ruralización de nuestras ciudades, Lima en particular, proceso que no tiene todavía 50 años.

Muchos textos han contribuido a crear esta imagen pero su última ola puede fecharse entre la publicación de *Clases, Estado y Nación* de J. Cotler<sup>15</sup>, con el inusitado éxito de su capítulo inicial ("La herencia colonial") —y probablemente con el desacuerdo de su autor— y la obtención del premio de ensayo "Casa de Las Américas" por A. Flores Galindo con "Buscando un Inca"<sup>16</sup>.

Esta imagen del Perú también contamina el análisis que se hace de los individuos; a la pregunta por quiénes somos y quiénes son los otros se responde regularmente con una mirada a nuestros antecedentes. En un artículo sobre los *jóvenes migrantes*, se habla de ellos —sin ningún embarazo— como *hijos de un encuentro violento entre un padre blanco y una madre india*. Además, en las personas que vienen de grupos inferiorizados se ve siempre representantes, borrando su condición de individuos; esto es patente también en expresiones políticas como el mensaje del Belaúnde de los años 50 y 60, de los asesores de Velasco, de García, y también en las izquierdas; y se hizo notar nuevamente en el entusiasmo por Máximo San Román antes y después del golpe. Tal vez por esto son raros los trabajos con testimonios que no intenten el acercamiento a personajes paradigmáticos de lo popular; las personas, en estos casos, se afirman como mediums para llegar a un gran sujeto colectivo. Entre los trabajos que no caen en esto destacan sobre todo algunos realizados con mujeres populares<sup>17</sup>.

Sirva esto también para hacer referencia a la categoría identidad, pues cada vez más es un cajón de

<sup>15</sup> IEP, Lima, 1978.

<sup>16</sup> IAA, Lima, 1987.

<sup>17</sup> Paradojalmente, el acercamiento a personajes de los otros sectores —empresarios por ejemplo— está también negado. F. Durand se lamentaba alguna vez de la imposibilidad de financiar un proyecto de investigación con entrevistas a viejos industriales, jefes de grupos económicos. En esta línea ha trabajado M. Del Mastro recientemente. Tal vez en esta carencia hay la idea de no recoger la palabra intrascendente de individuos ya constituidos como tales.

sastre, en el que entra de todo; y no puede ser de otro modo por su naturaleza proteica. Lo extraño es el énfasis puesto en el pasado, las raíces, cuando las personas también son sus actividades diarias, sus deseos y sueños y probablemente se reconozcan más en ellas que en nuestro "pasado milenario".

A veces también se encuentra que en la baja definición de la cuestión racial se asume una parte por el todo; por ejemplo la condición de migrante se empata a la de cholo o perteneciente a la "etnicidad popular", pero en este caso no es fácil entender que identidad étnica puede afirmar un hijo de dos migrantes nacidos en diferentes zonas del país, con bagajes culturales distintos; o el hijo de una pareja mixta (provinciano y capitalina o viceversa). Esa no es una pregunta retórica pues estos son el grupo poblacional más grande del Perú, si de identidades determinadas geográficamente hablamos. Sólo se puede responder a esto si se aplica la "gramática simple del conquistador: nosotros españoles y ustedes indios" ya citada, pero esa es una respuesta atroz y equivocada.

No creo que estos rasgos sean los únicos que conduzcan a errores; tampoco creo que necesariamente son ellos los que explican todos los errores. Lo que si se puede afirmar con seguridad es que el esfuerzo de entender los cambios que van de los años cuarenta hasta acá –no los 170 años de historia republicana, menos la historia de este territorio y de su población desde el "imperio" wari– sobre todo la migración con la consiguiente transformación de las ciudades, no está acabado.

#### ALGUNAS PERSPECTIVAS

Queremos plantear algunas posibilidades de los estudios sobre etnicidad en dos campos, la política y las relaciones personales.

## La Política

La preocupación por conjugar los estudios sobre política y la etnicidad aparece en algunos autores con cierta fuerza; el más representativo de ellos es C.I. Degregori. En el texto mencionado descubrimos una preocupación que se extiende también a la búsqueda de respuestas al fenómeno de la violencia política.

Hablamos en el apartado anterior de una herencia marxista de sobre-politización; en algunos autores puede reconocerse la idea de constituir el factor racial como una nueva forma de identificación política al ser un elemento más permanente que la condición laboral, pues es más fácil dejar de ser obrero ("es relativo"), campesino o poblador que cambiar de piel. Aquí la idea de constituir un *movimiento popular*<sup>18</sup> es patente. Pero en otro plano Rodrigo Montoya ha vinculado el futuro desarrollo de la izquierda en países de fuerte composición india -como los andinos- con la generación de una respuesta política al problema étnico de esos países. Vale la pena pensar este problema en perspectiva, tomando en cuenta que no todo colectivo deviene en un actor político. Alrededor de esto podría dar pistas la consigna "un peruano como tú" que acompañó a Barrantes en su fracaso de 1985<sup>19</sup>.

Existe otro tema que vincula política y etnicidad y es el relativo a la autonomía entre las culturas que

<sup>18</sup> Hay una idea que el escritor M. Kundera introduce en su novela *La insoportable levedad del ser* y que llama el *kitsch de la gran marcha*, incidiendo en el ideal estético que permite formular una propuesta como la del *movimiento popular*. Probablemente es cierto que acompañando a toda ética haya una estética que funciona como coreógrafo; aquí nos ha interesado más la forma como esa ética se construye.

<sup>19</sup> También debemos recordar que esta consigna apareció también en la campaña de Fujimori, un hijo de japoneses con diferencias muy grandes con el resto de los peruanos. Sobre esto, diversos estudios de marketing electoral muestran que la gente común y corriente jamás vota por alguien "como ellos"; la tarea del gobierno se intuye difícil sino imposible para los propios medios.

"comparten" un territorio. También sobre este tema ha llamado la atención Rodrigo Montoya. Me permito aquí transcribir un hermoso mito Mandán que ilustra una perspectiva romántica:

Los *Mandan* llamaban *Minnetaree*, palabra que significa en su lengua "han cruzado el río", al más antiguo grupo Hidatsa llegado del Nordeste, que llegó al Missouri al fin de los tiempos prehistóricos y que aprendió el cultivo del maíz junto a ellos. Pero, según sus propias tradiciones, los *Mandan* no deseaban que esta cohabitación se prolongase, y expusieron a sus huéspedes su punto de vista en estos términos: "Sería mejor que os fueseis río arriba y construyerais vuestro propio pueblo, pues nuestras costumbres difieren algo de las vuestras. Por no conocer las maneras de los otros, los jóvenes pudieran tener diferencias y habría guerras. No os vayáis demasiado lejos, pues quienes viven alejados son como extraños y estallan guerras entre ellos. Id hacia el norte sólo hasta que dejéis de ver el humo de nuestras casas y allí construid vuestro pueblo. entonces estaremos lo bastante cerca para ser amigos y no tan lejos que seamos enemigos" (Maximilian, 1843, citado por C. Levi-Strauss)

En este punto es importante no romantizar las perspectivas de algunas culturas no "contaminadas" por Occidente. Esta bella receta no es aplicable a realidades de poblaciones como la peruana pero sí un ejemplo de preocupación por las relaciones entre los grupos que existen en la población.

En cuanto a situaciones institucionales, es difícil identificar aspectos discriminatorios formales en el Estado peruano pero existe otra dimensión en la que se evidencia la discriminación: el estilo de nuestras normas. Pareciera que las leyes no se piensan como

dispositivos a cumplirse, sino como la expresión de estados ideales, su redacción toma en cuenta las aspiraciones de los legisladores y no el mundo real. Esto seguramente encuentra eco en nuestra sensibilidad pero fomenta la demagogia y la irresponsabilidad en política.

Otro rasgo, vinculado al anterior, consiste en la excesiva reglamentación, más todavía, el exceso de leyes. En el momento en que se toma una decisión política siempre hay algún expediente para saltar las barreras legales de toda esta reglamentación; abogados duchos en este arte lo olvidan cuando se convierten en legisladores. Pero si es así ¿a qué viene reglamentar tanto?

Tal vez en las raíces de este estilo legislativo pomposo e ineficiente encontraremos deseos de negar el país real en que se vive, escudándose en papeles, y también una profunda desconfianza por lo que puedan hacer los "simples" si se les deja obrar sin reglamentos, una mezcla de frustración y discriminación. Estos rasgos deberían ser desterrados de nuestra legislación pues son barreras efectivas para el ejercicio de los derechos ciudadanos; pero además, aquí hay un campo de investigación *real* para quienes se interesan en las formas de la discriminación y en combatirlas.

### Relaciones personales.

Antes de cerrar este texto quisiera proponer un campo de investigación descuidado y cuyo estudio podría ser especialmente fructífero en el estudio del "racismo"<sup>20</sup> o "choleo" como proponemos. Las alianzas matrimoniales son la forma última de integración posible entre grupos distintos: de algún modo podemos juzgar el grado de impermeabilidad de un grupo por el nivel de

<sup>20</sup> Imitando a Derrida, podría proponerse "razismo".

monopolio de sus mujeres. Esto tiene incluso una versión biologista entre las teorías formuladas sobre relaciones raciales y étnicas: como decíamos antes Pierre Van Den Berghe

"presenta una explicación socio-biológica de la etnicidad como extensión del parentesco ... el grupo étnico es percibido por este autor como una corporación de hombres emparentados que buscan promover su adecuación reteniendo el monopolio del acceso sexual a las mujeres de su propio grupo. Esto no impide sin embargo, que los hombres no traten de extender su éxito reproductivo tratando en lo posible de inseminar a mujeres de otros grupos. Por esta razón, la conquista y dominación extranjera es profundamente sentida ya que, casi invariablemente, los conquistadores se apropián de las mujeres de los conquistados, lo cual representa una amenaza reproductiva para los mismos<sup>21</sup>"

Esto puede parecer descabellado, y una formulación poco seria podría decir que la "utopía" de algunos andinos sería una "rubia tonta", pero también ha sido notado de otro modo por P. Oliart<sup>22</sup>; ella afirma la existencia de estrategias

"para la dominación de las mujeres de sectores populares que resultan de una compleja construcción discursiva y práctica de control y exclusión. Dicha estrategia cumpliría el propósito

<sup>21</sup> En el artículo citado.

<sup>22</sup> "Candadito de oro fino, llavecita filigrana", dominación social y autoestima femenina en las clases populares, en *Márgenes*, No. 7, Año IV; editado por Sur, Lima, Enero de 1991. De la misma autora puede leerse un texto cuyo título le pone cabe al discurso académico, "Migrantes andinas en un contexto urbano: las cholitas en Lima". *Debates en Sociología*, No. 10, Lima; Universidad Católica, 1984.

de reforzar la pertenencia de las mujeres al grupo familiar o la colectividad, y, de este modo, frenar sus posibilidades individuales de movilidad social, ejerciéndose el control no sólo por las prácticas excluyentes de otros grupos sociales, sino por el suyo propio”

Para mostrar esto recorre autores como Guamán Poma, Polo Campos, diversos textos teóricos y testimonios de mujeres de sectores populares de Lima, también huaynos, mitos y rituales de la sierra actual. Presento los argumentos de Oliart, que merece ser leída, por la radical novedad de su propuesta, incluyendo la discusión de lo étnico en el espesor de las relaciones de clase y género, resaltando esa extraña especificidad de ubicarse entre lo público y lo privado. Este texto también puede servir como modelo para pensar en la posibilidad de analizar los dispositivos –si existen– que otros grupos, no populares, emplean para mantener su monopolio<sup>23</sup>.

Sólo algo más antes de cerrar este apartado; el empleo de la expresión “monopolio de mujeres” es adrede, en tanto resalta la asimetría de las relaciones entre géneros, aunque sabemos que este fenómeno admite variaciones individuales; a pesar de que sería equivalente operativamente, no daría igual hablar de “intercambio” o “monopolio de hombres”. No obstante este señalamiento, es necesario plantearse a futuro, alrededor de este tema, el estudio de las relaciones de “atracción interpersonal”, de los “caminos del amor”, que exceden las simples reglas matrimoniales. Por otro lado, es también interesante, en esta línea, descubrir quienes cumplen la función de los dadores de mujeres en las sociedades modernas; C. Levi-Strauss ha usado

<sup>23</sup> Sobre esto, el artículo de M. Barrig en *Hueso Húmero* No. 9, Abril-Junio, 1981, “Pitucas y Marocas en la Nueva Narrativa Peruana” es también indispensable.

al tío materno como imagen de esta función en las sociedades primitivas. El mismo autor propone –con una serie de reparos– que en nuestras sociedades

"es la mujer misma –futura madre– quien representa al grupo de estos dadores: ella se da; y no sólo como individuo sino como miembro de cierta categoría social, de cierto nivel de fortuna, de cierto estilo de vida, etc. El papel que en otros sitios asume el tío materno viene a confundirse con el suyo; quizás además ... duplicado por su madre —a suegra— pero ambas son dobletes una de la otra ... en nuestras sociedades contemporáneas, el grupo de los dadores se funde con el sujeto del don"<sup>24</sup>.

Sería bueno saber si esto se produce así en nuestra sociedad. Una última cosa en relación al tema inicial: probablemente en lo que atañe a otros grupos raciales (negros, árabes, chinos y japoneses; raramente pero también italianos) distintos de los llamados "cholos", puede encontrarse formas de discriminación más parecidas al racismo tal como éste se da en otras latitudes. De todos modos, incluso en esos casos, es probable que el "choleo" del que hemos hablado también juegue como matriz de relación con estos otros "otros", incorporando aspectos no estrictamente raciales en ella.

Una primera versión de este texto fue presentada en SUR Casa de Estudios del Socialismo en Agosto de 1991. Me ha tomado cierto tiempo recoger ideas que en mi opinión fueron mejorándolo, hasta llegar a ésta, que espero que más que una versión final sea el comienzo de otro texto. He suprimido un apartado sobre la culpa en la izquierda peruana, que espero publicar independientemente y una profesión de fe nominalista,

<sup>24</sup> En el Seminario "La Identidad", Ed. Petrel, Barcelona, 1981.

"religión" de la que me confieso devoto, y que fue el inicio de este artículo.

Muchas conversaciones me han ayudado en esta tarea; entre ellas debo recordar las sobremesas con los profesores de Ciencias Sociales de la PUC, en especial Gonzalo Portocarrero, quien siempre me recuerda que "*discrepar es otra manera de aproximarnos*" como nos dejó dicho Tito Flores; la deuda afectiva e intelectual con éste último también es impagable.

Mis abuelos y padres tienen –por supuesto– un papel importante en el origen de estas preocupaciones, que empecé a conversar con Dana Cáceres y Elsa Bardález cuando éramos estudiantes; luego Patricia Oliart y en los últimos años María Luisa Silva, Norma Fuller y, en sus escapadas a Lima, Susana Reissz, han sido mis pacientes discutidoras. Quiero agradecer también a todos quienes leyeron u oyeron mi primera versión y me dieron opiniones o ánimos para seguir en el tema, en especial a Nelson Manrique, un sutil perseguidor. Otros interlocutores no se han dado cuenta de todas las ideas que vertían al hablar, y las señas que daban al hacer, pero a ellos no los nombró por discreción.

Quisiera terminar con algo que creo más que una anécdota; en cierto material de encuestas que no he presentado en este texto, se les pedía a niños del último grado de primaria y de los primeros años de secundaria que escribieran la raza a la que pertenecían; era una pregunta abierta y una muy pequeña minoría contestó que pertenecía a la raza humana. Seguramente faltan años para que esa respuesta sea mayoritaria; hoy no es verdadera pero sí es profética.

# APROXIMACIONES

En la presentación de los resultados se han tomado en cuenta las limitaciones que tienen los procedimientos utilizados para estimar la magnitud de la actividad de los órganos y tejidos. La actividad de los órganos y tejidos es una magnitud que depende de la actividad de los núcleos individuales y de su número. La actividad de los órganos y tejidos es una magnitud que depende de la actividad de los núcleos individuales y de su número. La actividad de los órganos y tejidos es una magnitud que depende de la actividad de los núcleos individuales y de su número. La actividad de los órganos y tejidos es una magnitud que depende de la actividad de los núcleos individuales y de su número. La actividad de los órganos y tejidos es una magnitud que depende de la actividad de los núcleos individuales y de su número.

En la presentación de los resultados se han tomado en cuenta las limitaciones que tienen los procedimientos utilizados para estimar la magnitud de la actividad de los órganos y tejidos. La actividad de los órganos y tejidos es una magnitud que depende de la actividad de los núcleos individuales y de su número. La actividad de los órganos y tejidos es una magnitud que depende de la actividad de los núcleos individuales y de su número. La actividad de los órganos y tejidos es una magnitud que depende de la actividad de los núcleos individuales y de su número. La actividad de los órganos y tejidos es una magnitud que depende de la actividad de los núcleos individuales y de su número. La actividad de los órganos y tejidos es una magnitud que depende de la actividad de los núcleos individuales y de su número.

# ANEXO A ESTUDIO DE LA SITUACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL PERÚ

Muchas organizaciones de derechos humanos y organismos internacionales están realizando informes sobre las violaciones de los derechos humanos en el Perú. La mayoría de estos informes se basan en la información que se recibe de las organizaciones de derechos humanos que tienen su sede en el Perú o en el exterior. Sin embargo, es importante recordar que existen otras fuentes de información que deben ser consideradas.

Una de las principales fuentes de información sobre las violaciones de los derechos humanos en el Perú es la Oficina de Derechos Humanos y Desarrollo Social (ODHDS). La ODHDS es una organización no gubernamental que se fundó en 1989 con el objetivo de promover y proteger los derechos humanos en el Perú. La ODHDS ha llevado a cabo numerosas investigaciones y monitoreos sobre las violaciones de los derechos humanos en el Perú, y sus informes son considerados muy detallados y bien documentados. La ODHDS también publica informes periódicos sobre las violaciones de los derechos humanos en el Perú, que se publican en su sitio web y en su revista trimestral, "Derechos Humanos en el Perú".

Otra fuente importante de información sobre las violaciones de los derechos humanos en el Perú es la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). La CIDH es un organismo internacional que se fundó en 1959 con el objetivo de promover y proteger los derechos humanos en América Latina y el Caribe. La CIDH ha llevado a cabo numerosas investigaciones y monitoreos sobre las violaciones de los derechos humanos en el Perú, y sus informes son considerados muy detallados y bien documentados. La CIDH también publica informes periódicos sobre las violaciones de los derechos humanos en el Perú, que se publican en su sitio web y en su revista trimestral, "Revista Interamericana de Derechos Humanos".

# NACIONALISMO: DE QUIÉN FUE LA CULPA?

Eric Hobsbawm

Los HISTORIADORES somos al nacionalismo lo que los cultivadores de amapola en Pakistán son a los heroinómanos: proveemos la materia prima esencial para el mercado. Nación sin pasado es un término en sí contradictorio. Lo que hace a una nación es el pasado, lo que justifica a una nación ante las otras es el pasado, y los historiadores son las personas que lo producen. Por ello, mi profesión, que siempre ha estado mezclada con la política, se torna un componente esencial del nacionalismo. Más aún que los etnógrafos, los filólogos y otros proveedores de servicios étnicos y nacionales también implicados.

¿En qué términos discuten los armenios y los azeries acerca de quién tiene derecho sobre la montaña Karabaj, que está en Azerbaiyán, pero es habitada fundamentalmente por armenios? Con argumentos sobre albanos caucásicos, un pueblo que ya dejó de existir pero que en la Edad Media habitaba la región en disputa. ¿Eran éstos más parecidos o diferentes a los armenios que están allí ahora? Este es en esencia un problema de investigación histórica, en este caso de debates históricos infinitamente especulativos (tomo este ejemplo de Nora Dudwick de la Universidad de Pensylvania).

Lamentablemente, la historia que los naciona-  
listas quieren no es la historia que podrían propor-  
cionar los historiadores profesionales, aun los más com-  
prometidos ideológicamente. Es una mitología retro-  
spectiva. Permítanme repetir las palabras de Ernest Renan  
en su famosa conferencia "Qué es una nación" en 1882:  
"Olvidar la historia, o incluso el error histórico (*l'erreur historique*), es un factor primordial en la formación de  
una nación, por lo que el avance de los estudios histó-  
ricos es, a menudo, perjudicial para una nacionalidad".  
Así, un historiador que escribe acerca de etnicidad o  
nacionalismo no puede sino realizar una intervención  
política o ideológicamente explosiva.

Déjenme empezar con una duda semántica. Si  
existiese hoy en día algún criterio estándar sobre lo que  
constituye una nación con una demanda de auto-  
determinación, que significaría el establecimiento de un  
estado-nación territorialmente independiente, éste sería  
el étnico-lingüístico, ya que el idioma es usado, donde  
es posible, para expresar y simbolizar etnicidad. Ob-  
viamente, a veces esto no es posible porque la inves-  
tigación histórica demuestra concluyentemente que el  
tipo de lenguaje escrito estandarizado que puede ser  
utilizado para representar etnicidad o nacionalidad es  
más bien una construcción histórica tardía –mayoramen-  
te del siglo diecinueve o aún posterior– y en cualquier  
caso muy a menudo éste no existe en absoluto, como  
entre serbios y croatas.

Aún en este caso, sin embargo, es hecha la  
distinción étnica, independientemente de lo que ella  
signifique. Pasé mis vacaciones en una cabaña de Gales,  
que es administrativa y legalmente menos distinto de  
Inglaterra de lo que Connecticut es del estado de Nueva  
York. Aún cuando por mi parte no había hablado galés  
por largo tiempo y, en verdad, los nativos han olvidado  
la pronunciación galesa de nuestros lugares con nombres  
celtas, no cruzaría las mentes de mis vecinos que sólo  
el hecho de vivir allá me hacia galés. Debo añadir, por  
supuesto, que ellos disponen del concepto de etnicidad,

como no hubiese sido disponible para mis vecinos si yo compraba una cabaña en Suffolk, a menos que ellos fueran antisemitas. Allá, yo sería a lo mucho un extranjero, pero ellos habrían tenido que definirse frente a mí como los nativos se definen frente a los intrusos, o en términos de clasificación social. Esta sería, probablemente, una fórmula menos efectiva de hacer distinciones que "etnicidad", aunque yo no tenga claro por qué.

Hasta donde sé, todo movimiento separatista en Europa está basado en la "etnicidad", lingüística o no, es decir, en el asumir que "nosotros" los vascos, catalanes, escoceses, croatas o georgianos somos gente distinta de los españoles, ingleses, serbios o rusos y, por lo tanto, no deberíamos vivir en un mismo estado con ellos. Este no es el caso, aún, en la mayor parte de Asia, África y las Américas al sur de la frontera canadiense.

¿Por qué, entonces, necesitamos dos palabras que nos ayuden a distinguir *nacionalismo* de etnicidad, aun cuando ambas están estrechamente identificadas en la actualidad? Porque estamos tratando con conceptos diferentes y, ciertamente, no comparables.

El *nacionalismo* es un programa político bastante reciente en términos históricos, que sostiene que los grupos definidos como "naciones" tienen el derecho a formar —y por eso podrían hacerlo— estados territoriales del tipo del que se volvió estándar desde la Revolución Francesa. Sin este programa, realizado o no, "nacionalismo" es un término sin significado. En la práctica el programa implica usualmente ejercer control soberano, hasta donde sea posible, sobre una franja continua de territorio con límites claramente definidos habitados por una población homogénea que forma un cuerpo esencial de ciudadanos. O, más bien, de acuerdo a Mazzini, incluye la totalidad de tal población: "cada nación un estado y sólo un estado para cada nación". Dentro de dichos estados un sólo idioma, el de la "nación" en cuestión, es el dominante o, más bien, goza de un

privilegiado estatus o monopolio oficial. Observo de paso que de definirse las naciones en términos etnolingüísticos, probablemente no más de una docena de las 170 entidades políticas individuales en el mundo cumplen siquiera con la primera mitad del programa mazziniano.

El nacionalismo, o mejor, para usar la lúcida frase del siglo diecinueve, "el principio de nacionalidad", asume "la nación" como dada, así como una democracia asume "el pueblo" como dado. En sí mismo no nos dice nada acerca de lo que constituye tal nación, aunque desde fines del siglo diecinueve –pero comúnmente no mucho antes de eso– ha sido crecientemente definido en términos etnolingüísticos. Debo recordarles, sin embargo, que versiones más tempranas del principio de nacionalidad, que describo en mi libro como "democrático-revolucionarias" y "liberales", no tienen las mismas bases aunque existan coincidencias. Ni el idioma ni la etnicidad son esenciales para el nacionalismo revolucionario original, del cual los Estados Unidos son la mayor expresión viviente.

El nacionalismo liberal clásico del siglo diecinueve fue lo opuesto a la búsqueda actual de una identidad grupal a través del separatismo. Aquel intentaba extender la escala de las unidades humanas sociales, políticas y culturales: unificar y expandir antes que restringir y separar. Esta es una razón por la cual los movimientos de liberación nacional del tercer mundo congeniaban con las tradiciones, tanto liberales como democrático-revolucionarias del siglo diecinueve. Los nacionalistas anticoloniales descartaron –o por lo menos subordinaron– el "tribalismo", el "comunalismo" u otras identidades sectoriales o regionales por antinacionales y por servir a los conocidos intereses imperialistas de "dividir y reinar". Gandhi y Nehru, Mandela y Mugabe, o para tal caso el fallecido Zulfikhar Bhutto, quien reclamaba sobre la ausencia de un sentido de nacionalidad paquistaní, no son ni fueron nacionalistas del tipo de Landsbergis o Tudjman. Ellos sintonizaban

exactamente con Massim d'Azeglio quien decía, después de que Italia había sido unificada políticamente: "ya hicimos Italia, ahora tenemos que hacer italianos", a partir de los habitantes de la península que tenían toda suerte de identidades, pero ninguna basada en un lenguaje que ellos no hablaban y en un estado que vino al mundo sobre sus cabezas. No hubo nada primordial acerca de italianidad, así como nada hay de sudafricania en el Consejo Nacional Africano.

Por otro lado, la *etnicidad*, lo que quiera que ella signifique, no es programática ni menos un concepto político. Puede adquirir funciones políticas en determinada circunstancias y puede hallársele, por lo mismo, asociada con programas, incluyendo algunos nacionalistas y separatistas. Hay múltiples buenas razones por las cuales el nacionalismo anhela una identificación con etnicidad, porque esta provee el pedigree histórico que la "nación" carece en la gran mayoría de casos. Al menos eso es lo que hace en regiones de antigua cultura escrita como Europa, donde los mismos nombres de los grupos étnicos persisten por largos períodos aun cuando puedan describir realidades sociales diferentes y cambiantes. La etnicidad, cualquiera que sea su base, es una forma fácilmente definible de expresar un sentido real de identidad grupal que vincula a los miembros de "nosotros" porque enfatiza las diferencias con "ellos".

No es claro lo que tienen en común, más allá de no ser "ellos", especialmente hoy en día –tal como veremos luego-. De cualquier manera, la etnicidad es una forma de llenar los contenedores vacíos del nacionalismo. Así, Sabino Arana inventa el nombre Euskadi para el país de un pueblo que por largo tiempo se había dado a sí mismo, siéndole reconocido, un nombre colectivo (vascos, gascones o lo que fuese), pero sin sentir necesidad alguna por algún tipo de país, estado o nación que Arana tuviera en mente.

En otras palabras, el nacionalismo pertenece a la teoría política –la etnicidad a la sociología o a la

antropología social. Aquel puede tomar el estado o cualquier otra forma de organización política o puede quedarse solo. Si se torna político, no tiene especial afinidad por la política de etiquetas étnicas. Lo único que el nacionalismo requiere de la etiqueta política, cualquiera que ésta sea, es que ejerza una fuerte atracción sobre los miembros del grupo étnico. Un caso extremo, ahora largamente olvidado, es la atracción que tuvo el apasionadamente no-étnico partido bolchevique en el período revolucionario en lo que ha venido a ser Letonia. La prominencia de algunos nombres letones en los últimos días del comunismo soviético recuerda los días cuando los fusileros letones fueron para Lenin lo que los guardias suizos son al Papa. Hay un coronel Alksnis en el lado de los "duros" y Otto Latsis de *Kommunist e Izvestia* en el lado reformador.

Si esto es así, ¿por qué, entonces, la mutación general europea de la política étnica en políticas nacionalistas? Esta mutación asume dos formas, las cuales tienen poco o nada en común excepto la necesidad o deseo de controlar la política estatal: separatismo nacional y xenofobia nacional, lo que significa estar en contra de los extranjeros para afirmar "nuestro" propio estado y estar contra ellos excluyéndolos de "nuestro" estado ya existente. Encuentro más difícil dar cuenta de la segunda variante que de la primera, para lo cual hoy en día hay tanto explicaciones específicas como generales.

Antes de intentar responder estas preguntas, permítanme recordarles una vez más que hay vastas áreas del planeta, donde las políticas étnicas, aun cuando agrias, no son nacionalistas, algunas veces porque la idea de una población étnicamente homogénea ha sido olvidada en algún momento del pasado, o nunca existió —como en los Estados Unidos— o porque el programa de establecer estados étnico-lingüísticos separados territorialmente es irrelevante y no práctico. Estados Unidos es otra vez un caso a anotar, pero la situación también surge en la mayoría de los estados descolonizados del

tercer mundo. Cualquiera que sea la animosidad de los conflictos interétnicos y de ghetto, el separatismo no es una opción seria y no tiene sentido para cualquier grupo, étnico o de otro tipo.

Para retornar al tema central. La razón específica de la actual ola de separatismo nacionalista en Europa es histórica. Los polluelos de la Primera Guerra Mundial están de vuelta en el gallinero. Los explosivos incidentes de 1989-91 han sido creados en Europa, y estoy tentado a añadir: en el Medio Oriente, por el colapso de los imperios multi-étnicos Habsburgo, Otomano y Ruso en 1917-18, y por la naturaleza de los acuerdos de paz de la posguerra en relación a sus estados sucesores. La esencia de éstos, deben recordar, fue el plan wilsoniano de dividir Europa en estados territoriales etnolingüísticos, un proyecto tan peligroso como impracticable, excepto en su costo de violenta expulsión de masas, coerción y genocidio con el que fue subsecuentemente pagado. Déjenme añadir que la teoría leninista de las naciones sobre la cual posteriormente se construyó la Unión Soviética (y Yugoslavia) era esencialmente la misma, aunque en la práctica -al menos en la URSS- complementada por el sistema austro-marxista de nacionalidad como una elección individual en la cual todo ciudadano tiene el derecho de decidir, a los 16 años, de dónde viene.

No quiero documentar en extenso mi tesis, pero el conflicto de eslovacos con checos, croatas con serbios, pudo no existir antes de 1918 cuando estos mismos pueblos fueron puestos en los mismos estados. El nacionalismo báltico, que había sido la menor preocupación política de los zares y escasamente existía en 1917, fue nutrido por el establecimiento de pequeños estados independientes como parte del cinturón de cuarentena contra la infección bolchevique. Contrariamente, asuntos nacionales que eran serios o aun explosivos antes de 1914 han terminado: pienso en la famosa "cuestión Macedonia", en Ucrania o, inclusive, en la demanda por restaurar la Polonia histórica. Ucrania

(excepto en la parte antigüamente Habsburgo) y Macedonia no mostraron signos de querer romper hasta que la URSS y Yugoslavia habían sido destruidas por otras manos, y ellos descubrieron que tenían que tomar algunas acciones en defensa propia.

Es, por ello, más importante que nunca rechazar la teoría "primordialista" de la etnicidad, sin mencionar la autodeterminación nacional. Para los antropólogos ésta puede ser una declaración sin controversia. Es a los historiadores a quienes debe recordarse cuan fácilmente pueden ser cambiadas las identidades étnicas, como atestigua el ánimo nacionalista contra la "asimilación", tan familiar en los debates judíos sobre el Judaísmo. La Europa de principios del siglo veinte estuvo llena de hombres y mujeres que, como sus propios nombres lo indican, habían *escogido* ser alemanes o magiares o franceses o fineses, y aún hoy el nombre del presidente Landsbergis y de una serie de eslovenos prominentes, sugieren la idea de padres alemanes optando por otra identidad colectiva.

Contrariamente, un antropólogo alemán, Georg Elwert, nos recuerda que el concepto de *Volksdeutsche*, el alemán étnico que por la constitución de la República Federal tiene "derecho de retornar" a su patria, como los judíos a Israel, es una construcción ideológica. Algunos de los que lo hicieron, como los menonitas europeos orientales, no eran en absoluto alemanes (a menos que se consideren tales a todos los hablantes de lenguas germánicas) sino flamencos y frisios. Y los únicos pobladores europeo-orientales de origen alemán que actualmente se ven a sí mismos, entre otras cosas, como lingüística y culturalmente alemanes –a punto de organizar colegios alemanes que enseñen el alemán estándar– no gozan del "derecho de retornar" excepto a Israel. Ellos fueron los judíos orientales de clase alta y media, cuya misma elección de apellidos –Deutscher, Ginzburg, Shapiro– refleja orígenes no olvidados. Elwert nota incluso que hay aldeas transilvanas donde el alto alemán (distinto de los dialectos teutones actualmente

hablados) fue conocido antes del período de Hitler como *Judendaitsch*. Tales son las paradojas de la etnicidad primordial.

Aun así no puede negarse que las identidades "étnicas" que no tenían hasta ayer significación política o aun existencial (por ejemplo ser un "lombardo", que es ahora el título de ligas xenofóbicas en el norte de Italia) puede adquirir un genuino asidero como distintivo de idea de grupo de la noche a la mañana. En mi libro *Nations and Nationalism since 1780* sugiero que estos cambios de corto plazo y trasladados de identidades étnicas constituyen "el área de estudios nacionales en la cual pensar e investigar son urgentemente necesarios hoy en día", y mantengo esta opinión.

Hay buenas razones por las cuales la etnicidad (lo que quiera que esto sea) debería estar politizada en las sociedades multiétnicas modernas, que característicamente toman la forma de una diáspora de ghettos principalmente urbanos, combinada con un agudo incremento de las oportunidades de fricción entre grupos étnicos. La democracia electoral produce una maquinaria lista para que grupos minoritarios peleen efectivamente por una porción de recursos esenciales, tan pronto como aprenden a actuar y están suficientemente concentrados para propósitos electorales. Esto da a los grupos transformados en ghettos una enorme influencia potencial. Asimismo, por razones tanto de política como de ideología, y también de la organización económica cambiante, se atrofia el mecanismo para diluir las tensiones interétnicas al asignar "nichos" separados a los diferentes grupos. Ellos compiten ahora, no por recursos comparables ("separados pero iguales" como decía la frase), sino por los mismos recursos en el mismo mercado laboral o de vivienda o educacional u otros. Y en esta competencia, al menos para los que tienen pocas ventajas, la presión de grupo para favores especiales ("acción afirmativa") es el arma más poderosa disponible.

Donde por cualquier razón la participación en política es baja, como hoy en los Estados Unidos, o se debilita el tradicional apoyo de masas, como en el Partido Demócrata norteamericano o el Laborista británico, los políticos prestan más atención a las minorías, de las cuales los grupos étnicos son una variante. Es posible ver grupos pseudo-étnicos siendo inventados por propósitos políticos, como el intento de una parte de la izquierda británica de clasificar a todos los inmigrantes del tercer mundo como "negros" para darles mayor capacidad dentro del partido laborista por el que la mayoría de ellos vota. Así, las nuevas "secciones negras" del partido incluirán bangladeses, paquistaníes, indo-occidentales, hindúes y presumiblemente chinos.

Sin embargo, el centro de la politización étnica no es instrumental. Lo que vemos hoy es, generalmente, un repliegue de la identidad social a la grupal. Esto no es necesariamente político. Uno piensa en la nostalgia familiar por "raíces", las cuales hacen que los hijos de los judíos asimilados, secularizados y anglicanizados redescubran el confort de rituales ancestrales, y tengan recuerdos sentimentales de los *shtetl* que ellos nunca habían conocido. A veces cuando esto se autodenomina político es únicamente por innovación semántica, como en la frase "lo personal es lo político". Incluso, tiene inevitablemente una dimensión política. Pero, ¿bajo qué circunstancias empieza a ser políticamente separatista?.

Miroslav Hroch ha tratado de responder a esta pregunta para el caso de Europa central y oriental a partir de compararlas con el nacionalismo lingüístico de pequeñas naciones del siglo XIX. Un elemento que resalta en ambos casos es que es mucho más fácil comprender las demandas del idioma que la teoría e instituciones de la democracia y la sociedad constitucional, especialmente para gente que carece tanto de educación política como de experiencia política. Así, Hroch encuentra crucial la desorientación social:

"En una situación social en la que el viejo régimen está colapsando, donde las viejas relaciones estaban

disolviéndose y la inseguridad general estaba creciendo, los miembros del grupo étnico no-dominante veían la comunidad del idioma y cultura como la certeza última, el valor demostrable sin ambigüedades. Hoy, al haberse quebrado el sistema de economía planificada y seguridad social, nuevamente —la situación es análoga— el idioma actúa como un sustituto para factores de integración en una sociedad en desintegración. Cuando la sociedad falla, la nación aparece como última garantía".

La situación en las sociedades ex-socialistas y especialmente en la ex-URSS es clara. Ahora que tanto el marco material y las rutinas de la vida cotidiana han caído, ahora que repentinamente se niegan todos los valores establecidos, ¿qué es el ciudadano de la URSS, en qué puede él o ella creer?

Asumiendo que el pasado es irrecuperable, las posiciones obviamente retardatarias son la etnicidad y la religión, individualmente o combinadas. En gran medida la etnicidad se vuelve nacionalismo separatista por las mismas razones por las que los movimientos de liberación establecieron sus estados dentro de las fronteras de imperios coloniales precedentes. Estas son las fronteras existentes pues la misma constitución soviética había dividido el país en subunidades territoriales teóricamente étnicas, yendo de áreas autónomas a repúblicas federales autónomas y a repúblicas federales enteras. Suponiendo que la unión cayera a pedazos, estas serían las líneas donde se fracturaría naturalmente. Es una curiosa ironía de la historia que fuese Stalin quien diera a Lituania su ciudad capital (entre las guerras estuvo en Polonia) y Tito quien crease, para debilitar el chauvinismo granserbio, una Croacia más grande con una fuerte minoría serbia.

Sin embargo, no debemos inferir —al menos aún— que el nacionalismo de masas está presente en todos los movimientos separatistas. Hasta el momento, la guerra civil yugoeslava ha sido hecha principalmente por minorías activistas a las que se sumaron los profesionales. ¿Empezará a ser —será— una verdadera

guerra popular? No lo sabemos, pero hay al menos 2.8 familias yugoeslavas, aquellas que produjeron los 1.4 millones de matrimonios mixtos, mayormente croatas-serbios, para quienes la elección de una identidad étnica exclusiva debe ser compleja.

Si las raíces de la política étnica en la desorientación social son nítidas en los países ex-socialistas, esta misma desorientación social se halla por otras razones, en cualquier parte. ¿Es casual que el separatismo de Quebec se convirtiese en una fuerza mayoritaria al final de una década durante la cual la tasa de natalidad había caído virtualmente a la mitad en el Quebec y (por primera vez) debajo de la del Canadá? Las décadas desde 1950, los cuarenta años más revolucionarios de la historia de la sociedad humana, deberían llevarnos a esperar una desintegración masiva de los viejos valores, un colapso de las viejas certezas. No es tan obvio que la "nación" sea una posición regresiva en todas partes, como en aquellas cuyas fronteras fueron dibujadas sobre las líneas wilsonianas-leninistas después de 1918, ni es tampoco una religión muy antigua. Pero cumple tal rol, y se ve alentado por el efecto demostrativo de lo ocurrido en Europa central y oriental, donde las condiciones locales son favorables.

No obstante, el separatismo es excepcional en Europa fuera de la zona ex-soviética. La xenofobia nacional que deriva en racismo es casi universal. Y plantea un problema que no puedo resolver. ¿Qué es exactamente lo que se defiende contra "el otro" identificado con los extranjeros inmigrantes? Lo que constituye "nosotros" plantea por lo menos un problema, ya que la definición se da usualmente en términos de estados existentes. "Nosotros" son franceses o suecos, o alemanes, o aún miembros de subunidades definidas políticamente como lombardos, pero distinguidos de los "ellos" invasores, por ser los "verdaderos" franceses o alemanes o británicos definidos (usualmente) por descendencia putativa o por una larga residencia. Quiénes son "ellos" no es difícil. "Ellos" son reconocibles como

"no nosotros", más usualmente por color u otro estigma físico, o por idioma.

Donde estos signos no son obvios, pueden hacerse discriminaciones más sutiles: los quebequenses que se niegan a comprender a los anglófonos que hablan con acento canadiense, sí responderán a los anglófonos que hablan con entonación británica o norteamericana; de la misma manera los flamencos quienes claman no entender el francés hablado con acento belga, sí comprenden francés-francés. No estoy seguro hasta qué punto, sin estas marcas visibles o audibles de ser extranjeros "ellos" serían reconocidos por diferencias culturales, aunque en las reacciones racistas hay mucho de tales cosas: la manera en que los buenos franceses se sienten insultados por los olores de la cocina norafricana, o buenos británicos por aquél del curry emanando desde sus vecinos. De hecho, como lo sugiere la expansión global de los restaurantes hindúes y chinos, la xenofobia está dirigida directamente contra las personas extranjeras, no contra las importaciones culturales.

Sería tentador decir: lo que se defiende contra los extranjeros son los puestos de trabajo, y hay una cierta verdad en esta proposición. Al parecer, la mayor parte de la base social de los movimientos racistas europeos tal como el Frente Nacional Francés está en los jóvenes de la clase obrera –skinheads y afines–; una larga era de empleo total o virtualmente garantizado terminó en Europa occidental durante los setenta y en Europa central y oriental al final de los ochenta. Desde entonces, Europa está viviendo en sociedades de desempleo masivo y empleo incierto. Más aún, como ya he señalado, los mecanismos sociales que asignaban a cada grupo "nichos" diferentes y no competitivos están siendo erosionados o son políticamente inaceptables. La relativamente repentina aparición de partidos xenófobos, o de los temas xenófobos en política, se debe enormemente a esto.

Sin embargo, ésta es claramente sólo una parte de la respuesta. Lo que se está defendiendo no es simplemente la posición de los individuos del grupo A contra el desafío de intrusos. Si esto fuera así no podríamos hallar la genuina dificultad sobre el influjo de extranjeros (o la influencia foránea) que, en términos realistas, no puede amenazar a los miembros del grupo como *individuos*: por ejemplo, la insistencia de sectores de ciudadanos norteamericanos de que –de todos los idiomas– el inglés deba ser protegido contra los idiomas de inmigrantes a través del otorgamiento de un monopolio oficial de uso público. En algún sentido, esta es la idea de “nosotros” como un cuerpo de gente unido por un incontable número de cosas que “nosotros” tenemos en común: una “forma de vivir” en el sentido más amplio, y un territorio común de existencia en el cual vivimos cuyo paisaje es familiar y reconocible. Es la existencia de esto la que se ve amenazada por el influjo de fuera.

Virtualmente, cada ítem singular de la lista de lo que “nosotros” como ingleses, franceses, alemanes o checos decimos tener en común puede ser adquirido por inmigrantes que así lo deseen, excepto la apariencia física, en los casos en que ésta difiere marcadamente de la norma de la población receptora. Más aún, algunos de los países donde la xenofobia ha sido movilizada políticamente de manera poderosa, son lugares como Francia, que en el pasado recibieron, alentaron y asimilaron exitosamente inmigraciones masivas en una extensión comparable a veces a la de Estados Unidos: italianos, españoles, polacos y aún norafricanos. Algunos países que tienen mucha experiencia sobre el peligro extranjero tienen actualmente muy poca inmigración. En realidad, ellos hacen todo lo posible para no tener ninguna. Este es el caso de los países escandinavos –pienso en Finlandia e Islandia en particular– aunque la ideología liberal predominante hace embarazoso admitir esta forma de intolerancia. Finlandia hace virtualmente imposible la inmigración permanente, pero

hasta el colapso de la URSS ésta podría ser difícilmente descrita como un peligro claro y presente.

No niego, obviamente, que dentro de las sociedades pueda existir un conjunto específico de hábitos y formas de vida que sufran transformaciones debido, entre otras cosas, a una inmigración excesiva. Emocionalmente, la mayoría de nosotros podemos comprender los sentimientos de la aldea pirinea que decide bloquear su fuente de agua pública, para que ni siquiera los ciclistas sedentos que pasean por la región tengan un incentivo para atravesarla. Sería insincero, aún para aquellos de nosotros que tenemos otra visión, pretender que no sabemos lo que hace veinte años hizo a un tradicionalista británico como Enoc Powell llamar a detener la inmigración masiva y qué hizo a los gobiernos británicos de ambos partidos seguir su dirección. Lo que es más, todos nosotros aplicamos el mismo criterio cuando sirve para salvar nuestros medios ambientes preferidos, humanos y no humanos, de "ser arruinados" por demasiada gente o el tipo inadecuado de ésta. El asunto no es si algunos lugares, o aún algunas regiones y países deben ser, o podrían aún ser protegidas de la disrupción del cambio, sino si esto es lo que la moderna xenofobia política está tratando de hacer.

En efecto, el miedo a lo extranjero es hoy raramente una defensa tradicionalista nacional de viejos modos de vida contra el virus foráneo. Esta forma de xenofobia cultural fue en realidad común en los cincuenta, principalmente en versiones antinorteamericanas, pero esa batalla ha sido olvidada hace tiempo. Culturalmente, las pandillas más militantes que golpean inmigrantes en nombre de la nación pertenecen a la cultura juvenil internacional y reflejan sus modos y modas, jeans, rock punk, "junk food", y demás. En realidad, para la mayoría de los países en los cuales la xenofobia es ahora una epidemia, las viejas formas de vida han cambiado tan drásticamente desde los cincuenta que queda muy poco de ellas por defender. Actualmente, se necesita que alguien haya vivido como

adulto los últimos cuarenta años para apreciar cuán extraordinariamente difería la Inglaterra de los setenta de la de los cuarenta, y Francia, Italia o España de los ochenta de las de principios de los cincuenta.

Y me parece que ésta es la clave. Este es el punto de contacto con el separatismo o el ingreso en el fundamentalismo (como vemos, por ejemplo, en América Latina). Todos son comprensibles como síntomas de desorientación social, del deshilachamiento, y a veces rompimiento, de los hilos de lo que solía ser el tejido que mantenía unida a la gente en la sociedad. La fuerza de esta xenofobia es el miedo a lo desconocido, a la oscuridad en la que podemos caer cuando desaparecen los hitos que parecían proveer un objetivo, una delimitación permanente y positiva de nuestra pertenencia conjunta. La pertenencia conjunta, preferiblemente en grupos con símbolos visibles y señas de reconocimiento, es más importante que nunca en sociedades en las cuales todo se combina para destruir lo que mantiene a los seres humanos juntos en comunidades.

*Paris is burning*, un reciente documental cinematográfico, presenta a una de las poblaciones de individuos más marginalizados, excluidos y anómicos imaginables: las reinas negras disfrazadas en Nueva York.

Nada es más chocante y triste que ver como esta gente –descastada y despreciada por todos incluyendo sus parientes, viviendo en y para sus bailes regulares donde compiten en disfrazarse para actuar, por un momento, los roles que les gustaría jugar en la vida real y saben que no pueden– reconstruye sus propios grupos humanos. En éstos, llamados “familias”, los individuos pueden sentir que ellos no están enteramente débiles y solos.

Para aquellos que no pueden confiar más en pertenecer a algún otro lugar hay al menos otra comunidad imaginada a la cual pueden pertenecer: la cual es permanente, indestructible, y cuya pertenencia es cierta. Una vez más, “la nación”, o el grupo étnico,

"aparece como la última garantía" cuando falla la sociedad. No tienes que hacer algo para pertenecer a ella. No puedes ser echado. Naces en ella y quedas en ella. Como Eugene Roosens dice en *Creating Ethnicity*, el libro que con, *Ethnic Groups* de Frederik Barth, he hallado particularmente útil: "Después de todo, nadie puede cambiar 'el pasado' del cual desciende, y nadie puede deshacer quién es uno". ¿Y cómo saben los hombres y mujeres que pertenecen a esta comunidad? Porque pueden definir a los otros señalando quiénes no pertenecen, quienes no deberían pertenecer, quienes nunca pueden pertenecer a ella. En otras palabras, por xenofobia. Y porque vivimos en una era en la que todas las otras relaciones humanas y los valores están en crisis, o al menos en alguna parte de un viaje hacia destinos desconocidos e inciertos, la xenofobia parece volverse la ideología de masas del *fin de siècle* de esta centuria. Lo que hoy mantiene unida a la humanidad es la negación de lo que la raza humana tiene en común.

¿Y dónde nos deja todo ello a nosotros los historiadores, a quienes no sólo nos están diciendo que sólo negros y blancos, o vascos o croatas pueden comprender apropiadamente la historia de sus respectivos grupos, sino también que debemos inventar la suerte de historia que ellos quieren "comprender"? Al menos nos deja, debería dejarnos, la libertad de ser escépticos. Nada bueno vendrá de ello, pero al menos no durará eternamente.

(Traducción: Iván Hinojosa)

Este texto se basa en una conferencia ofrecida en la American Anthropological Association. Fue reimprresa en *Anthropology Today*, febrero 1992. Se publica con la autorización expresa del autor.

# NOTAS SOBRE LA CUESTIÓN DE IDENTIDAD Y NACIÓN EN EL PERÚ

---

Aníbal Quijano

REFERIDA A entidades histórico-sociales, identidad es una categoría relacional, intersubjetiva e histórica. Es una parte y un modo de las relaciones que en la historia se establecen, se modifican o se cancelan, entre las diversas formas organizadas de existencia social. No es una propiedad o un atributo de entidades aisladas; ni algo dado, preexistente a su propia historia, que habría que descubrir y asumir.

La cuestión de la identidad se estableció en América Latina, desde la violenta destrucción de las sociedades/culturas aborigenes por los invasores europeos, porque sobre los escombros de aquellas sociedades y sobre la población sobreviviente, los conquistadores impusieron su dominación colonial y fue de esa matriz que fue emergiendo una nueva sociedad colonial que luego obtuvo su independencia política, sin que eso implicara una pareja descolonización de las relaciones de poder de esa sociedad.

Aunque hoy no se agota en eso, la base de la cuestión de identidad es aún la colonialidad de las relaciones entre lo europeo y lo no-europeo. Sea que se trate de las diferencias físicas ("raza", "color"); o de las orientaciones culturales ("etnicidad", "moderni-

dad") cotidianas, la colonialidad implica, desde su partida, que la diferencia entre lo europeo y lo no europeo es equivalente a desigualdad en el poder.

Esa relación actúa al mismo tiempo en la materialidad y en la intersubjetividad de las relaciones sociales. En la última, su producto y su expresión fundamental es el eurocentrismo: una perspectiva que atribuye a lo europeo la calidad de medida y de referencia privilegiadas de la experiencia de toda la especie; que lleva a mirar todo desde esa ubicación; que tiende a organizar la percepción del mundo según las categorías de procedencia europea, consideradas como únicas legítimamente válidas; que, de ese modo, condiciona al dominado a mirarse con el ojo del dominador.

El eurocentrismo forma parte de la colonialidad de las relaciones de poder. Bloquea la capacidad de autoproducción y autoexpresión cultural, ya que presiona hacia la imitación y la reproducción. En la producción del conocimiento empuja hacia una perspectiva reduccionista, en la cual son separados facultades y modos de experiencia y de reconocimiento que en la realidad se ejercen conjuntamente y hace ver aislados entre sí elementos de la realidad que no existen separadamente. Impide reconocer no sólo como necesaria, sino como legítima la diversidad, porque sólo la admite como justificación de la desigualdad. De ese modo, bloquea la capacidad de reconocer las especificidades de experiencias históricas diversas y de sus implicaciones para el conocimiento y para la acción.

En América Latina el eurocentrismo mantiene aún su hegemonía en la orientación de la perspectiva cognoscitiva y cultural, ciertamente de las clases dominantes y medias ante todo, incluidos sus grupos intelectuales; pero no muchos menos entre buena parte de los dominados. Y sus implicancias en nuestra historia son trágicas.

En primer término, esa dialéctica entre lo europeo y lo no-europeo bajo el manto del eurocentrismo, ha llevado a una percepción de la historia, de nuestra

historia, como rota en dos partes, una pre-europea y otra europea; no como etapas de una misma historia; o una como la pre-historia de la otra. ¿Por qué no lo son? La respuesta no es simple: porque lo son o no lo son, para unos y no para otros. En otros términos, porque aún hay los unos (los "indios") y los otros (todos los demás, igualmente divididos por líneas de color).

La categoría histórica que es llamada América Latina, todavía es un inacabado proceso de constitución de una identidad histórica específica. El nombre mismo de América Latina no ha dejado aún de ser la marca, a veces una cicatriz, de las disputas coloniales intereuropeas sobre nuestra existencia social y sobre nuestros recursos. No se ha limpiado del todo como para envolver en un mismo regazo y en un mismo nivel "todas las sangres", ni éstas confluyen, material y/o subjetivamente a un mismo torrente, aún circulan por canales propios. Debido a ello, para una buena parte de los miembros de esta sociedad hay aún como dos identidades separadas, no disueltas en otra distinta, original y autónoma. Inclusive muchos reclamarían que hay una identidad pre-europea yacente en la historia, que habría que desenterrar o descubrir y... asumir.

De otro lado, sin la colonialidad del poder, sin la hegemonía del eurocentrismo, no se podría explicar en lo fundamental, el intento de aplicar el paradigma formal europeo (mistificado como es desde sus orígenes) de nación y de estado-nación, a sociedades cuya especificidad es inseparable del entrelazamiento entre la colonialidad y la heterogeneidad histórico-estructural.

El "problema indígena" fue y todavía es el más característico resultado del intento; pero, aunque inominado, no lo es menos el de los descendientes de africanos. Para resolver tales "problemas", las dominantes "etnias"/"clases" han practicado diversas políticas y argumentos, desde el exterminio cultural (por la educación y la aculturación forzada, en el Perú, por ejemplo), hasta el exterminio físico de los pueblos aborígenes (Argentina, Chile). Todo, menos la descoloniza-

ción del poder. Por lo cual, esos "problemas" no están resueltos, ni mucho menos.

El modelo europeo de nación como una colectividad "étnica", "racial" y "culturalmente" homogénea, llevó a las oligarquías de Argentina y de Chile, paralelamente a la de Estados Unidos, a intentar "homogenizar" su población exterminando físicamente a los pueblos aborígenes, en lugar de practicar la descolonización de la sociedad, es decir, la radical democratización del poder como sustento de una común identidad, de ese modo realmente "nacional". Esa desgarradura original en la historia argentina, no es quizás extraña a la prolongada crisis de esa sociedad. Y en el Perú, virtualmente todo el debate sobre la cuestión nacional gira aún en torno de tal "problema".

La idea subyacente a esa política, de origen y carácter eurocéntrico, es la imposible (pero deseable para los dueños del poder) secuencia evolucionista, a través de un cauce único y en una sola dirección, entre lo "primitivo" y lo "civilizado", entre lo "tradicional" y lo "moderno", como proceso homogenizante en el cual lo europeo se coloca como la meta de llegada y como el espejo futuro de los otros pueblos.

Es tarde, afortunadamente, para repetir con eficacia esos intentos. Quinientos años después de la conquista ibérica y de la constitución de un patrón histórico dependiente para América Latina, parece estar llegando el tiempo de maduración del largo proceso de producción de un patrón histórico autónomo de formación y desarrollo de una existencia social y de una identidad histórica. Eso se expresa en un proceso de reoriginalización histórico-cultural en América, con todas sus implicaciones sobre el poder, la sociedad, la cultura. Los actuales "movimientos étnicos" son una de sus varias expresiones y caminos. En las nuevas condiciones, la imposición del estado de una "etnia" sobre las otras, como si se tratara de un estado "nacional" (común expresión) ha tocado, quizás, su fin.

Tal proceso podría ser contenido, distorsionado quizás, en la violencia de la crisis actual de América Latina, si no se logra defenderlo del poder actual. Pero cualquier nuevo intento de "homogenizar" en términos eurocéntricos las poblaciones y las culturas en América Latina, no podría evitar brutales y masivas violencias. Eso no lo haría más eficaz que hace ciento ciencuenta años y ahora menos que nunca, cuando los dominados de la colonialidad del poder están ahora reorganizándose y movilizándose. El reconocimiento y la conciencia del proceso ayudarían mucho a reducir los traumatismos de su desarrollo. Es, en consecuencia, necesario abandonar el paradigma eurocéntrico de "nación" y de "estado-nación" y liberar de esas prisiones la cuestión de la identidad.

Por todo eso, en el Perú, como en toda América Latina, la identidad es todavía una cuestión abierta, en la cual no pueden dejar de ser reconocidos esos tres problemas pendientes: (1) La colonialidad de las relaciones materiales de poder entre lo europeo y lo no-europeo (lo aborigen, principalmente, pero también lo de procedencia africana e inclusive asiática); (2) La hegemonía del paradigma eurocéntrico en la perspectiva mental de nuestra sociedad; (3) La manera eurocéntrica de plantear y abordar la cuestión nacional.

Lo primero no tiene otra vía de solución que una radical descolonización del poder, "nacional" e "internacionalmente", como punto de partida de una continuada democratización de la sociedad. Lo segundo, salir de las rígidas prisiones del reduccionismo eurocéntrico, ese provincialismo mental de origen colonial, cuya pretensión de una universalidad no tiene mejor sustento que el control del poder mundial, y que está ya en crisis en la propia Europa. Lo tercero, el replanteamiento radical de las ideas de nación y de identidad nacional, como legitimación de la diversidad en la especie y en la experiencia histórico-cultural (fuera de los estereotipos coloniales de "raza" y de "etnia"); como riqueza deseable y necesaria de toda existencia

social colectiva. No hay en la historia actual curso distinto para ningún abordaje del problema de la identidad en esta sociedad.

Todo ello, sin embargo, no agota esta cuestión. Lo que comenzó hace quinientos años con la invasión y colonización ibéricas y con la formación de las Américas, está hoy en plena culminación: la globalización del poder y del mundo de la especie humana. Este hecho introduce un elemento nuevo en esta historia. El mundo, en ese sentido, es nuevo.

Respecto de la cuestión de la identidad en el Perú y en América Latina, globalización del mundo implica dos procesos que son, al mismo tiempo, entrelazados y contradictorios: uno, la mundialización o globalización cultural; esto es, la formación de un universo de significaciones común a todas las sociedades/culturas, a todos los hombres y mujeres del mundo. Dos, la presencia mayor y más acusada de las diferencias, diversidades y especificidades histórico-culturales entre la población mundial.

La actual tecnología de la comunicación (lo que incluye el transporte y la información), junto con la estructura del poder mundial, son los factores impulsores decisivos de los procesos simultáneos de globalización y de diversificación. De su lado, los dominadores hegemónicos tienen ahora la capacidad y la posibilidad de obtener la hegemonía global de su propia cultura. Eso se expresa actualmente en la virtual universalización de ciertos rasgos de la cultura norteamericana, lo que se conoce como el *american way of life*. Pero este factor no puede ser único, ni solitario, ni unilateral, ni unidireccional. Cuanto más mundial es el poder, cuanto más amplia y global la red de su comunicación, más influyentes, por cierto, los intereses y la cultura de los dominadores. Más propensos éstos a imponer la homogenización en esos órdenes. Pero, al mismo tiempo, más obligados, sin remedio, bien o mal de sus ganas, de establecer(se) puentes entre los significados y los signos de todos los demás; es decir, de hacer

circular los productos culturales de todos los grupos de todo el mundo. En ese proceso, todo entra en cambio, en combinaciones múltiples y constantes, multidireccionales.

La globalización, por eso, no constituye meramente –por mucho que se lo intente– una homogenización: es la diversidad del mundo lo que circula y se articula globalmente, aunque, sin duda, en torno de una dominación de una hegemonía, como ocurre con toda estructura de poder; pero una hegemonía no es equivalente forzosa de homogenidad. Por lo demás, toda hegemonía es temporal y transitoria. La historia es un vasto archivo de hegemonías.

En este nuevo contexto, ninguna identidad puede ser pensada o planteada –como parece ser la tentación de algunos– como un mero en-sí-mismamiento en lo “nacional”, en lo “aborigen”, etc., inclusive cuando el sí-mismo tuviera una plena consistencia y una autonomía original como las que, precisamente, no distinguen a la actual experiencia histórico-cultural latinoamericana o peruana en particular. Esa tentación confunde el problema de la autonomía con la separación, con el aislamiento, con el enclaustramiento.

Por el mundo globalizante circulan sonidos, signos, significados, señales, símbolos, imágenes, tangibles o no, de todas partes del mundo. Su llegada a todos los rincones del planeta y a todos sus habitantes no sólo no es evitable sino que, si así lo fuera, sería indeseable e inauténtico porque implicaría privarse, o peor, privar a otros, del acceso a los productos del resto de la humanidad. Esa sería una conducta “alienada”, en el más preciso sentido del término, contra la idea que con esa palabra suele circular en ciertos sectores de la “izquierda”, sobre todo, de algunos países como el nuestro.

Lo mismo en términos colectivos que individuales, ninguna identidad puede ser planteada, en adelante, sólo en relación con la historia previa o local, sino en referencia y a través de los procesos de globalización del mundo contemporáneo. La identidad,

en consecuencia, no pude ser planteada hoy sino como un modo y un momento, cambiantes, de cristalización de las relaciones que se producen, se reproducen y cambian en el proceso de mundialización y globalización de las relaciones entre todos los miembros de la humanidad.

Finalmente, en la medida (esto es, no en su totalidad) en que puede ser planteada, discutida, elaborada, encauzada o cambiada, la cuestión de identidad implica, sin duda, una cuestión de autonomía. No debiera ser abordada, ni resuelta, realmente sino como una dimensión de un proyecto histórico de autoproducción democrática de la sociedad. En esa perspectiva, la descolonización de las relaciones de poder es, en América Latina, marco y punto de partida de todo debate, de todo proyecto, de todo ejercicio de identidad histórica autónoma.

Para que tal proyecto sea el origen de un efectivo proceso histórico, sin duda requiere ser asumido por fuerzas sociales capaces de prevalecer. Y como las coaliciones sociales necesarias para eso tienen que integrar una población tan vasta como heterogénea, no pueden prescindir de instituciones de democracia directa como eficaces mecanismos de aglutinación y, al mismo tiempo, como cauce de un continuado proceso de democratización de la vida cotidiana. En esa perspectiva, no es quizás una coincidencia que la reciprocidad y la communalidad, como modos de libre asociación de individuos libres, sean ya las formas en las cuales tienden a organizar su existencia social muchos de los dominados de América Latina.



# CRÓNICAS

CronicaS

UNMSM-CEDOC

## COMENTARIOS A DOS TEXTOS DE ALBERTO FLORES GALINDO SOBRE JOSÉ MARÍA ARGUEDAS

---

AGRADEZCO A LOS organizadores el honor de haber sido invitada a participar en esta presentación. Si la he aceptado es porque pienso que es la ocasión para hacer público todo el agradecimiento que debo a Alberto Flores Galindo por la invaluable ayuda que me brindó durante los seminarios dictados por él en el post-grado y durante el asesoramiento de mi tesis sobre Arguedas. AFG supo transmitir, a todos los que participábamos del seminario, su admiración por la obra total de Arguedas, tanto literaria como antropológica, siendo además de las primeras personas que escuché hablar con tanta seriedad acerca de los aciertos de Arguedas en su faceta de científico social, aspecto que —como AFG lo dice en los textos que se presentan hoy día— fué desestimado durante mucho tiempo para destacarse solamente el lado literario de su obra.

AFG insistía reiteradamente en decírnos que el trabajo antropológico de Arguedas tenía gran valor, que merecía ser estudiado sin prejuicios por toda la comprensión que encerraba acerca de la realidad social peruana. Siguiendo sus consejos y contagiados por su admiración estudiámos durante los seminarios la obra completa de Arguedas. Cuando terminaron las clases

nos propuso a algunos continuar con el estudio; entonces nos reuníamos periódicamente en el local de SUR. Él seguía de cerca nuestros adelantos; con la generosidad y desprendimiento que lo caracterizaban dedicaba muchas horas en la dirección de nuestras investigaciones —a pesar de sus múltiples ocupaciones—, nos prestaba material de trabajo de mucho valor para él y que le había costado enorme esfuerzo conseguir: por ejemplo, cartas de Arguedas, entrevistas grabadas a personajes claves dentro de la vida de este escritor. Dirigía la lista de personas que debíamos aún entrevistar; en ocasiones nos permitía acompañarlo a entrevistas que él había conseguido. Precisamente el día nefasto en que se manifestó la primera crisis de su enfermedad teníamos programada una entrevista con Luis Alberto Ratto —ex-rector de la Universidad Agraria—. Luego, a pesar de su enfermedad, del terrible golpe que ella debió significar para su estado de ánimo, trató de seguir transmitiéndonos su entusiasmo y animándonos para seguir investigando la obra de Arguedas, en una actitud que nos recuerda ahora los últimos años de ese Mariátegui que AFG perfiló en su biografía del Amauta.

Arguedas —decía AFG— era un autor tan complejo y profundo, de tanta importancia para la comprensión del Perú actual que bien valía la pena dedicar toda una vida a su estudio sistemático. Por el mes de setiembre de 1989 asistimos juntos a ver unas películas filmadas en los escenarios en los que Arguedas vivió parte de la infancia. Lleno de entusiasmo quería viajar ya a esos mismos lugares y recorrer la zona, pero debía antes consultar a su médico. No tengo que decir la perdida que significa la desaparición de AFG, la no realización de todos sus proyectos, especialmente el de escribir la biografía de Arguedas y consagrarlo no sólo por su obra sino también como persona ante la posteridad, de la misma manera que había logrado hacerlo años atrás con su interpretación inigualable de la vida de Mariátegui.

Felizmente quedan estos textos que nos hablan de lo que habría sido su proyectado trabajo. Ellos ponen de manifiesto una vez más toda su capacidad para comprender a las personas, situándolas al mismo tiempo dentro de la sociedad y la historia. Estos textos ponen de manifiesto las cualidades de AFG para saber rescatar a las personas a través de sus obras, para comprenderlas primeramente *como personas*, relacionando y explicando luego sus experiencias con la sociedad que vivieron, con el pasado de dicha sociedad y con su futuro, proyectando las consecuencias de su obra. Estos dos textos manifiestan pues la capacidad de AFG para comprender lo particular y lo general, el individuo y la sociedad, para manejar diferentes niveles de abstracción: el individuo, la sociedad y la historia, sin descuidar o dar preferencia a ninguno de ellos. Es precisamente sobre este tema de la relación entre el individuo y la sociedad y sobre las posibilidades de la comprensión a ambos niveles, que queremos decir algunas palabras.

AFG habla en los textos de la excepcional disposición de Arguedas para comprender el mundo social, habla de una capacidad de ver y comprender fenómenos inadvertidos para otros, de una especial "visibilidad", de su capacidad para fusionar en las preocupaciones personales las tensiones que recorrían su sociedad, de expresarlas. Habla, por lo tanto, de la relación entre individuo y sociedad de las interrelaciones entre el uno y el todo, y se pregunta entonces por las posibilidades del conocimiento. Pienso que estas relaciones pueden entenderse con mediana claridad a través de los postulados de la comprensión tal cual la entendió Dilthey. Vamos a comentar brevemente estas ideas trayendo a colación un ensayo de Arguedas en el que citó a Dilthey. Arguedas lo tituló "La sierra en el proceso de la cultura peruana" y fue publicado en 1953. A partir de este texto podremos comentar no sólo las posibilidades de la comprensión como forma de conocimiento de la realidad social, también podre-

mos comentar las sugerencias de AFG acerca de la importancia que tuvieron los intelectuales y científicos sociales dentro del proyecto de escritor de Arguedas y de la manera particular cómo Arguedas entendió el quehacer científico. Todo ello nos permitirá, quien sabe, entender la diferencia que AFG señala –al final del segundo texto– entre la comprensión del mundo social alcanzada por Arguedas y el conocimiento manejado por los científicos sociales contemporáneos a él, presos aún dentro de sus esquemas teóricos.

Recuerdo todavía el estusiasmo de AFG cuando descubrimos en este ensayo de Arguedas la presencia de Dilthey y más aún cuando le mostré un ejemplar similar al libro de Dilthey citado por Arguedas. Yo no entendía bien a qué exactamente se debía tanto entusiasmo y es que entonces no tenía sino una muy vaga idea acerca del pensamiento de Dilthey.

Resulta que Dilthey, el creador de las “Ciencias del Espíritu” o “Ciencias Histórico Sociales”, sostuvo la necesidad de tratar a los hechos sociales en su especificidad e intentar su conocimiento a través de una metodología propia, esencialmente diferente a aquella empleada dentro de las ciencias naturales. Dicha metodología se fundaba en *la comprensión*, única vía para el conocimiento de todo lo concerniente al mundo de la vida. Dilthey desarrolló los postulados de la comprensión vivencial, postulados que descanzaban en una concepción peculiar acerca de la correspondencia entre el individuo y la sociedad, entre los procesos individuales y los procesos sociales. Siendo el mundo histórico en su conjunto la expresión de las vivencias individuales, dicho mundo era susceptible de ser conocido a través de los mismos mecanismos con los que cada individuo logra comprender sus propias vivencias. Para Dilthey era inconcebible un yo aislado que experimentara la vida con independencia de las personas que lo rodeaban; por lo tanto –sostenía– hasta en las más íntimas vivencias era posible encontrar a la sociedad. A través de la vida, del vivenciar, del interactuar, a través de la atención

e interés por estos fenómenos, tanto propios como ajenos, era posible acceder al conocimiento del mundo social en su conjunto, bastaba con realizar un esfuerzo por comprenderse a sí mismo e intentar trasladarse a las mentes ajenas para lograr el conocimiento del mundo social.

Precisamente estos postulados de Dilthey acerca de las posibilidades de la comprensión y de la fuente inagotable de conocimientos que encerraba la vivencia estaban ilustrados ejemplarmente en su obra *Vida y Poesía*, obra que como ya adelantamos, Arguedas leyó y citó en el texto de 1953. En *Vida y Poesía*, Dilthey aplicaba sus propias concepciones para interpretar el significado de las obras poéticas representativas del romanticismo alemán. Los poetas y artistas, sostenia Dilthey, poseían una especial disposición para vivir intensamente y captar las vivencias ajenas y por lo tanto para expresar a su sociedad. En la expresión de sus propias vivencias, de su mundo interior, estaba expreso al mismo tiempo el mundo exterior que los rodeaba a ellos. Esta expresión era por lo tanto, el testimonio de toda una época y por ser tal encerraba dentro de sí la posibilidad de actuar sobre su sociedad, modificándola, influyendo en las conciencias.

Dilthey destacaba en los artistas –como lo hace AFG con respecto a las cualidades comprensivas de Arguedas, y usando el mismo término,– la especial “visibilidad” o capacidad de ver, capacidad que les permitía comprender su mundo y hacerlo visible a los demás.

Precisamente el párrafo que Arguedas reproduce de la obra de Dilthey hace alusión a la particular visibilidad de los artistas. Arguedas incluía el párrafo en este ensayo sobre el papel de la sierra en el proceso de la cultura peruana porque quería destacar la importancia de la creatividad del pueblo andino y de sus aportes a la cultura general. La creatividad de los pueblos –sostenía Arguedas– se veía acrecentada en ciertos períodos de la historia, cuando se producía una

confluencia de diversas culturas. En los períodos de creatividad aparecían una multiplicidad de obras de arte –de toda índole– que expresaban el mundo interior de los artistas y al mismo tiempo eran testimonio de su época, de su sociedad. Como tales debían haber influido poderosamente en la sociedad y podrían seguir influyendo en la posteridad, convirtiéndose en modelo a imitar.

Arguedas sostenía que en dos épocas concretas de la historia del Perú se había presentado tal confluencia de culturas; en el pasado pre-hispánico y en la actualidad. En la actualidad se asistía a un proceso –incomparable por su ritmo e intensidad– de confluencia de culturas; ello estimulaba la creatividad de los pueblos. Una prueba de tal afirmación era la proliferación de obras artísticas en las poblaciones del valle del Mantaro. Arguedas llamaba la atención sobre el hecho de que en este proceso el pueblo andino echaba mano de todas las técnicas occidentales a su alcance, las cuales modificaba y moldeaba para que expresaran sus propias vivencias.

Pensamos pues que la lectura que Arguedas hizo de Dilthey no sólo le habría servido para destacar la creatividad del pueblo andino, sino fundamentalmente para refrendarle el valor que él asignaba a la vida y a la experiencia directa, en tanto formas válidas de conocimiento, formas a través de las cuales él había sido capaz de comprender su sociedad y de expresarla, tal como lo había demostrado en sus escritos.

AFG explica en estos textos que la especial visibilidad alcanzada por Arguedas, podría entenderse recordando su condición de intelectual mestizo colocado entre dos mundos. Ello le habría permitido sentir directamente los principales problemas que recorrían la sociedad peruana. AFG también llama la atención respecto a las circunstancias especiales de la biografía de Arguedas, circunstancias que lo expusieron –desde su infancia hasta su muerte– ante situaciones sociales que lo tocaban directamente y que eran reflejo de

problemas característicos de su sociedad, problemas sobre los cuales Arguedas meditó profundamente alcanzando un alto nivel de sistematización. Podriamos agregar nosotros que –ligadas a las características señaladas por AFG– se dieron en Arguedas, además, una serie de condiciones especiales, vinculadas a sus cualidades personales para alcanzar los altos niveles que permite la comprensión simpatética del mundo social.

Dilthey enumeraba una serie de requisitos personales necesarios para alcanzar tales niveles. Hablaba especialmente de la necesidad de poseer un “alma ágil”, capaz de trasladarse a los psiquismos extraños e interpretar las conductas de todos los integrantes del mundo social, para adivinar y sentir lo que las demás gentes experimentaban. En varias oportunidades Arguedas puso de manifiesto su capacidad de “meterse” dentro de otras personas de diferente nivel social e intentar mirar el mundo desde esas diferentes perspectivas. “Yo he tenido la suerte –decía– de recorrer con mi vida todas las jerarquías sociales”; en otra oportunidad expresó públicamente que no era justo que lo consideraran exclusivamente como el intérprete del indio, pues para conocer al indio y expresarlo había tenido que conocer de igual manera a todas las otras personas que lo rodeaban y que habían hecho de él lo que era. No es extraño pues, que dado su interés por comprender a todos los personajes del mundo social, llegara Arguedas a construir imágenes bastante claras del complejo sistema de estratificación de la sociedad peruana, desentrañando los mecanismos de base, los elementos que hacían posible la dominación de unos sobre otros.

Esta cualidad de Arguedas para comprender a las diferentes personas de su mundo social estuvo además estimulada por su interés indesmayable por los problemas de justicia social, problemas que estuvieron presentes en el inicio de su proyecto de escritor. La dimensión social formó pues parte esencial en su proyecto de vida. Las experiencias de injusticia social

que vivió durante su infancia y adolescencia lo marcaron profundamente induciéndolo desde temprana edad a meditar respecto a sus fundamentos. Fueron estas experiencias precisamente las que encontramos en su decisión de convertirse en escritor. Arguedas decide escribir para "mostrar" una realidad social desconocida o mal conocida y para "golpear como un río en la conciencia" de sus lectores. Tenía pues que transmitir vida, reproducir la vida social, para despertar en el lector los mismos sentimientos que él sintió cuando participaba de sus experiencias y decidió modificarlas. Para dar a conocer los valores del mundo andino y considerar sus posibilidades como aporte inigualable al futuro del país. Para terminar con el racismo y autoritarismo que caracterizaban las relaciones al interior de la sociedad peruana. Y finalmente, para demostrar que un serrano puede —si se lo propone— alcanzar prestigio, respeto e influir en el cambio social de su sociedad.

Para ello Arguedas decide simplemente expresar sus experiencias de infancia, ordenándolas e interpretándolas tal como había logrado hacerlo ya con todas sus experiencias y recuerdos. No recurre a teorías o trabajos de campo: recurre al mundo de sus vivencias procesadas a través de la comprensión. De la misma manera, al intentar expresar a su sociedad Arguedas se expresaba a sí mismo. Nunca consideró la posibilidad de excluirse —con sus sentimientos e ideales— del proceso de conocimiento del mundo social; ni aún en los trabajos antropológicos que debían demostrar un conocimiento objetivo de la sociedad.

Esta fusión del individuo y de la sociedad en Arguedas, se hace más palpable en la manera cómo entendió su proyecto de escritor. Arguedas llegó a confundir el éxito de su proyecto, su reconocimiento como tal con el éxito de los propósitos sociales que éste albergaba; es decir, con el éxito de su lucha por desterrar los prejuicios acerca del indio y verlo rodeado del respeto que merecía. Una prueba de ello podríamos verla en su *Poesía a los Doctores*, tanto por el momento

en que fué escrita como por los sentimientos que en ella Arguedas expresó. Arguedas escribió su *Poesía a los Doctores* justamente después de haber sido duramente criticado por los intelectuales asistentes a la Mesa Redonda para debatir su novela *Todas las Sangres*. Se le criticó entonces su falta de conocimiento de la realidad social andina, su capacidad de comprensión de los procesos sociales que recorrían el ande en la actualidad, y se le criticaron además sus ideales indigenistas que proponía, los cuales fueron tachados de inviables y de perjudiciales.

Arguedas empieza esta poesía acusando indirectamente la actitud prejuiciosa de los intelectuales respecto al mundo andino objeto de investigaciones científicas basadas en teorías y modelos que no contemplan a los pobladores como sujetos, que no tienen en cuenta sus esperanzas y deseos. En esta poesía Arguedas se dirige a los indios y emplea el pronombre *nosotros* porque se incluye dentro de ese grupo social, a ellos como grupo estaría haciendo extensivas las críticas escuchadas contra su obra; al criticarlo a él los doctores han criticado también a todo su pueblo. "Dicen que no sabemos nada que somos atraso —escribe Arguedas— dicen que algunos doctores afirman eso de nosotros, doctores que se reproducen en nuestra misma tierra, que aquí engordan..."

Esta poesía expresaría también lo que AFG llama el rompimiento de Arguedas con los intelectuales, y hablaría además de la importancia que AFG les asigna dentro del proyecto de escritor de Arguedas en tanto grupo de referencia en medio del cual debía dar su lucha. Intelectuales que —como sostiene AFG al final del segundo texto— no alcanzaron los niveles de comprensión manejados por Arguedas por seguir sujetos a esquemas teóricos sin prestar importancia a la vida que transcurría en medio de ellos. El anterior comentario de AFG nos permite resaltar las diferencias entre los métodos utilizados por Arguedas para la comprensión del mundo social, de aquellos otros utilizados por los científicos

sociales de su época. El modelo de ciencia vigente por entonces estaba cargado aún de los moldes positivistas con los que surgieron las ciencias sociales. Este modelo aseguraba –a través del cumplimiento del método científico y de la utilización de marcos teóricos adecuados– la obtención de verdades objetivas, el conocimiento de la realidad escondida detrás de las apariencias.

Este modelo implicaba una actitud particular respecto al conocimiento y al mundo social muy diferente a aquella que tienen quienes saben que sus conocimientos provienen fundamentalmente de la comprensión de la vida. En tanto que en la actitud científica existe la seguridad de alcanzar verdades objetivas –de hecho esa es la finalidad de la rigurosa metodología científica– en los que conocen a través de la comprensión no existe ni el respaldo del método ni la seguridad de poseer la verdad. Si bien la meta consiste en adivinar correctamente las motivaciones detrás de la conducta social, se sabe de antemano que esta tarea no es nunca segura; el hombre comprensivo es un hombre fundamentalmente *no dogmático* porque sabe –a través del conocimiento de sus propias acciones– que no siempre ellas obedecen a los propósitos que se plantearon al inicio. En el mundo de la vida todo es variable y circunstancial, no pueden existir verdades inmutables, nadie se puede considerar poseedor de verdades y asumir una actitud de superioridad con respecto a los otros.

Los afectos, las circunstancias, el azar, intervienen constantemente para destruir la creencia en verdades objetivas, lo que se busca es la disuasión a través del diálogo, de la comunicación, de la exposición de los propios puntos de vista para conseguir sean aceptados.

En este sentido son muy ilustrativas ciertas confesiones de Arguedas respecto a sus equivocaciones al juzgar a determinadas personas, juicios que obedecían a circunstancias concretas que no siempre pudo considerar y evaluar desde todos los ángulos.

Afirma –por ejemplo– que llegó a comprender las actitudes de su madrasta cuando él tuvo la oportunidad de vivir de cerca una relación similar. Arguedas se tomaba la molestia de analizar y meditar sobre la conducta de las personas proyectándose dentro de ellas, no las clasificaba ni agrupaba de acuerdo a estereotipos o a esencialidades; la conducta individual era producto en cada caso de una serie de relaciones sociales que había que tomar en cuenta. Quién sabe esta actitud comprensiva de constante apertura, predispuso a Arguedas para aceptar la multiplicidad, la coexistencia de diferentes nacionalidades, aspecto que Tito destaca como uno de los mayores logros de *El Zorro de arriba y el Zorro de abajo*.

A diferencia de muchos colegas suyos, Arguedas no vió en las ciencias sociales un medio para alcanzar conocimientos verdaderos acerca de su sociedad, sino una ocupación que le podía permitir realizar lo que él venía practicando desde tiempo atrás: la comprensión del mundo social y su expresión. Sintió que por sus experiencias y por su conocimiento del quechua estaba en una posición especial para lograrlo. El título de "científico social" y el prestigio de la ciencia podían apoyar su proyecto vital. No imaginó nunca que la ciencia pudiese algún día –como desgraciadamente sucedió en 1965– invalidar los conocimientos adquiridos a través de la vida, pues ello significaría haber vivido en vano o no haber vivido.

No quisiéramos terminar estas palabras sin dejar de expresar nuestra opinión acerca de la similitud que encontramos entre la actitud de Arguedas respecto al conocimiento vivencial y respecto a la ciencia, y la actitud del propio Alberto Flores Galindo con respecto a estas dos vías de conocimiento. A pesar de toda su preparación teórica, a pesar de su rigurosidad metodológica, o justamente por todo ello, Tito fue de los primeros científicos sociales que en el Perú comenzó a buscar a lo largo de vías novedosas, como los sueños o deseos colectivos, nuevas alternativas para comprender su

sociedad, dando muestras de la importancia que otorgó a los individuos particulares, al mundo de la vida y a la comprensión como formas válidas de conocimiento.

AFG fue el único asesor de tesis que –lo puedo decir hoy día ante la magnitud de su obra a pesar de que cometió una delación– se burlaba de los marcos teóricos y de las hipótesis principales o secundarias. “Olvídense de todo eso” –nos decía– “traten primero de comprender el problema. Eso es lo más importante”. (Carmen María Pinilla)

Este texto fue leído en la presentación de *Dos Ensayos sobre José María Arguedas* de Alberto Flores Galindo el 2 de setiembre de 1992.

# IMÁGENES EN UN ESPEJO ROTO: EL PERÚ CONTEMPORÁNEO A TRAVÉS DE LAS CIENCIAS SOCIALES

---

“..el pensamiento crítico  
debe ejercerse sobre nosotros”.  
(AFG).

EL FINAL DEL llamado Perú Oligárquico fue no sólo el inicio de los convulsos tiempos que aún vivimos. También marca un punto de inflexión en la comprensión de la sociedad peruana. Desde los años sesenta se vive un crecimiento geométrico de la producción en las Ciencias Sociales peruanas. Seguramente esto puede explicarse a partir de uno de los rasgos de todo proceso de modernización: la necesidad de racionalizar la realidad social y su dinámica. No es casual tampoco la cercanía entre esta producción y las propuestas políticas, particularmente de izquierda: comprender para transformar, axioma de todo el pensar moderno.

En este esfuerzo se han encontrado las investigaciones empíricas con las referencias a los grandes paradigmas de las Ciencias sociales contemporáneas. El marxismo en primer lugar, o mejor dicho: los marxismos. Pero también Weber y Durkheim, la sociología de la acción, las propuestas de encuentro con el psiconanálisis. Todo esto sin obviar el sistemático retorno a algunas propuestas interpretativas de las primeras décadas del siglo: no sólo Haya y Mariátegui, también García Calderón, Riva Agüero, Belaúnde. Los intentos de articular visiones globales del país se han sucedido

de manera acelerada. Una y otra vez han sido sacudidas por los embates de una realidad cambiante, contradictoria, sorprendente. Bastaría recordar tres fenómenos decisivos del Perú contemporáneo: el golpe militar del 68, la aparición y desarrollo de Sendero, el triunfo de Fujimori. Cada uno de ellos puso en crisis la imagen que se tenía de la sociedad peruana y su dinámica. Cada uno de ellos abrió debates que aún no se zanjan.

Urge una revisión crítica de las principales aproximaciones producidas en las últimas décadas. Y en esta revisión ir más allá de la información empírica que las sustenta, más allá de la pertinencia de sus conclusiones. Debatir sus fundamentos, ir más allá de la visión simplista que reduce todo a la "crisis de los paradigmas" (normalmente como cortina de humo para introducir acríticamente uno nuevo). Tratar de entender la lógica de las propuestas en cuestión (o en crisis) y descifrar sus antinomias, es decir aquellos aspectos o momentos en los que se entrampan.

Se trata de una tarea fronteriza: entre las ciencias sociales y la filosofía por un lado, entre la reflexión teórica y la política. Se ubica en el ámbito de la problemática, intensamente debatida en los últimos años, de la peculiar modernidad peruana. Requiere por tanto un trabajo multidisciplinario y plural, abierto no sólo a las disciplinas más conocidas de las ciencias sociales sino también a otros ámbitos de la crítica social: la crítica literaria o plástica, por ejemplo.

Hace buen tiempo que la izquierda perdió el monopolio de las ciencias sociales y del pensamiento crítico. Un esfuerzo de balance crítico, aún cuando se inspira en una perspectiva socialista, debe saber también recoger lo que se ha pensado y producido desde otros puntos de vista.

¿Cómo desarrollar esta tarea? En primer lugar comenzar con un inventario de propuestas, problemas, opiniones. Sólo sobre esta base podrá establecerse una primera delimitación de temas y aproximaciones significativas. En el colectivo de SUR hemos iniciado

conversaciones en esta perspectiva: han participado de ellas Nelson Manrique, Gonzalo Portocarrero, Humberto Campodónico, Cecilia Rivera, Rodrigo Montoya, José Carlos Ballón, y amigos como Guillermo Rochabrun y Miguel Angel Huamán. El objetivo de esta primera nota es invitar a participar de este proyecto a quienes comparten el interés por este balance. Para ello les proponemos algunas preguntas:

- ¿Cuáles propuestas interpretativas, globales o sectoriales, les parecen más relevantes para la comprensión del país ?
- ¿Cuáles son los textos y autores que mayor impacto han tenido en las Ciencias Sociales peruanas en las últimas décadas?
- ¿Cuáles considera son los problemas no resueltos o puntos de entrampamiento de tales propuestas de cara al proceso reciente de la sociedad peruana?
- ¿Cuáles temas aún no explorados –o poco explorados– le parecen relevantes para intentar una nueva aproximación a la sociedad peruana contemporánea?

Los invitamos a hacernos llegar sus respuestas, sugerencias...o sus propias preguntas. Para ello pueden escribirnos a SUR o simplemente visitarnos para conversar acerca de esta iniciativa. Para esto último basta con llamar cualquier tarde al teléfono 72-4224.

En la medida que avancemos en precisar los contenidos de este taller iremos proponiendo actividades de debate (seminarios, mesas redondas, conferencias, etc.) en las cuales trataremos de avanzar en la inaplazable tarea de ejercer el pensamiento crítico sobre nosotros mismos. (Eduardo Cáceres)

## TALLERES DE SUR: ENCUENTROS PARA LA INVESTIGACIÓN, LA CRÍTICA Y LA CREACIÓN

UN TALLER es un espacio de trabajo multidisciplinario, de reflexión teórica y de creación. Definido el tema de interés aspira a recoger y procesar las distintas formas de aproximación al mismo. Y sobre esa base avanzar a construir una visión crítica y renovada, que se pueda expresar de diversas maneras: la investigación académica, el ensayo, las imágenes visuales (plástica y fotografía), la literatura, el teatro, etc. Los resultados dependerán del registro en el que se ubiquen quienes participan en cada taller.

Esto implica un esfuerzo por comprometer en estas actividades un espectro de participantes amplio, plural. No sólo intelectuales e investigadores, también, y quizás sobre todo, trabajadores y estudiantes, artistas y productores culturales, etc. La amplitud deseada presupone pocos requisitos: capacidad de comunicarse, apertura y tolerancia.

La puesta en marcha de un taller supone un equipo de trabajo que asume el impulso inicial, la coordinación de las diversas actividades, la evaluación y reajuste de las mismas. El rango de actividades puede y debe ser muy diverso:

- Seminarios de investigación sobre el tema en cuestión, tratando de que no sean muy largos (3 ó 4 meses) y se centren en algún aspecto específico.
- Ciclos de conferencias y mesas redondas que difundan los avances de los seminarios e incorporen a un público más amplio.
- Publicaciones: tanto de artículos en revistas (comenzando por la revista de SUR: *Márgenes*), como de textos más amplios (como los *Cuadernos de SUR*). Se trata no sólo de publicar investigaciones o ensayos, también de promover la publicación de textos literarios, testimonios, etc.
- Exposiciones de material visual: fotografía, artes plásticas, etc. Asimismo es posible pensar en la promoción de otras actividades de carácter cultural: teatro, video, cine, etc.

En síntesis se trata de abrir un movimiento colectivo, amplio, plural, de revisión crítica, de replanteamiento y creación. Tenemos algunas ideas acerca de los temas que podrían motivar algunos talleres de estas características. Sobre ellas y las que puedan venir de quienes se sientan atraídos por un trabajo de esta naturaleza invitamos a conversar en SUR, a lo largo del mes de noviembre, los jueves a las 5 p.m. (ECV)

# ALGUNAS ACTIVIDADES DE SUR EN 1992

---

## Conversatorios

- Enero: La ecología de los pobres. *Juan Martínez Alier*
- Febrero: El socialismo cubano. *Fernando Martínez Heredia*
- Marzo: Actores de altura. *Luis Millones*
- Mayo: Las élites andinas frente al colonialismo español. *Guamán Poma y Calixto Túpac Inca. Carlos García Bedoya*
- Setiembre: La España del Descubrimiento y la construcción del racismo colonial. *Nelson Manrique*
- Noviembre: Al borde del naufragio. Democracia, violencia y problema étnico en el Perú. *Rodrigo Montoya*

## Seminarios y Universidad Libre

- Seminario: *Actualización para Dirigentes Populares* (mayo-junio)
- Nuevas relaciones del Tercer Mundo con las grandes potencias. *Oscar Ugarteche.*

Modelo económico neoliberal. *Humberto Campodónico.*

¿Qué pasó con el socialismo?. *José Carlos Ballón.*

Mariátegui y el socialismo peruano. *Ricardo Portocarrero.*

Perú, país de todas las sangres. *Manuel Burga.*

Centralismo y región. *Narda Henríquez*

Poder popular. *Lucas Cachay.*

- Seminario Taller: Invitación a la vida heroica (junio-actualidad). *Eduardo Cáceres y Ricardo Portocarrero*
  - El joven Mariátegui (1984-1919)
    - El Perú a principios de siglo
    - La producción literaria de Juan Croniqueur
    - La etapa política
  - La experiencia europea (1919-1923)
    - Situación europea
    - Formación ideológica
    - Crisis de civilización y carácter de la época
  - El regreso al Perú (1923-1927)
    - La crisis mundial y el Perú
    - El mito de la revolución social
    - El estudio de la realidad nacional
    - Amuata y el problema de la cultura
  - La etapa final (1927-1930)
    - La organización del proletariado
    - La polémica con Haya de la Torre
    - La polémica con la Comintern
  - Balance: Vigencia de Mariátegui y el proyecto Socialista

## **Publicaciones**

- Márgenes N° 9
- Dos Ensayos sobre José María Arguedas. *Alberto Flores Galindo*

- Al borde del naufragio. Democracia, violencia y problema étnico en el Perú. *Rodrigo Montoya*

## Otros

Presentación de "Dos Ensayos sobre José María Arguedas" de Alberto Flores Galindo (agosto). *P. Gustavo Gutiérrez, Rodrigo Montoya y Carmen María Pinilla.*

## SUSCRIBASE A MARGENES

Adjunto Cheque/Efectivo por la suscripción a la revista  
MARGENES, según lo indico:

	PERU		EXTRANJERO	
	(S/.)		(\\$)	
Personas	1 año	2 años	1 año	2 años
	12.00	24.00	30	60
Instituciones	15.00	30.00	40	80
Apoyo	20.00	40.00	50	100

Nombre .....

Dirección .....

País .....

Cheque a nombre de:

SUR, Casa de Estudios del Socialismo  
Apartado 14-0098 - Lima 14  
PERU

# Cuadernos de SUR

EN VENTA



*Dos ensayos sobre  
José María Arguedas*  
de Alberto Flores Galindo.

Una nueva aproximación  
a la actualidad de la  
obra de Arguedas.

*Al borde del naufragio  
(Democracia, violencia y  
problema étnico en el Perú)*  
de Rodrigo Montoya.

Repensando el Perú en  
medio de la crisis,  
la violencia y la  
dominación cultural,  
en una apuesta para el  
futuro.

Pedidos en:

SUR Casa de Estudios del Socialismo

Av. Arenales 1080, Of. 404, Jesús María  
Telf. 72-4224

O escríbanos a:  
Apartado 14-0098, Lima 14, PERU



# Cuadernos de SUR

REVISTA

SAYWA s.r.l. ediciones  
Jr. Cañete 844 - Lima  
Telf. 324123

Tiraje 1500 ejemplares  
Noviembre, 1992



2069

UNMSM-CEDOC



U.N.M.S.M. BIBLIOTECA CENTRAL



000000265841

UNMSM-CEDOC