

RACISMO Y ETNICIDAD

Christine Hünefeldt
Cecilia Méndez
Marisol de la Cadena

SERIE
DIVERSIDAD CULTURAL

5



PERÚ

Ministerio de Cultura



PERÚ

Ministerio de Cultura

Dirección Desconcentrada
de Cultura de Cusco

RACISMO Y ETNICIDAD

Christine Hünefeldt

Marisol de la Cadena

Cecilia Méndez

**SERIE
DIVERSIDAD CULTURAL**

5



PERÚ Ministerio de Cultura



PERÚ Ministerio de Cultura

Dirección Desconcentrada
de Cultura de Cusco



PERÚ Ministerio de Cultura

© Ministerio de Cultura
© Viceministerio de Interculturalidad
Av. Javier Prado Este 2465 - San Borja, Lima 41, Perú
www.cultura.gob.pe
Central Telefónica: (511) 618 9393



PERÚ Ministerio de Cultura

Dirección Desconcentrada
de Cultura de Cusco

© Ministerio de Cultura / Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco
Subdirección de Interculturalidad
Fondo Editorial
Avenida de la Cultura N.º 238 - Wanchaq, Cusco
www.drc-cusco.gob.pe
Central telefónica: (051) 084 58 2030

RACISMO Y ETNICIDAD

Serie diversidad cultural 5

Editores de la serie: Pablo Sandoval y José Carlos Agüero

Primera edición: octubre de 2014

Tiraje: 1000 ejemplares

Diseño y diagramación: Estación La Cultura
info@estacionlacultura.pe

Cuidado de la edición: Lucero Reymundo

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2014-19390

ISBN: 978-612-46863-7-5

Se permite la reproducción de esta obra siempre y cuando se cite la fuente.

Impreso en los talleres de Grafikapress E.I.R.L., ubicado en calle Lechugal 365, Cusco.

Índice

Presentación	6
Introducción	8
Mujeres: esclavitud, emociones y libertad. Lima 1800-1854 <i>Christine Hünefeldt</i>	12
El racismo silencioso y la superioridad de los intelectuales en el Perú <i>Marisol de la Cadena</i>	54
Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú <i>Cecilia Méndez</i>	98
Fuente de los artículos	146
Sobre los autores	147

**Incas sí, indios no:
apuntes para el estudio del
nacionalismo criollo en el Perú**

Cecilia Méndez

TERCERA EDICION, Ministerio de Cultura,
Cusco, 2014. Basada en la segunda edición (IEP,
Lima, documento de trabajo, 1995). Corregida y
ligeramente revisada para esta edición

Prólogo a la segunda edición¹

Este artículo es sobre el presente. El presente en que fue escrito y el presente en el que es leído. Fue concebido entre 1991 y 1992, en circunstancias muy especiales de reencuentro con el Perú y descubrimiento de amigos. Muchas ideas, tal como han sido trazadas en este artículo, no hubieran germinado sin ellos; ninguna fuera del Perú.

Han pasado tres años desde que concluí la primera versión de este artículo y no estoy en el Perú. El momento y el lugar en los que escribo este prólogo quedan muy lejos de lo que me llevó a escribir Incas sí, indios no; y ello dificulta la revisión del texto. Pues el momento en el que fue escrito Incas sí... y la reflexión histórica que está en el centro de sus argumentos están totalmente unidos. Modificarlo sustancialmente resultaría en otro artículo, que no creo estar en condiciones de escribir porque ello es parte de un largo proyecto y porque, en lo sustancial, sigo suscribiendo las ideas originales del texto. A pesar de haber cambiado el momento político, y de no ser hoy la violencia política el centro del drama peruano como lo era en 1991 y 1992, creo que las premisas centrales de Incas sí, indios no, siguen vigentes. Precisamente porque el texto partía por llamar la atención en lo constructivo que emergía en el Perú, a pesar de la violencia, o al lado de ella, y que ahora, superada relativamente, quizá hasta podría percibirse más claramente. En esta segunda edición me he limitado a enriquecer algunas referencias, añadir otras, y a definir mejor algunas ideas que quedaban poco explícitas, sobre todo en la primera sección.

¹ Nota de la autora: esta edición ha subsanado los errores tipográficos de la segunda edición y sus múltiples reimpressiones, y ha introducido, también, ligeras modificaciones de contenido, sin alterar la estructura y argumentos centrales del texto.

A los agradecimientos originales debo sumar los de los amigos y colegas que, dentro y fuera del Perú, han seguido contribuyendo, con su entusiasmo, a que el texto siga teniendo sentido, al menos para mí; entre ellos, a Carlos Aguirre, Susana Aldana, Beatriz Garland, Pedro Guibovich, Martha Irurozqui, Natalia Majluf, Víctor Peralta, Alfredo Tapia, Silvio Rendón, Guillermo Rochabrún; y, más recientemente, a Rolena Adorno, Alejandro Cañeque, Roberto Fernández, Deborah Levenson, Juan Martín y Fermín del Pino, Deborah Poole, Sergio Serulnikov Mark Thurner, Brett Troyan, Gerardo Rénique, Barbara Weinstein, amigos y colegas en España y los Estados Unidos. Mi gratitud no menos sincera a todos los lectores de la primera edición, porque es a ellos a quienes se debe esta segunda.

Brooklyn, junio de 1995

Para interrogar hay que colocarse en algún sitio. Hace falta situarse si se quiere oír y comprender. Sería gran ilusión creer que puede convertirse uno en puro espectador, sin peso ni medida, sin memoria ni perspectiva, y contemplarlo todo con una simpatía uniformemente repartida. Semejante indiferencia (...) es la ruina de la apropiación y de la asimilación.

Paul Ricoeur, *Finitud y Culpabilidad*

Ideas preliminares: la historia como reconocimiento*

El Perú de hoy se desangra. La muerte de ciudadanos, niños y adolescentes en manos de las fuerzas policiales ha pasado de

*Agradecimientos a la primera edición, 1993: Este ensayo es la versión revisada de un texto que fue preparado para un coloquio sobre cultura, organizado por la Facultad de Sociología de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) en noviembre de 1991. La maduración de algunas ideas que presento aquí le debe mucho a las conversaciones sostenidas con Guillermo Nugent y Juan Carlos Estenssoro. Muchas personas leyeron la primera versión y me ayudaron a confirmar que tenía sentido. Agradezco especialmente a Cecilia Monteagudo, Marcela Llosa, César Rodríguez Rabanal, Enrique Carrión, Carlos Iván Degregori, Jaime Urrutia, Orin Starn, Rafael Tapia, Sisi Acha, Fany Muñoz, Marisol de la Cadena, Nicanor Domínguez, Betford Betalleuz y mi hermano Pedro Méndez. Las discrepancias y escepticismo de Gabriela Ramos, Gonzalo Portocarrero, Carlos Contreras y Ricardo Portocarrero me llevaron a buscar una mejor fundamentación para alguna de mis propuestas. A todos mi reconocimiento. En Stony Brook mi gratitud a Brooke Larson, Paul Gootenberg y Eleonora Palco, con quienes la distancia no impidió la comunicación. Este ensayo representa un “excursus” de una investigación dedicada a estudiar las relaciones entre los campesinos y el Estado en el Perú posindependiente y cuenta con el apoyo económico de la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research y el Social Science Research Council de Nueva York.

accidental a rutinaria. Un partido que se dice popular asesina diariamente a inermes pobladores y campesinos. Estas dos situaciones, que no son las únicas que nos conmueven, grafican con suma claridad la realidad en la que parecemos estar inmersos: un “mundo al revés”. El que debe protegernos nos acecha, el que dice representar al pueblo lo humilla y asesina. Todo parece correr peligro, hasta lo más valioso: la vida. La percepción de la realidad se hace difícil en momentos de tal trastocamiento. Y para quienes estamos justamente abocados a la interpretación y análisis de lo que nos circunda, el reto además de humano es intelectual. La apabullante densidad de la realidad pone en duda las más firmes convicciones teóricas y hace tambalear nuestros propios esquemas conceptuales. Frente a ello hay dos caminos: o buscamos renovarnos y, creativamente, tratamos de encontrar en la propia realidad los nutrientes que renovarían nuestro pensamiento o resolvemos que esta situación (¿este país?) no tiene remedio: sucumbimos al pesimismo.

El pesimismo es una postura intelectual de larga trayectoria en el Perú. Hace más de medio siglo, el historiador Jorge Basadre resaltó, con agudeza, su carácter conservador: “los representantes más genuinos de la clase aristocrática colonial asumieron desde los primeros tiempos de la república una actitud de condena y de protesta. *La primera literatura de la desilusión sobre las cosas peruanas la hicieron hombres reaccionarios*” (el énfasis es mío)¹. La sentencia adquiere tanto más peso cuanto que nadie podría calificar a Basadre de extremista. Lo que el autor no dijo, sin embargo, podríamos sugerirlo. El pesimismo de los aristócratas decimonónicos no estaba tanto en relación a su propia clase sino al resto del país; a un pueblo que veían muy por debajo de ellos, inculto e irremediable. En nuestro siglo el pesimismo se “democratizaría” —sin perder su herencia aristocrática— al incorporar claramente a los sectores altos

¹ Véase: Basadre (1979), p. 156.

en el espectro de la decepción. Desde José de la Riva-Agüero, por lo menos, se empezó a increpar a las clases dirigentes por su ineptitud y abulia. “La mayor desgracia del Perú”, pensaba Riva-Agüero, fue la ausencia de una “verdadera” clase directiva². La herencia de Riva-Agüero la retomó, curiosamente, el marxismo-dependentismo de los setenta en su condena a las “burguesías entreguistas” presuntamente poco emprendedoras y nacionalistas.

Lo cierto es que el pesimismo, en cualquiera de sus vertientes, suele conllevar un rechazo y desprecio por lo propio, por el país en general (por insalvable), y se refugia, como contrapeso, en la admiración de “lo otro”, lo extranjero, lo que se presume sí llegó a ser lo que nosotros no podemos (¿no pudimos?) ser³.

² “Nuestra mayor desgracia fue que el núcleo superior jamás se constituyera debidamente, ¿Quiénes, en efecto, se aprestaban a gobernar la república recién nacida? Pobre aristocracia colonial, pobre boba nobleza limeña, incapaz de toda idea y de todo esfuerzo”, véase: Riva-Agüero (1969), p. 159.

³ El asidero, entre los intelectuales peruanos, de la famosa pregunta “¿cuándo se jodió el Perú?”—tomada de una novela de Vargas Llosa— expresa bien las convicciones pesimistas a las que me refiero. Quien parte de esta pregunta para interpretar la realidad peruana asume, obviamente, la idea de un “país jodido” (el ejemplo más explícito, en Milla Batres 1990). Las críticas al pesimismo intelectual peruano han comenzado desde los propios intelectuales y no estuvieron ausentes de las preocupaciones de Flores Galindo (1987a), pp. 121–123, tomo I. En este texto particular Flores-Galindo alude críticamente a estas tendencias, en una vena que podríamos considerar autocrítica (teniendo en cuenta que en su *Aristocracia y plebe*, que acababa de escribir, él mismo suscribía el escepticismo rivagüerino sobre la élite y la idea de un “país sin salida”). Sin embargo, el más contundente ensayo crítico respecto a las visiones derrotistas en la historiografía peruana le corresponde a Chocano (1987). Aunque discrepo del tratamiento que Chocano hace de Basadre (cuya producción ensayística soslaya), no conozco otro ensayo historiográfico de ese calibre innovador. En este mismo sentido, véase Rochabrún (1991), pp. 131–136. Para profundizar el tema de los intelectuales peruanos y su fijación con “la élite” puede resultar útil la lectura de Meisel (1962).

El pesimismo en el Perú es una actitud comprensible, dado el drama que vivimos. Pero preferimos optar por una actitud no pesimista. No solo por ser menos reaccionaria (en el sentido basadrino), sino también por ser más necesaria y acaso también más creativa.

Vemos, entonces, que en medio del caos, la muerte y la apariencia irredenta de nuestro país, algo nuevo, y más bien positivo, viene emergiendo en los últimos lustros. Algunos han hablado de cholificación del país; otros (con tufillo a viejos temores criollos) de “desborde popular” mientras hay quienes han preferido aludir a la “andinización” de las ciudades. Lo cierto es que estamos frente a un incontenible proceso de fusión cultural e integración en el que las comunicaciones y la migración vienen jugando un rol preponderante que parece estar marcando el nacimiento de una nueva nación. Tan seria aseveración requeriría un tratado para quedar cabalmente sustentada. Pero eso no lo podemos hacer hoy. Pues la propia, extrema, contemporaneidad del hecho nos impide formulaciones más precisas, y tampoco es el caso en este ensayo. Sin embargo, hay hechos innegablemente claros que pueden servir de indicios. Una manera de perfilar lo nuevo es definiendo el campo de lo viejo, de lo que está en crisis. Y lo que definitivamente está en crisis desde hace algún tiempo en el Perú es la normatividad oligárquica. Una crisis que se hizo palmaria con el gobierno de Velasco, pero que hoy adquiere contornos todavía más nítidos. Los esquemas de clasificación social del Perú oligárquico no tienen sentido. Y ello tiene que ver lógicamente con la extinción de los actores sociales de ese Perú oligárquico (los terratenientes y la oligarquía como clase gobernante), pero sobre todo con el trastocamiento del lugar asignado a quienes se suponía debían estar siempre debajo: los “indios”⁴.

⁴ Respecto a los criterios de clasificación social del orden oligárquico es sugerente lo que sostiene Guillermo Nugent: “la diferencia entre los criterios de selección colonial y los del neo-criollismo del 900 estaba en la dirección

Pues desde hace algún tiempo, también, las poblaciones andinas simplemente se han resistido, mayoritaria y abrumadoramente, a seguir ocupando el lugar subordinado que les deparó el orden oligárquico. Y queremos subrayar lo de mayoritario, pues desde luego siempre hubo indios que no se resignaron a ser simples “colonizados”. Pero justamente la particularidad de los cambios que ocurren en el Perú está dada por su carácter masivo. Cualquiera sea la sociedad nueva que emerge, esta se presenta menos jerarquizada, estamental y discriminatoria que la de la República Aristocrática. Pongamos un ejemplo significativo. La concesión del voto a los analfabetos hace apenas once años puede asombrar por su carácter tardío, considerando que somos una república independiente desde hace ciento setenta y siete años. Pero esta tardanza es precisamente un indicio de esos cambios que nos interesa señalar. Las masas campesinas analfabetas, las poblaciones que siempre fueron mayoritarias en el país, han reconquistado hace apenas quince años, su derecho a participar formalmente en las decisiones políticas nacionales. Y decimos “reconquistado” pues en teoría podían votar después de fundada la república hasta que la ley electoral de 1896 estableció la literacidad como requisito de ciudadanía.

Este trastocamiento del “viejo orden” implica también el derrumbamiento de viejos mitos. Uno de los de mayor duración en la historia peruana es el mito criollo del indio. El ocaso de este mito es concomitante al de una ideología, a la que nos referiremos como “nacionalismo criollo” que, con variantes, ha estado vigente como ideología del poder hasta por lo menos el gobierno de Velasco (1968-1975). Las siguientes páginas constituyen un análisis de las tempranas formulaciones republicanas

de los límites: en el primer caso, se trataba de regular el ascenso, pues importaba garantizar la ‘pureza’ la cúpula. En este siglo, el esquema clasificatorio apuntó al revés, hacia abajo. Se establecieron distinciones no para regular el ascenso, sino para definir quién está abajo, en el límite de la subordinación”, véase: Nugent (1990), p. 42 (manuscrito).

de esta ideología criolla, hoy en debate. Este no es un análisis en profundidad del nacionalismo criollo. Ello exigiría el rastreo de una impresionante cantidad de fuentes, empezando por la producción intelectual del último tercio del siglo XVIII, en que sugerimos deben buscarse los orígenes de esta ideología. El ensayo tiene apenas la pretensión de identificar algunos de sus rasgos, que aparecen ya con bastante nitidez en una etapa de nuestra historia que entre los historiadores recientes ha recibido una más bien pobre atención: los inicios de la República. Concretamente, analizaremos los elementos de esta ideología que se van perfilando en los debates políticos en el contexto de la Confederación Perú-boliviana (1836-1839) y que tienden a consolidarse tras la derrota de la Confederación. Con ello intentamos, también, llamar la atención sobre la importancia del periodo para cualquier estudio de las ideologías y de los prejuicios en el Perú.

Ha sido tópico en la historiografía marxista-dependentista de los setenta desestimar el valor analítico de la etapa inicial de la historia republicana. Ella ha sido vista como una época incomprendible, caótica; una sucesión de enfrentamientos “irracionales” de caudillos ávidos de poder: la “edad oscura” de la República. Nada parecía rescatable del análisis sino los “grandes cambios económicos” que por cierto no ocurrieron en esta etapa, de allí que la mayor parte de estudios se concentraran en la etapa del auge de la explotación del guano y el periodo posterior. El énfasis que la escuela dependentista puso en las “continuidades coloniales” de las jóvenes repúblicas latinoamericanas empalmaba bien con el economicismo marxista (de base igualmente estructuralista), y tuvo quizá el mayor peso en el desinterés por esta presumida “época de las tinieblas”. Lo que, no obstante, pasó desapercibido para estas teorías de las “grandes verdades” (las económicas) fue justamente el impacto de los cambios que sí ocurrieron: los cambios políticos y su potencia, y riqueza, para el estudio de las ideologías. Fue una convicción marxista tanto como una tendencia dependentista, por ejemplo, incidir en la

ausencia de nacionalismo tanto de los grupos criollos que participaron en la independencia, como de los vilipendiados caudillos (¡ni qué decir de la plebe o los campesinos!). Las consecuencias de tal razonamiento se tradujeron en un vacío historiográfico: si no había “nacionalismos”, ¿de qué ideologías se podía hablar?⁵

El segundo obstáculo para el entendimiento del periodo se lo debemos a la historiografía oficialista, justamente la que mejor encarna el nacionalismo criollo. La Confederación ha sido un tema tabú en las historias oficiales porque se la tomó como sinónimo de invasión, en lugar de lo que realmente fue: un proyecto político alternativo para el Perú. Esta historiografía tomó automáticamente partido por el caudillo Salaverry, quien fuera un tenaz opositor de Santa Cruz, y quien justamente representaba a los sectores criollos limeños aristocráticos aterrados con una probable “invasión de Bolivia”. Esta historiografía descuidó el hecho de que fue el propio gobierno peruano, liderado por Orbegoso, quien llamó a Santa Cruz, y que encumbrados liberales y amplios sectores de los departamentos del sur hicieron suyo el proyecto de la Confederación. Es decir, esta historiografía no tomó en cuenta el hecho de que para un sector importante de peruanos la Confederación fue alternativa, no invasión. El viejo desdén criollo por lo provinciano y la convicción de que lo criollo (o lo limeño en su acepción decimonónica) encarnaba al Perú no podían estar mejor representados que por esta interpretación de este periodo de la historia peruana⁶.

⁵ Entre las interpretaciones marxista-dependentistas que causaron mayor impacto en nuestro medio estarían las de Bonilla (1974); Cotler (1978) y Yepes (1971). Para la etapa de la independencia, el ensayo de Bonilla (ed.), (1972), Gootenberg (1989a), y (1989b). Ambos trabajos transforman la imagen dependentista de nuestras “clases dominantes” en la temprana República. Para una aproximación crítica al marxismo-dependentismo, a partir del mundo rural, véase: Méndez (1991), y Walker (1988).

⁶ Historiadores de la talla de Riva-Agüero, Nemesio Vargas y Vargas Ugarte,

Hemos hablado de ideologías en crisis. Y hemos aludido a crisis, no a extinción, pues es bien cierto que *nothing ever wholly dies*⁷. Es decir, nada muere del todo, y menos en materia de percepciones e ideologías. Si es evidente que ciertas formulaciones del nacionalismo criollo suenan cada vez más anacrónicas en los discursos políticos, sospechamos que algunos de los prejuicios que le son inherentes permanecen secretamente arraigados en nuestros juicios cotidianos y en la valoración de lo que nos circunda. De manera que si lo que acá digamos sobre Santa Cruz, Felipe Pardo y la Confederación suscita alguna reflexión sobre subjetividades vigentes, ese es justamente el propósito. Porque quisiéramos que las páginas que siguen sean leídas no únicamente como ejercicio del conocimiento sino también del reconocimiento.

Durante mucho tiempo los historiadores, partiendo de hipotéticos “deber ser” retrospectivos, han incidido en lo que no somos, lo que no fuimos o no tuvimos. Quizá es tiempo de empezar a hacer una historia en positivo. Muy probablemente no todo lo que vayamos descubriendo nos agrade. Pero bueno es, sin tremendismos, admitirlo. Porque hacer historia es también una manera de reconocernos, un esfuerzo por definirnos. Y si es verdad que el reconocimiento, como sostiene una familiar disciplina, es el primer paso de la cura, entonces hacer historia en el Perú, en estos convulsos tiempos, es sencillamente una urgencia.

se han mostrado benevolentes, cuando no abiertamente simpatizantes de Santa Cruz y la Confederación en sus respectivas obras de síntesis. Basadre es más bien ponderado, o variable, dependiendo de cuál texto suyo pueda citarse. Sin embargo, ni los textos escolares de las últimas décadas ni los museos nacionales suelen recoger estas perspectivas en su reconstrucción del periodo, y tienden a reproducir los tonos chauvinistas característicos de los detractores contemporáneos de Santa Cruz, inspirándose, tal vez, en la obra decimonónica de Mariano Felipe Paz Soldán o en la propia tradición prosalaverrista inaugurada por Felipe Pardo.

⁷ Véase: Hill (1988), p. 379.

Pero, por otro lado, al plantear una historia como reconocimiento queremos también confrontarla con otra forma de hacer historia: la de la idealización del pasado, o la “utopía andina”, que es la que últimamente viene suplantando a la historia de las negaciones (más típica de los setenta), no obstante contener algunos ingredientes de ella. Pues si se idealiza o exalta el pasado, en este caso el más remoto, es justamente en compensación por lo que se ve negado en el presente. De manera que, mientras los historiadores pesimistas ven al Perú como una especie de colofón de frustraciones históricas, insalvable derrotero de oportunidades perdidas, y donde poco queda más que, en los sentidos literal o metafórico, irse; los utópicos, viendo un presente igualmente negado, buscan en el pasado la fuente de compensación del malestar de hoy, y más creativamente, aunque no todos con el mismo acierto, plantean, a través de esta idealizada veta, los elementos para la construcción de una identidad nacional de la que se supone carecemos hoy. Y en este proceso viene jugándose tanto con el término andino, que no se encuentran dos personas que puedan ponerse de acuerdo en su definición. Mas sea lo que fuere “lo andino” que se propone como esencia de la “utopía”, este pareciera dar espaldas al presente. Precisamente porque la utopía andina se plantea como una lectura del pasado en función del futuro, soslaya los elementos constructivos que pudieran estarse gestando en el presente⁸.

Quizá aquí valgan algunas precisiones, tanto conceptuales como personales. El historiador que con mayor lucidez, agudeza y sensibilidad propuso, en nuestro medio, la historia como discurso utópico fue, en su último libro, el recordado Alberto Flores-Galindo⁹. Puede objetarse que en su concepción

⁸ He desarrollado más extensamente estos puntos en Méndez (1992a), pp. 13-14 y (1992b), pp. 15-17 y 41.

⁹ Véase: Flores-Galindo (1987b).

idealizada del pasado planteó claramente los matices. Y nadie puede poner en cuestión la legitimidad de su preocupación por los problemas del Perú ni su enorme contribución a nuestra vida intelectual y a la historiografía. Pero quiero aclarar que no estoy criticando a un historiador (a quien además he estimado profundamente y debo mucho) tanto como una forma de hacer historia. Una forma de hacer historia que supone al historiador como responsable de preservar, articular, o delimitar el campo de la "identidad nacional", porque ello conlleva un riesgo evidente de subordinar la historia a la política. No me refiero a la política en el sentido más amplio, porque ninguna historiografía, ni estas páginas, obviamente, se sustraen a ella. Sino a la política concebida como un movimiento "del intelectual al pueblo", donde la historia es más instrumento que conocimiento; instrumento de un cambio anhelado vagamente por los intelectuales, y en función al cual, precisamente, se inventan, recrean o glorifican, los héroes, los tiempos dorados y los mitos. Está claro que semejante modelo no es privativo de la utopía andina (o de lo que esta pudo haber devenido de no haber arrebatado la muerte al recordado Flores-Galindo). El modelo trasciende las orientaciones políticas; es el mismo que adoptan las historias oficiales, porque también es preocupación de éstas delimitar el campo de la identidad nacional; en este caso, no para un cambio, sino para preservar el *statu quo*. Y en ello, precisamente, radica el peligro de la defensa historiográfica del mito¹⁰.

¹⁰ El mito es el sistema ideal de reproducción de una ideología, sea cuál esta fuere, y sea cual fuere la instancia desde donde esta ideología se quisiera imponer. La idea del "mito movilizador" que Mariátegui tomó de Sorel, y en la cual Flores-Galindo se inspiraba, creo que debe ser repensada en el Perú pos Sendero: un país que está muy lejos de ser esa República Aristocrática en la que Mariátegui y otros vanguardistas de su tiempo vivieron y escribieron. La experiencia reciente del Perú ha demostrado que del "mito movilizador" al fundamentalismo y la invitación a la muerte hay apenas un pequeño trecho.

Los episodios que trataremos en la siguientes páginas no son gloriosos; no son dignos de imitarse o repetirse; no podrían ser idealizados. Ningún peruano podría enorgullecerse de la entronización del racismo que acompañó y contribuyó a la derrota de la Confederación Perú-Boliviana; menos aún de que este racismo fuera un ingrediente consustancial del nacionalismo que ha prevalecido más largamente en la historia y la sociedad peruanas. Pero al exponer estos hechos no estamos pensando solamente en el pasado, ni únicamente en una élite, como el lector, seguramente, tampoco lo está. No en otra cosa consiste el reconocimiento. Reconocer, admitir, lo bueno es fácil; idealizado más aún. Lo difícil es admitir lo que sentimos como negativo; o más precisamente, admitir que lo negativo que criticamos pueda pertenecer no solo a una lejana élite, o a un bárbaro pasado, sino a nosotros mismos. Sin duda la historia así entendida exige una dosis de autoreflexión y de apertura al psicoanálisis. Pero más que aplicar el psicoanálisis al pasado (y a sus personajes) —tentación siempre seductora y hoy en boga— se trata de aplicarlo a nuestra relación con él. Reconstruir el pasado de esta forma podría ser un camino para liberarnos de todo lo que de él pueda afectarnos, herimos, dañamos, ya sea en tanto individuos o como colectividad. Ser capaces de admitir antes que negar. De enfrentar antes que eludir o lamentar. La historia como reconocimiento supone un estado de conciencia reñido con el derrotismo, que no es sino una forma de sometimiento al pasado. Pero también nos invita a trascender la ilusión del mito¹¹.

¹¹ Más de medio siglo atrás (1938) Benedetto Croce escribió un hermoso libro dedicado justamente a reflexionar acerca del rol liberador del conocimiento histórico. “La historiografía nos liberta de la historia” (1938: 35), escribió. Podríamos agregar también del mito (se entiende, la buena historiografía).

El mariscal Santa Cruz y la confederación Perú-boliviana, ¿un conquistador indio contra el país de los incas?

La Confederación fue un proyecto con antecedentes en la historia prehispánica y colonial. Lazos comerciales unieron al sur del Perú con Bolivia durante siglos y lazos étnico-culturales unen a ambos países aún hoy. El proyecto de Santa Cruz fue crear un estado confederado sobre la base un mercado interno que integrara los territorios históricamente unidos del Perú y Bolivia. El proyecto implicaba, en alguna medida, la reestructuración de viejos circuitos mercantiles que habían articulado a ambas regiones en la Colonia, a la vez que promovía una política librecambista con el Atlántico Norte y los Estados Unidos. Este plan, que tuvo una considerable acogida en los departamentos del sur peruano, resultaba, sin embargo, contraproducente para las élites comerciales de Lima y de la costa norte del Perú, cuyos intereses económicos estaban estrechamente vinculados al comercio con Chile, vía el Pacífico¹². Y esta alianza entre las élites mercantiles de Lima y del norte peruano con Chile fue la que finalmente se impuso, en 1839, para derrotar a la Confederación. El conflicto fue, no obstante, bastante más que esa guerra comercial tan bien descrita por el historiador Gootenberg. Fue también una guerra ideológica librada en libelos y periódicos que competían en virulencia de invectivas. Las más agresivas provenían de los opositores de la Confederación, y su más conspicuo artífice fue el poeta satírico limeño Felipe Pardo y Aliaga.

En su breve existencia (1836-1839), la Confederación suscitó, en los sectores más militantes de la oposición limeña, lo que podríamos considerar la exteriorización más vívida de sentimientos racistas desde que se fundó la República. Se trató de

¹² Sobre esta guerra comercial véase: Gootenberg (1989a) y (1989b).

un momento crucial en la elaboración de concepciones sobre lo que era “nacional-peruano” y lo que no. El rasgo más relevante del discurso político antisantacruzino fue precisamente la definición de lo nacional-peruano a partir de la exclusión y el desprecio del indio, simbólicamente encarnado por Santa Cruz.

Interesa reparar en algunos epítetos que se emplearon para atacar a Santa Cruz. En primer lugar se le recriminó su condición de extranjero. Pero esta alusión, reveladoramente, parecía adquirir más fuerza cuando aludía a su condición étnica (el “indio”) que cuando se refería a su nacionalidad (el boliviano). La recurrencia con que sus enemigos que lo tildaban de extranjero, se valieron de su fenotipo indígena para atacarlo, pone al descubierto la verdadera connotación del término “extranjero”. Santa Cruz era más extranjero por ser indio que por ser boliviano. La idea de nacionalidad peruana, escasamente velada en las sátiras de Pardo, implicaba un primordial rechazo al elemento indígena. Más aun, este rechazo era un requisito de nacionalidad. Poco importaba que el padre de Santa Cruz hubiese sido un criollo peruano nacido en Huamanga, que se hubiese educado en el Cusco, que desde la llegada de San Martín hubiese combatido en los ejércitos patriotas por la propia independencia del Perú¹³. El estigma venía de su madre, una mujer aymara de apellido Calahumana, cacica de Huarina, de quien la pluma racista de Pardo también se ocupó.

Una segunda recriminación significativa fue la de “conquistador” o “invasor”. Pero, nuevamente, estos términos solo adquirirían la connotación despectiva deseada si eran seguidos de adjetivos que aludieran a la procedencia indígena del caudillo. Comunes fueron las alusiones al “Alejandro Huanaco”, y a “La Jeta del Conquistador”; expresiones ambas de la inventiva de Pardo¹⁴. El delito no era ser conquistador, sino que un “indio”

¹³ Para una biografía de Santa Cruz véase: Crespo (1944).

¹⁴ Las alusiones al “Alejandro Huanaco” aparecen en la letrilla “La Cacica

se atreviese a serlo. La denuncia, en los indignados denostadores del caudillo paceño, no conoció matices:

Que la Europa un Napoleón
Pretendiese dominar
Fundando su pretensión
En su gloria militar
¿Qué tiene de singular?
Mas, que el Perú lo intente
un indígena ordinario
Advenedizo, indecente,
Cobarde, vil, sanguinario,
eso sí es extraordinario¹⁵

El Conquistador Ridículo, título de uno de los periódicos que criticó a Santa Cruz, y las analogías con Guillermo de Normandía —el “bárbaro”— son igualmente elocuentes¹⁶.

Calaumana” publicada en el *Coco de Santa Cruz* (Lima, 25 de setiembre de 1835), y luego reproducida en el salvaterrista *Para Muchachos*. Las octavas “La Jeta del Conquistador” están publicadas en Monguió (1973). Los periódicos citados en este trabajo se encuentran en la Oficina de Investigaciones Bibliográficas de la Biblioteca Nacional de Lima, excepto *El Comercio* que ha sido consultado en el Instituto Riva-Agüero.

¹⁵ *La Libertad Restaurada*, Cusco, 7 de julio de 1841 (reproducido de *El Comercio* N.º 609: nota del original). La composición corresponde a una etapa posterior a la derrota de la Confederación, cuando se supo de una incursión de Santa Cruz por el norte, y no podemos asegurar que se trate de Pardo. Pero el sentido de los versos es fiel a la idea que trasuntan las letrillas del satírico limeño en la época que nos ocupa.

¹⁶ Véase: *La Bandera Bicolor*, Arequipa 30 de marzo de 1839, periódico gamarrista que combatió a La Confederación. Ramón Castilla clamó también contra “el nuevo ridículo Macedonio”. Véase, *El General de Brigada Ramón Castilla a sus conciudadanos*, Quillota, 10 de octubre de 1836 Instituto Riva-Agüero.

Puede hacer el ridículo quien escapa a los moldes de conducta de él esperados, quien se sale de su lugar. Si Santa Cruz aparecía como ridículo ante Pardo y otros opositores fue precisamente porque siendo “indio” (inferior o bárbaro), se atrevía a hacer alarde de sus conocimientos de francés y a exhibir condecoraciones obtenidas del gobierno de Francia (lo civilizado-superior)¹⁷. Escribió Pardo:

De poder y metálico
vive tras este sólido
y de placer idílico,
ansioso un indio estólido
que aspira a prócer gálico¹⁸

Lo que incomodaba a Pardo y al sector criollo a quien él representaba es que un indio (un dominado) fungiera de conquistador (dominador): la imagen de la conquista invertida. Entre sátiras, y aún antes del triunfo de la Confederación, las letrillas de Pardo clamaban para que volviese a “su” lugar:

Farsante de Belcebú
No ves que á tu madre aquejas
¿Por qué hombre, el Bolivia dejas?
¿Por qué buscas la Pirí?
Mira la pobre señora
Tanta derrota y carrera
que el pimpollo que adora

¹⁷ En noviembre de 1836 Santa Cruz recibió del encargado de Negocios de Francia las insignias de Gran Oficial de la Legión de Honor Francesa. Pardo se burlaba de la ostentación que Santa Cruz supuestamente hacía de la condecoración pues aseguraba que se trataba de una distinción de baja graduación. Véase: Monguió (1973), p. 402.

¹⁸ Citado en Tamayo Vargas (1956), p.533.

forman la gloria guerrera.
 Esto su suerte le avisa,
 mas por vida del dios Baco!
 ¿tal ambición no da risa?
 Que este Alejandro Huanaco
 extiende hasta el Juanambú
 sus aspiraciones viejas! ¿Por qué hombre, el Bolivia dejas?
 ¿Por qué buscas la Pirú?
 La india dice: Huahuachay
 el balas vos no te gustas
 don Salaverry ay! ay! ay!
 pronto el clavijas te ajustas.
 La cosa no está sencillo
 vos tu suerte no onozco:
 ¿piensas bañar la Chorrillo
 porque ya entraste la Cozco?
 Vuelve a tu madre quietú.
 Andrescha, a ruina te alejas.
 ¿Por qué hombre el Bolivia dejas?
 ¿Por qué buscas la Pirú?¹⁹

Nada más denigrante, para un criollo como Pardo, que verse subyugado por un indio. Un indio que además es presentado como un cholo con atributos raciales negros:

Santa Cruz propicio
 trae cadena aciaga
 El bravo peruano
 humille la frente;
 que triunfe insolente

¹⁹ Citamos la versión tal como apareció en *Para Muchachos*. N° 1, 10 de octubre de 1835. En versiones posteriores la palabra buscas aparece como “boscas”.

el gran Ciudadano.
Nuestro cuello oprima
feroz el verdugo.
Cuzco besa el yugo
Humíllate Lima.
Así nos conviene.
Torrón, ton, ton, ton!
Que viene, que viene
el Cholo jetón!²⁰

El discurso antisantacrucino proveniente de Lima, tan bien encarnado en la producción literaria y periodística de Felipe Pardo fue, pues, primordialmente racista. Reflejó estereotipos, prejuicios y temores criollos sobre el indio más que una amenaza real de conquista del Perú por Bolivia. Santa Cruz, a la sazón presidente de Bolivia, inició su campaña militar luego de un llamado del propio presidente Orbegoso y tras un acuerdo de la Convención Nacional. La idea de la Confederación había sido previamente aceptada por connotados liberales peruanos como Luna Pizarro y otros caudillos de la independencia como el Mariscal Riva-Agüero²¹. Existía en ellos una esperanza de que la Confederación pusiera fin a la ola de anarquía, tan crítica en esos momentos, en el Perú. Santa Cruz tuvo además el apoyo de sectores importantes en Puno, Cusco y Arequipa. Esta realidad pone en evidencia el carácter altamente ideologizado de las acusaciones de invasión o conquista.

Un tercer aspecto merece atención. El discurso antisantacrucino, claramente despectivo de lo indígena, buscó, no obstante, legitimar su autodefinido nacionalismo (que no halló contradicción en la alianza con Chile) con alusiones a la memoria de los incas. Tales los versos de Pardo en su “Oda al

²⁰ “Letrilla” en *Para Muchachos*, 10 de octubre, 1835.

²¹ Véase: Basadre (1983), pp. 2-3 y 17-35.

Aniversario de la Independencia del Perú” (1828):

Oh sol, oh padre de la patria mía!
Cuanta hoy el alma siente
inefable alegría
al verte abandonando
el encendido alcázar de oriente
y tu luz en la esfera derramando!
(...)
Junín tus campos fueron
de su valor [los peruanos] testigos;
en cadáveres vieron
tornarse inmensa plaga de enemigos
y pagar a la prole soberana
del sabio Manco-Cápac
el tributo primero en sangre hispana²²

Años más tarde (1835) el mismo Pardo vendría a clamar, furibundo, desde El Coco de Santa Cruz: “Ha profanado [Santa Cruz] el suelo sagrado de los incas? Y el caudillo Salaverry, a coro con él: “Desaparezcan los vándalos que Orbegoso ha introducido en el seno de la patria, y purgando de esa plaga el suelo de los incas, reciba de un Congreso general el decreto de su suerte futura. Yo seré el primero en atacarlo”²³. Similares alusiones se repiten hasta el cansancio²⁴. El indio es,

²² Véase: Monguió (1973), p.306.

²³ *El Coco de Santa Cruz*, 25 de setiembre de 1935. Para Pardo el Perú no puede caer en “manos tan impuras” como las de Santa Cruz. Véase: *El Coco de Santa Cruz*, 22 de setiembre de 1835.

²⁴ Véase: *El Limeño*, N.º 5, 29 de mayo de 1834, periódico antiliberal y antisantacruceño. Más tarde, un periódico cusqueño de similar tendencia, y declaradamente gamarrista, elogiaba a quienes combatieron “(...) para contener y castigar al imbécil invasor que se atrevió a hollar el sacro suelo de los Incas (...)”, *La Libertad Restaurada*, 23 de mayo de 1839. Este mismo medio

pues, aceptado en tanto paisaje y gloria lejana. Es “sabio” si es pasado y abstracto, como Manco Cápac. Es bruto o “estólido” e “impuro” y “vándalo” si es presente, como Santa Cruz²⁵. Apelar a la memoria de los incas para despreciar y segregar al indio. Las raíces de la más conservadora retórica indigenista criolla, cuyos ecos son perceptibles en nuestros días, deben buscarse aquí.

Pardo no fue en modo alguno un personaje aislado. Sus letrillas llegaron a cobrar tanta popularidad entre los opositores del caudillo paceño que algunas de ellas fueron musicalizadas y se cantaron en teatros, plazas y “jaranas arrabaleras”²⁶. Contribuyeron, así, en forma no desestimable, a formar la opinión pública en contra de Santa Cruz antes de que este ingresase a Lima.

Pero la labor ideológica de Pardo, tan bien plasmada en su producción literaria y periodística, fue complementada con la del político. Pardo, conservador a ultranza, había fustigado duramente a los liberales agrupados tras el presidente Orbegoso cuando este asumió el poder (1833). Y cuando Salaverry, caudillo limeño y tenaz opositor de Santa Cruz, llega a la presidencia vía golpe de Estado (1835), encontraría en Pardo a su mejor aliado intelectual. Lo nombra ministro y le encarga comisiones diplomáticas en España, Bolivia y Chile. Desde este país, Pardo trabajará incesantemente para desbaratar todo proyecto de Santa Cruz. Más tarde, muerto ya Salaverry, seguirá su campaña antisantacruzista al lado del presidente Gamarra (con quien, sin

denunciaba al vilipendiado caudillo, quien, se decía, “está en Guayaquil después de haber inundado en sangre y lágrimas la tierra sagrada de los incas, a fuerza de conspiraciones y perfidias (...)”, *La Libertad Restaurada* 18 de mayo de 1839, reproducido de un diario guayaquileño.

²⁵ Para Pardo el Perú no puede caer en “manos tan impuras” como las de Santa Cruz. Véase: *El Coco de Santa Cruz*, 22 de setiembre de 1835.

²⁶ Véase: Porras Barrenechea (1953), p. 269; Basadre (1930), p.45, tomo II.

embargo, la relación tuvo algo de distensión)²⁷. Gamarra fue, al igual que Salaverry, un presidente abiertamente autoritario y estaba respaldado por una importante facción de conservadores doctrinarios. Anteriormente, desde *La Verdad*, los gamarristas abogaron por la necesidad de una aristocracia para que gobernara el Perú²⁸. Similares postulados fueron suscritos, sin ambages, por Felipe Pardo a pocos días de la revolución de Salaverry: “Nosotros —decía— estamos persuadidos de que una dictadura ejercida por un jefe ilustrado es el único medio de salvación que le queda al Perú”²⁹. Y tan abiertamente como proclamó su adhesión a las doctrinas autoritarias, fustigó a los liberales, a quienes tanto él como los demás conservadores solían enrostrar la anarquía reinante y su proximidad a lo popular. La lógica de este pensamiento era transformada en creación satírica, una vez más. Nótese cómo en las “operaciones de aritmética satírica” que siguen, los liberales se asocian a lo feo, lo inculto, lo sucio y lo impuro. Atributos que la lógica despectiva de Pardo siempre asoció a lo popular y de los que, como vimos, no se libraría, en tanto conspicuo enemigo, Santa Cruz.

SUMAR

Veinte arrobas de	ignorancia
Cuatrocientas de	torpeza
Cero de honor y	pureza
Veinte varas de	jactancia
Ochocientas de	arrogancia
mil de sama y otros	males
Narices largas	bestiales
Ni un adarme de	talento

²⁷ Sobre este punto véase las referencias de Basadre (1983) y la introducción de Monguió (1973). Pero el texto crucial sobre Pardo sigue siendo el brillante ensayo de Porras arriba citado.

²⁸ Véase: Basadre (1983), pp. 98 y 274-276, tomo IV.

²⁹ Citado en Porras (1953), p. 261.

Propiedades de
Suma total

jumento
liberales

RESTAR

De un quintal de estupidez
sacando tres de torpeza,
quedan cinco de vileza
cincuenta de impavidez:
Si esto restas otra vez
y en lugar de substractor
le pones un salteador
hallarás por diferencia
un pillastrón de insolencia
o un liberal y un traidor³⁰

El enemigo político no era un par sino un ser ubicado en un plano inferior. Pocos podrían disputar a Pardo un mayor ingenio para expresar el desdén.

En el otro espectro de la política, Santa Cruz y sus partidarios. No prescindieron estos de la sátira, el arma por excelencia del periodismo político de entonces. Pero estas composiciones eran más pobres, no solo en calidad literaria sino también en capacidad de expresar contenidos ideológicos; lo que en modo alguno quiere decir que dejaran de hacerlo³¹. En cuestión de manifiestos y periódicos, sin embargo, no se quedaron atrás. Si ciertos medios, como el cusqueño *La Aurora Peruana* alentaron la llegada de la Confederación explicitando las ventajas de una liberalización de las barreras aduaneras entre Perú y Bolivia, otros como *El Perú Boliviano*, tuvieron un

³⁰ Citado en Porras (1953), p. 257. La frase “operaciones de aritmética satírica” es también de Porras.

³¹ Para un ejemplo véase la letrilla “Por delante y por detrás”, en alusión a Salaverry, en *El Fiera-Bras* N° 5, Cusco, 29 de enero de 1836.

contenido más social. *Ad portas* el triunfo de la Confederación, en sus páginas se podía leer:

Improvisadas nuestras constituciones en medió del horrísono estruendo de las armas, o en el seno de las tormentas revolucionarias, por hombres formados exclusivamente por los libros, que tomaban por base de nuestra organización nociones abstractas, o ejemplos inadecuados, y que miraban las bellas teorías como el último límite de los conocimientos políticos, no se hizo la parte debida a los dos poderes que impelen la sociedad (...). Desatendiéndose asimismo la necesidad de simplificar la legislación, y de formar una adaptada a nosotros, *que todos entendieran*, y que no consumiese el tiempo la paciencia y las fortunas de los hombres verdaderamente desgraciados que tienen que presentarse ante un tribunal, quedando por tanto sin mejorarse nuestra condición civil, (énfasis nuestro)³².

El texto, de la pluma de García del Río, no traduce un liberalismo doctrinario, pero tampoco desecha el valor intrínseco de “las nuevas ideas”. Lo que cuestionaba era el poco sentido de la realidad con que estas quisieron aplicarse, el afán de mimetizar, las exageraciones en su aplicación. Los caudillos y legisladores de la independencia, proseguía el redactor de *El Perú Boliviano*, “se olvidaron de que cada pueblo encierra en sí el germen de su legislación y de que no siempre lo más perfecto es lo mejor (...). Desde entonces se dio una falsa dirección a las ideas y se pusieron en boga los principios democráticos más exagerados”³³.

Pero lo que más destaca en la propuesta pro-santacrucina de García del Río, es su discurso a favor del cambio, de la transformación que él prevé de triunfar la Confederación. Esta

³² *El Perú Boliviano*, Lima, 18 de abril de 1836.

³³ *Loc. cit.*

es comparada en los mejores términos con una “revolución”: el momento en que podrían empezar a realizarse los sueños de “un nuevo orden” no cumplidos desde 1824: “Un nuevo orden de cosas se prepara (...). Es tiempo, en fin, de que recoja el Perú los óptimos y sazonados frutos que la humanidad y la filosofía están aguardando de la Revolución Americana”³⁴.

La poca claridad del proyecto político encerrado en esta propuesta no oscurece su vocación de futuro y contrasta con la rigidez doctrinaria y el atemorizado conservadurismo de sus adversarios. Si estos hablaban de invasión y veían a Santa Cruz como un extranjero mancillando el territorio patrio, amenazando la integridad nacional, es porque en su concepción esa integridad nacional existía, se encontraba definida. Los adversarios de la Confederación con frecuencia aludieron a su eventual triunfo sobre ella como una “segunda independencia”. Logrado este en Yungay, dicha terminología devino oficial. Áncash se convirtió en un nombre análogo al de Ayacucho³⁵.

Cierto es, como hemos dicho, que la militancia de los adversarios de la Confederación tuvo móviles económicos: muchos veían en ella la amenaza de la desarticulación de los circuitos comerciales que garantizaban su prosperidad. Pero nada de ello resta la carga estrictamente ideológica de los discursos antisantacruzistas. Esta, tan visible en las letrillas de Pardo, cobró vida propia. Su producto más importante fue la consolidación de una idea criolla de nación, fundamentalmente racista.

Así, mientras para unos la nación era algo definido y cerrado, para los otros, algo aún indefinido, pero abierto, recién

³⁴ *Loc. cit.*

³⁵ Encontramos abundantes ejemplos en *El Comercio* y *La Libertad Restaurada*. Felipe Pardo llegó a equiparar la decisiva intervención chilena en el conflicto, de la Confederación con la expedición libertadora de 1820, “que por entonces (dice de estos ejércitos) fueron a romper el yugo de una monarquía, hoy van a hacer pedazos el de un tiranuelo oscuro y vulgar, mas insoportable, mil veces más afrentoso para los pueblos que lo sufren”. Citado en Porras (1953), p. 280.

posible. Mientras para los unos la Confederación contrapuso civilizado con bárbaro, costa con sierra y culto con inculto, para los otros se trataba de la oposición de lo “viejo” con lo “nuevo”: los que quieren el cambio contra los que se resisten a él. Mientras los unos apelaron a una retórica de grandeza inca para despreciar lo indio, los otros, sin necesariamente acudir a aquel discurso, respaldaron un proyecto de Estado-nación cuya composición étnica sería abrumadoramente indígena³⁶.

No se trató, empero, del enfrentamiento de dos grupos homogéneos. Hondas divergencias separaban a los caudillos que con igual energía se opusieron a Santa Cruz. Por un lado Salaverry, representante de los sectores limeños más aristocráticos, criollos o “blancos”, también representados por Felipe Pardo. Por otro, Gamarra, cusqueño, la encarnación del caudillo mestizo, cuya oposición a la Confederación parecería contradictoria habida cuenta de que la anexión de Bolivia al Perú fue una idea siempre presente en sus ambiciones políticas (su muerte en Ingavi, en 1841, no podría ser más simbólica). Gamarra mismo, además, había sido blanco de burlas racistas con anterioridad a la Confederación³⁷. Pero lo que por sobre

³⁶ Debo aclarar que mi análisis se desprende únicamente de la prensa producida en lo que hoy es el Perú. Cabe la posibilidad de que desde el lado boliviano se hubiese buscado legitimar el proyecto de la Confederación apelando a los orígenes altiplánicos del Tawantinsuyu. Pero este tipo de discurso, si existió, y hasta donde tengo revisado, no partió nunca del propio Santa Cruz cuyo paradigma imperial estaba más cerca de la Francia napoleónica que del Imperio de los Incas.

³⁷ Sobre manifestaciones de racismo en contra de Gamarra: Basadre (1983), p. 291, tomo II. Existió un nacionalismo gamarrista, sin duda, no siempre compatible con el nacionalismo de Pardo. Mientras era obvio que para Pardo y otros criollos la nacionalidad se irradiaba desde Lima, para Gamarra el centro era el Cusco. Unos y otros nacionalistas se disputaban, no obstante, la legitimidad de la herencia del pasado inca. Y siendo Gamarra cusqueño tenía mayores posibilidades retóricas para reivindicar la herencia cultural de Manco Cápac y, por lo tanto, su calidad de “fundador” del “Perú”. Los criollos

estas discrepancias unía a los antisantacruzistas era el terreno ideológico: un conservadurismo doctrinario, una vocación nacionalista-autoritaria que para legitimarse apeló a la glorificación de lo inca. Santa Cruz, de otro lado, recibió el respaldo de sectores más bien liberales en el Perú y sus planes en lo económico contemplaron tratados de libre comercio con potencias como Inglaterra y Estados Unidos. Por nada de lo arriba expuesto debe, pues, inferirse que la Confederación perseguía la creación de una república india aislada del contacto 'occidental'. Las mutuas simpatías de Santa Cruz con Inglaterra y Francia son bien conocidas. Su admiración por la cultura francesa y sus conocimientos de francés, de los que siempre hizo alarde, fueron justamente el blanco de las mordaces sátiras de Pardo. Tampoco, por último, fue Santa Cruz un personaje exento de autoritarismo o cesarismo, como lo han reconocido sus propios simpatizantes³⁸. Pero, y esto es importante, el autoritarismo doctrinario no fue el rasgo que definiera, como sí fue el caso de sus adversarios, a los partidarios de la Confederación.

Y una diferencia adicional, que es esencial: si algo más distanciaba a conservadores tras Salaverry y Gamarra, de los liberales que apoyaron a Santa Cruz, fue la mayor predisposición de estos últimos para establecer alianzas con los sectores populares. Orbegoso tuvo el respaldo de la plebe y los bandidos en la costa de Lima, y se dice que cuando el famoso negro León Escobar y otros bandidos prácticamente se posesionaron de Lima,

de Lima hallaron mayores complicaciones para legitimar esta apropiación simbólica del pasado imperial. Pero ello le da un carácter más soberbiamente complejo a su ideología. Para este análisis resulta particularmente rica la prensa gamarrista producida en el Cusco, especialmente *La Libertad Restaurada*, así como toda la gama de periódicos por entonces publicados en Lima.

³⁸ Véase, por ejemplo, Riva-Agüero (1965), p. 497. Según Basadre, el "cesarismo" fue, en ese entonces, una de las actitudes características del caudillismo: "(...) aquellos coroneles, aquellos generales sentían (...) la influencia totémica de Napoleón". Basadre (1930), p. 116, tomo II.

en medio de la anarquía de 1835, hicieron su entrada vivando a Santa Cruz³⁹. Las analogías que hacían Pardo y otros conservadores entre liberales, “vándalos”, “salteadores” y Santa Cruz, no parecían estar totalmente infundadas. La relación entre liberales, Santa Cruz y los sectores campesinos es menos conocida. Pero no deja de ser significativo el hecho de que el caudillo boliviano supiese ganarse a su favor un grupo de campesinos que desde que se fundó la República la habían combatido con envidia: los iquichanos de Huanta, contumaces realistas, quienes, no obstante, llegaron a prestar todo su apoyo a Santa Cruz. Si bien su administración no se caracterizó por una legislación distintiva ni una particular política para con las poblaciones indígenas, el caudillo hizo gala de una sagacidad, de la que careció Bolívar, al ganar el respaldo político de sectores indígenas cuya fama de belicosidad era ya un mito.⁴⁰

Es imprescindible tomar todos estos factores en cuenta en cualquier análisis del significado de la derrota de Confederación. Esta fue seguida por una ola de gobiernos marcadamente autoritarios y conservadores como los de Gamarra y Vivanco. La década de 1840 representó una etapa de refulgir, sin precedentes, del pensamiento conservador en el Perú. Desde un reestructurado Convictorio de San Carlos, el clérigo ultramontano Bartolomé Herrera empezaba a impartir su doctrina.

El proceso de reestructuración del estado peruano tras la derrota de la Confederación fue llamado en su tiempo “restauración”. Pero Basadre acierta al decir que lo que en realidad hubo fue una “consolidación”. “Porque en 1839 quedó

³⁹ Para la relación liberales-plebe véase Charles Walker, “Montoneros, bandoleros, malhechores: criminalidad y política en las primeras décadas republicanas”, en: Walker y Aguirre (1990).

⁴⁰ Véase: Méndez (1991). Nota de la autora a la edición del 2015: este texto ha sido superado por otros publicados posteriormente por la autora; véase especialmente *La República plebeya: Huanta y la formación del Estado peruano, 1820-1850*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2014.

aclarado que el Perú sería, en lo futuro, el Perú. Hasta entonces, el país había vivido periódicamente bajo la sensación íntima de la transitoriedad de sus instituciones”⁴¹. No deja de ser, pues, significativo que este proceso de “consolidación” peruano se haya efectuado en el marco de un resurgimiento conservador. Más allá de las divergencias y faccionalismos, lo que se consolidó con el triunfo de Yungay en 1839 fue, en términos ideológicos, un nacionalismo de raigambre elitista y autoritaria, cuyo más inmediato propulsor y beneficiario político fue el caudillo Gamarra. Con el tiempo, no obstante, lo que iría a primar en este nacionalismo sería más el legado de Pardo que el de Gamarra, ambos artífices de la derrota de la Confederación. Es decir, la definición de lo nacional no tanto en función de un rechazo xenófobo a lo extranjero (Gamarra), sino, fundamentalmente, del desprecio o segregación de lo indio (Pardo).

Dos hechos más son importantes, en términos más bien simbólicos, para comprender el sentido de esta consolidación. Y ambos ocurren en 1839, el mismo año de la derrota de la Confederación. El primero es la firma de un pacto entre los representantes de las comunidades llamadas iquichanas y del estado peruano, mediante el cual estos campesinos de la provincia de Huanta en Ayacucho juraron obediencia y sometimiento a la Constitución y a las leyes: el llamado Pacto de Yanallay⁴². El segundo, la fundación de *El Comercio*, diario de mayor antigüedad, estabilidad y duración en la historia del Perú.

El valor del pacto de Yanallay es más bien simbólico porque los iquichanos no abandonaron con él su actitud desafiante en relación al Estado. Pero era importante someterlos por lo que representaban. Declarados realistas, enemigos de la “patria”, se levantaron primero contra Bolívar y luego combatieron a Gamarra y respaldaron al “invasor” Santa Cruz. La

⁴¹ Véase: Basadre (1983), p. 119, tomo II.

⁴² Véase: García Calderón (1879), tomo II (Yanallay).

consolidación del Perú no solo implicaba, pues, el sometimiento del indio simbólico encarnado en Santa Cruz, sino de los indios realmente existentes representados por los ichichanos.

La fundación de *El Comercio* tiene un valor igualmente simbólico, aunque también histórico. Emerge como un diario de tipo comercial y, en lo político, más bien pluralista; incentivó la polémica oficiando de tribuna para las más encontradas tendencias y opiniones. De vocación liberal, sus fundadores, Aumántegui y Villota, entablaron no obstante excelentes relaciones con Felipe Pardo, a quien le dedicaron elogiosas páginas por la aparición de su propio periódico, *El Espejo de Mi Tierra*, en 1840. Pero con el tiempo y cambió de dirección, *El Comercio* fue tomando un carácter más netamente político y partidarizado. En 1871 lanzó la candidatura de Manuel Pardo, fundador del Partido Civilista y primer presidente civil del Perú⁴³. Manuel Pardo fue preclaro exponente de una oligarquía que por cien años gobernaría el Perú. Y era —¡nada menos!— que el primogénito de nuestro celeberrimo satírico, poeta y escritor.

En un bello libro, Benedict Anderson ha llamado la atención sobre el rol de los periódicos en la formación de una “conciencia nacional”. Las naciones, ha sugerido Anderson, son ante todo, “comunidades imaginadas”. Y el periódico, junto con la novela, fueron medios a través de los cuales fue posible representarse el tipo de comunidad imaginada que es la nación⁴⁴. Y en efecto, a través de *El Comercio*, por primera vez de manera diaria y sistemática, un grupo de peruanos podía acceder a noticias de las más lejanas provincias, y construirse, en base a estos fragmentos, su propia imagen del Perú⁴⁵. Pero

⁴³ Para una historia de *El Comercio*, véase López Martínez (1989).

⁴⁴ Véase: Anderson (1990).

⁴⁵ Un observador foráneo describió, con elocuencia, la popularidad alcanzada por el nuevo diario: “Qué crees que contenga *El Comercio*?. Desde las provincias lejanas, a *El Comercio* vienen tu rencillas del prefecto, del gobernador, del

al mismo tiempo, este diario fue adquiriendo relevancia como medio a través del cual se fueron forjando ciertas solidaridades de clase. Una clase sin duda influyente en la política y que a su vez orientaría la opinión pública sobre lo que pensaba que era, o debía ser, el país. No es que los demás periódicos no lo hicieran. Pero no deja de ser significativa la existencia de un medio de expresión diario tan estable en un país caracterizado políticamente por la inestabilidad. Sugerimos, en todo caso, que la fundación de *El Comercio* puede ser considerada como un hito importante en la formación de una conciencia sobre el Perú, coadyuvando a la formulación de una determinada imagen de lo que era, o debía ser, el país. Sin duda jugó un rol importante a la vez que fue expresión del proceso de consolidación posterior a la Confederación.

En la década de 1850 el país experimenta una apertura al liberalismo. Pero el estado liberal que se funda con Castilla y tras unos trastabilleos (que incluyeron el propio giro al conservadurismo de Castilla, en su segundo periodo) se afianza luego con Manuel Pardo, no podría escapar a su origen literalmente conservador. Castilla era un héroe de la restauración y Manuel Pardo hijo de don Felipe. Esta continuidad genética en la política no fue azarosa. Expresaba lo que estaba ocurriendo a nivel del Estado y la sociedad. La clase rectora del Estado, ahora predominantemente liberal, no se había renovado. Simplemente se había adaptado a las nuevas y favorables circunstancias creadas por el negocio del guano⁴⁶. Y el Estado, como bien ha sugerido Trazegnies, inició un proceso de “modernización tradicionalista; es decir, una modernización capitalista limitada por una profunda resistencia, por parte de las élites, a modificar las jerarquías

aduanero, allí se admite todo (...), No crea que solo los grandes señores aquí leen; el artesano, el trabajador de toda clase ahorra para tener *El Comercio* y el más pobre lo busca prestado. El que no sabe leer, escucha, entre los comentarios, discurre como los demás”. Citado en: Basadre (1983), p. 296, tomo II.

⁴⁶ Véase Gootenberg (1989a)

sociales tradicionales⁴⁷. Es muy probable que con ello el liberalismo peruano de la segunda mitad del siglo (al menos el que detentó el poder) perdiera el cariz popular que pudo tener en la primera. Las ideas decimonónicas de progreso, el positivismo y el desarrollo de la biología al servicio del racismo, se harían sentir con el correr del siglo en nuestro medio e influirían para dar “solidez científica” a esa ideología de desprecio y segregación del indio tan bien expresada por Pardo⁴⁸. Una “república sin indios” parecía ser el lema del progreso. La inmigración blanca aparecía como solución a los problemas del país. Sobre tales cimientos ideológicos se fundaría; más tarde, la llamada República Aristocrática (1895-1919), ese Estado oligárquico cuyas bases serían severamente resquebrajadas recién con Velasco y de cuyo desmoronamiento viene emergiendo una realidad que, con toda su violencia y desgarramiento, pareciera estar marcando los síntomas de la construcción de una nueva nación.

De la retórica al discurso histórico

Si hemos privilegiado la figura de Felipe Pardo en el análisis previo, es por varias razones. La primera es que en su producción es posible distinguir de forma especialmente rica elementos de una ideología a la que hemos llamado nacionalismo criollo, y que serán reelaborados y permanecerán vigentes durante la mayor parte de nuestro siglo. Existen en Pardo elementos de una retórica que el siglo xx convertirá en un discurso histórico

⁴⁷ Véase: Trazegnies (1980), pp. 30-34 y 41-48.

⁴⁸ Gerbi ha expresado bien el espíritu del pensamiento decimonónico: “El progreso hacia la civilización, dogma del iluminismo, se convierte y se oierde en la evolución biológica. El problema del salvaje, problema histórico filológico, se transforma en el problema del hombre, entendido en el sentido naturalista como especie o raza”, véase: Gerbi (1946).

instrumental al poder. Y nos interesa Pardo porque representa, además, una corriente de opinión significativa en un momento histórico sobre el cual ha habido una escasa reflexión entre los historiadores modernos, y que no obstante consideramos crucial en la definición de las categorías acerca de lo nacional-peruano. El análisis del discurso de Pardo es particularmente revelador no solo de la importancia histórica, sino sobre todo simbólica, de los acontecimientos que se definían en aquel periodo.

Tampoco es casual que hayamos privilegiado a un literato. La producción literaria no solo expresa sino que es parte del proceso de construcción de identidades, colectivas y personales. Y su asimilación puede tener tanto o más peso que la de los propios discursos historiográficos en la formación y reafirmación de dichas identidades. Pongamos el ejemplo más simple. Entre la declamación de una letrilla racista de Pardo contra los bolivianos y una arenga de Sucre a las tropas patriotas, lo primero podría impactar más que lo segundo a un escolar a quien se le pretende inculcar “nacionalismo”. Porque mientras Sucre habla de una patria inasible, Pardo se refiere al cholo que invade, y también habla de la patria. El texto literario tiene la capacidad de movilizar la subjetividad del lector a niveles difícilmente alcanzables a través de un texto puramente histórico. Torna concreto lo más abstracto. La defensa de la patria y la nación, para quien se identificara con una letrilla de Pardo, implicaba también la definición de una sensibilidad en relación al medio social y humano en su entorno. La defensa de la patria, en este caso, estaba claramente asociada con el rechazo al “indio conquistador”.

Nos interesa Pardo, entonces, justamente porque la riqueza expresiva de su producción satírica nos permite profundizar el análisis ideológico. Pardo se burla y se ríe. Queremos reparar en el sentido de esta risa. No se trata de una risa carnavalesca, en la acepción de Bajtín. Su risa no tiene el sentido de la risa popular, festiva, “donde están incluidos los que ríen (...)”, una risa que escarnece a los mismos burladores y (...) dirigida

contra toda concepción de superioridad”⁴⁹. No es este el caso. La risa de Pardo es más bien la del “autor satírico que solo emplea el humor negativo, se coloca fuera del objeto aludido y se le opone (...)”⁵⁰. Es por tanto una risa que refuerza el sentido de las jerarquías. Escarnece lo que considera inferior, lo que desprecia. Pardo no solo desprecia lo indio sino toda la expresión estética y política que pueda tener un cariz popular: su racismo en relación a los negros fue igualmente abierto. Y ya vimos cómo en su burla a Santa Cruz le asigno también este elemento racial. Pero si hemos puesto énfasis en el desprecio del indio es porque, en el contexto en que es expresado por Pardo, resulta singularmente revelador de una de las paradojas más desconcertantes del nacionalismo criollo. Como veíamos, no se desprecia a cualquier indio sino, particularmente, al que se ha salido de “su lugar”. Y su sometimiento es necesario para preservar la “integridad nacional”. Y aquí, creo, no hay segundas interpretaciones (o vuélvase a leer las letrillas citadas páginas atrás). La paradoja no fuera tal si solamente los indios no formasen la mayoría de la población en esa nación cuya integridad se pretendía defender.

Pardo, entonces, interesa no solo porque su producción encierra un discurso ideológico sino porque expresa una sensibilidad que está asociada a él: el desprecio. Y el desprecio, como señala Nugent, forma, aun hoy, parte de nuestra vida pública cotidiana y constituye “una de las más arraigadas enseñanzas de nuestra socialización”⁵¹. Pero las sensibilidades también tienen su historia. Y la del desprecio al indio en el Perú no es ni tan simple, ni tan obvia, ni tan claramente remota.

El desprecio surge por la convicción de la inferioridad de aquel a quien se desprecia. Podría argumentarse que el desprecio

⁴⁹ Véase: Bajtín (1971), p. 17.

⁵⁰ *Loc. cit.*

⁵¹ Véase: Nugent (1990), p. 8.

al indio es tan antiguo como la creación misma del concepto, producto de la conquista en el siglo xvi. Puesto que indio, si bien para los españoles fue sinónimo de colonizado, no fue siempre el equivalente de un ser intrínsecamente inferior, degradado o bruto. Una vez superadas las polémicas sobre la humanidad de los indios que enfrentaron las clásicas posiciones de Las Casas y Sepúlveda, los administradores coloniales aprendieron a reconocer las cualidades de organización política de las poblaciones indígenas, aun cuando fuera para utilizarlas a su favor. Es decir, el segregacionismo paternalista no le impidió al Estado colonial reconocer en los indios cualidades y habilidades (antes bien, era necesario conservarlas, rescatarlas y aun cultivarlas para explotárlas). Por otro lado, la propia existencia de una aristocracia indígena impedía una ecuación exacta de indio con ser inferior. Si era noble merecía cierta consideración entre los individuos de su misma clase en el mundo criollo y español, y aun compartió muchos de sus rasgos culturales: vestido, religión, lengua, acceso a una educación privilegiada. Pero las cosas cambiarían mucho tras la derrota de la rebelión tupacamarista, en 1781, que fue seguida por la paulatina extinción de la nobleza incaica, y en lo inmediato, su deslegitimación. Estos cambios, que afectaron profundamente a la sociedad indígena misma, incidieron también en la percepción de los criollos y españoles sobre los indios. Por un lado, porque despojada de su aristocracia, la población indígena tendería a ser vista, de manera más indiferenciada, como colonizada o inferior. Pero por otro lado, y esto es más importante, porque la rebelión de Túpac Amaru fue un hecho traumático para los criollos. Marcó en ellos un profundo recelo y temor frente a las poblaciones indígenas, ahondando abismos, alimentando fantasías de horror. La rebelión de Túpac Amaru, acierta Monguió: “vino a endurecer la postura relativa al indio de toda una generación de peruanos ilustrados”⁵². Es

⁵² Véase: Monguió (1985), p. 350.

decir, el desprecio y visión negativa del indio crecieron a la par de los temores de un “desborde” y la consiguiente necesidad del sometimiento de estas poblaciones. Y si bien estas preocupaciones y temores fueron los del estado colonial luego de Túpac Amaru, marcarían todavía más claramente la ideología de los criollos que precisamente participaron en el proceso de emancipación. Porque eran los criollos quienes tenían que disputar con los indios no solo la legitimidad del liderazgo, en la lucha anticolonial sino, y sobre todo, el lugar que le correspondería a cada quien en una nueva, potencial, nación. La necesidad de marcar distancias se hacía más imperativa, y la consiguiente justificación de la natural inferioridad e incapacidad de los indios más necesaria⁵³. Las ideas de la ilustración, con su afán clasificatorio, regulador y jerarquizante, habrían coadyuvado a moldear las nuevas percepciones de los criollos sobre los indios, posibilitando la racionalización teórica de unos temores que eran producto de una experiencia histórica sin duda decisiva⁵⁴.

El desprecio de Pardo —buen ejemplo del ilustrado en el temprano siglo XIX— tenía, pues, una historia. Y se haría más vívido ante la amenaza de una, real o hipotética, invasión india.

Podemos, ahora, observar otro rasgo que tipifica el discurso nacionalista criollo: la exaltación del pasado inca. Vimos

⁵³ Con demasiada claridad lo expresa una opinión oficial de la Sociedad de Amantes del País, en respuesta a la carta de un lector que sugería la conveniencia de una unión entre las “dos repúblicas”: “Dexamos establecido (...) que tenemos por imposible la unión y comun sociedad del Indio con el Español, por oponerse a ella una grande diferencia en be caracteres, y una distancia tan notable en la enerjía de las almas (...)”. Y, tras otros argumentos, se añade: “todas estas y algunas mas distinciones que se dexan ver en todo Indio de un modo 6 de otro, aun uando mas se adorne y asee, son otras tantas diferencias que dificultan naturalmente esa union ideada, o propuesta...”, véase: Biblioteca Nacional (1966), p. 264 y 277.

⁵⁴ Para un análisis del discurso ilustrado sobre el indio americano véase Gerbi (1981). También útil en este sentido Duchet (1975).

cómo este elemento estuvo presente en la juvenil “Oda a la Independencia” de Pardo. Pero, más importante aún, se trató de un recurso retórico ampliamente utilizado por los propios caudillos y políticos antisantacruceños para legitimar su discurso nacionalista. Al igual que el desprecio del indio, la exaltación del pasado inca tenía ya una historia cuyos vaivenes estuvieron, asimismo, profundamente signados por la rebelión tupacamarista. Como sabemos, la sociedad colonial experimentó durante el siglo XVIII un fenómeno cultural que John Rowe denominó “el movimiento nacional inca”. Este movimiento implicó el resurgimiento y la reelaboración de diversas tradiciones incas y se plasmó en el teatro, la pintura, el vestido, y otras representaciones artísticas. Se trató de un movimiento dirigido por la nobleza inca, que tuvo nada insignificantes móviles y expresiones políticas y que culminó en el gran levantamiento de 1780⁵⁵. La represión que siguió a la rebelión implicó, entre otras medidas, la supresión de los cacicazgos rebeldes (es decir, la virtual extinción de la aristocracia nativa) y la prohibición explícita, para las poblaciones indígenas, de todo tipo de manifestaciones que pudiesen revivir la tradición inca. Se prohibió, incluso, que en adelante ningún indio firmase como Inca. A partir de entonces, serían los propios criollos quienes asumirían la reproducción de las tradiciones y la simbología incas. Pero, estas manifestaciones, como sugiere Estenssoro, serían “estilizadas fuertemente por la retórica oficial”, neutralizando así “el contenido político de los elementos culturales de origen indio”⁵⁶. Esta recurrencia al simbolismo inca y la apelación a una retórica de exaltación del pasado imperial por parte de los criollos se hizo aun más evidente en la época de la independencia. Basadre ha aludido al fenómeno como un primer indigenismo. Otros hablan de

⁵⁵ Véase: Rowe (1954). Se reproduce en Flores-Galindo (1976), pp. 13-53.

⁵⁶ Véase: Estenssoro (1990), p. 533, tomo III.

incaísmo. Una extinción definitiva de la nobleza inca tuvo su golpe de gracia con el decreto de abolición de los curacazgos dado por Bolívar en 1825. Es muy probable que este hecho haya reforzado el carácter criollo, o bien intelectual-mestizo, de toda retórica de exaltación del pasado inca en lo sucesivo, hasta el día de hoy.

Pero esta retórica de glorificación del pasado inca apropiada por los criollos convivía con una valoración despreciativa del indio (o lo que por tal se tuviera). Esta situación aparentemente contradictoria tenía, sin embargo, una lógica. Apropiándose y oficializando un discurso que originalmente perteneció a la aristocracia indígena, los criollos neutralizaban el sentido político que pudieran tener las expresiones propias de los indios. Y además, apelar a las reales o imaginadas glorias incas para defender al Perú de una invasión, era una manera de establecer el carácter “ya dado” de la nacionalidad, y de negar la posibilidad de que esta se fuera forjando desde, y a partir de, los propios sectores indígenas, los mestizos, la plebe y las castas. Y de ello no se librarían en lo sucesivo, los mejor intencionados indigenismos.

A medida que transcurriera la república, los elementos ya presentes en esa retórica nacionalista criolla temprana serían racionalizados y articulados en un discurso histórico instrumental al poder, coadyuyendo a la reproducción de una ideología que tendía al mantenimiento de las jerarquías sociales. La historiografía peruana del siglo xx —ciertamente la historiografía neocriolla más conservadora— ha jugado un rol decisivo en este proceso. Es sumamente sugerente que en el discurso historiográfico neocriollo la revolución tupacamarista sea reivindicada no por su contenido indígena, sino a pesar de él⁵⁷. Y, buenas intenciones al margen, el discurso criollo fue un discurso que al no renocer en

⁵⁷ “Los estudios recientes sobre la revolución de Túpac Amaru confirman su significado nacionalista, indicado ya admirablemente por Riva-Agüero. Pues no solo incluyó a los mestizos sino también a los criollos. No tuvo el carácter de una rebelión exclusivamente indígena”, véase: Belaúnde (1968), p. 94.

los indios capacidad para expresarse y representarse por sí mismos, les negaba la personalidad, atribuyéndoles, a cambio, una imaginada. Cualesquiera fueran los adjetivos que se usaron —y que oscilaron entre los despreciativos de torpe, bestia, falto de entendimiento, o los más condescendientes de dócil y sumiso, o ingenuo y bueno—, hubo uno que fue una constante, y muy evidente en el discurso historiográfico de nuestro siglo: arcaico⁵⁸. Los criollos se reservaron para sí los atributos de la modernidad.

Y aquí llegamos a un punto que no ha sido tocado en el análisis previo pero que podría ser profundizado en un estudio más detenido. Vimos que el debate ideológico en torno a la Confederación suponía, para los criollos enemigos de esta, no solo la oposición de blancos con indios, superior con inferior, sino también civilizado con bárbaro. La manera más antigua de expresar lo que hoy es más comúnmente dicotomizado como moderno y tradicional. El indio Santa Cruz era ridiculizado por su afrancesamiento, por sus ansias de hacer suyos los atributos de una civilización “superior” o moderna; y como es tan claro en la reacción criolla, estos no eran, ni podían ser, los atributos de un indio. Nuevamente esa necesidad normativa de establecer el lugar de cada quien. El establecimiento de las jerarquías sociales tenía así su correlato en una suerte de necesidad de normar las apariencias estéticas. Había y debía haber una para cada quien. Aquí el discurso criollo no careció de ambivalencias. Pues, desde la época que nos ocupa, los diferentes gobiernos enarbolaron, con mayor o menor intensidad, la bandera de la educación como la mejor manera de sacar a las poblaciones indígenas de la “postración” y el “atraso”. Pero quienes esto impulsaban no dejaban de temer las consecuencias

⁵⁸ “El indio de la costa y de la sierra (...) tuvo como característica esencial un tradicional instinto, un sentimiento de adhesión a las rama adquiridas, un horror a la mutación y al cambio, un afán de perennidad y de perpetuación del pasado, que se manifiesta en todos sus actos y costumbres...”, véase: Pórras Barrenechea (1969), p. 21.

de semejante proceso y establecieron también discursos paralelos donde la necesidad de mantener a los indios tal cual no dejaba de ser expresada. Se trataba de un registro no oficial, ciertamente, más bien velado en la ironía, pero no por ello menos válido o significativo⁵⁹.

El tema de la ideología criolla y su identificación con lo moderno, entendido como el aporte de los elementos culturales de occidente, es ciertamente más complejo. Y desarrollarlo rebasa los límites de este ensayo. Pero sugerimos que la propia obra de Felipe Pardo podría ser un importante punto de partida. Pues se trató de un conservador cuya producción, no obstante, representó innovaciones significativas en la creación estética de su tiempo (la narrativa y el teatro). Pardo fue en muchos sentidos también un moderno. Pero lo que en todo caso queremos resaltar aquí es que su propio interés de innovar la creación estética nacional con los aportes europeos⁶⁰ lo llevó a asumir posiciones conservadoras al rechazar explícita mente las manifestaciones estéticas populares (lo que se tradujo en su

⁵⁹ “Es muy digno de notarse que los subdelegados, curas, recaudadores, y demás funcionarios, no permitían á los indijenas juvenes vestirse con decencia: muchas veces se há visto, que con el pretexto de cualquiera ligera falta, despues de asotarlos barbaramente les mandaban quitar las medias y zapatos, y los hacían pisar barro encargándoles que no debían vestirse como los españoles; porque para ellos solamente estaba consignada la baieta el país, y las sandalias de cuero crudo: habiéndose preguntado la causa de tanta injusticia, respondían que los indígenas que se vestían como los españoles se hacían orgullosos y desobedientes: este era el común sentir de los mandatarios en los años inmediatos a la independencia”, véase: Choquehuanca (1833), p. 69. En ciertos lugares la tradición oral ha perpetuado este sentir de las élites, tan bien captado por Choquehuanca, entonces diputado por Puno, en frases como. “indio de jerga buen indio, indio de paño mal indio, indio de casimir Dios me libre” (informante: Arturo Tineo, Ayacucho comunicación de Jefrey Gamarra).

⁶⁰ Véase, especialmente, “Opera y Nacionalismo” de Pardo, en: *El Espejo de Mi tierra. Periódico de Costumbres*, N.º 2, Lima, 1840.

enfrentamiento con Manuel Ascencio Segura) y en un afán de establecer rígidamente los contornos de esa modernización⁶¹. Se trató de un caso típico de despotismo ilustrado, como sugirió Porras. Es decir, de una modernidad que tendía a reforzar, y solo podía lograrse, con el mantenimiento de las jerarquías sociales. Un lugar para cada cosa y cada quien. En otras palabras, su modernidad como literato fue perfectamente coherente con su conservadurismo como político.

Epílogo

Hemos llegado al fin de estos apuntes. Decíamos, al comenzar, que el nacionalismo criollo es una ideología en crisis. Y que esta crisis expresa el fin de un largo ciclo: el de la normatividad oligárquica. Y que la mejor expresión de esta crisis es la emergencia, en el Perú de los últimos veinte años, de procesos sociales que justamente cuestionan y desafían esa normatividad. Queremos terminar con un juego de imágenes, primero, y otro de preguntas, después.

Cuando en 1835 el proyecto de la Confederación Perú-Boliviana estaba a poco de convertirse en realidad, los criollos de Lima anunciaron una temida conquista del Perú por el indio. Y derrocharon energías, viajes, tinta, dinero, amarguras y mucho ingenio para combatirla. Se habló también de invasión. Pues bien, aunque justamente la ausencia de referentes actuales para una ideología de tan largo aliento nos impide utilizar libremente la palabra “indio”, habiéndose esta sustituido por las de poblador andino o campesino, creo que cualquier peruano entenderá las analogías que me permito hacer al decir que “la conquista del Perú por el indio” es precisamente lo

⁶¹ Respecto a la polémica Pardo-Segura, véase las breves pero agudas observaciones de García Calderón (1910), pp. 11-12.

que en los últimos veinte años se ha producido. Y si bien la palabra “indio” ha entrado en desuso, no lo han sido las de “conquista” o “invasión” como tan claramente revelan los títulos de dos libros que se han dedicado a estudiar este proceso⁶². Pero quizá lo que le da el carácter revolucionario (permítaseme nuevamente una palabra en desuso) a este proceso es que la connotación que se le ha dado a estos términos hoy ha devenido en positiva. Se habla de la conquista de la ciudadanía, y de una invasión que es justamente el punto de partida de un proceso de construcción de nuevas identidades (“de invasores a ciudadanos”). De un proceso en el cual estas identidades precisamente se están construyendo y forjando; no son “dadas”. Y creo, por eso, que aquellos viejos términos con estos nuevos contenidos grafican mejor el proceso que describen, que la más reciente calificación de “desborde”⁶³. Porque, tal parece, son los viejos temores criollos que tal palabra connota justamente los que han entrado en retirada. Pero, aquí volvemos una vez más al comienzo. Decimos en crisis y en retirada porque recuérdese que “nada muere del todo”. Entonces, son las preguntas para el reconocimiento: ¿qué ha muerto y qué queda de ese conjunto de ideas, temores, prejuicios, discursos, retórica, sensibilidades y recursos satíricos que hemos rescatado de la historia en estas pocas páginas, en el Perú de hoy?, ¿qué como discurso abierto y político?, ¿qué como registro oculto, íntimamente sentido? Habrá probablemente tantas respuestas como lectores. Pero sin duda algo queda. Y en tanto sea así, entonces tenemos todavía mucho por hacer, decir, investigar, polemizar. En suma, construir.

⁶² Véase: Degregori, Blondet y Lynch (1986), y Golte y Adams (1990).

⁶³ Véase: Matos Mar (1985).

Bibliografía

Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bajtín, Mijail (1971). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Barcelona: Barral.

Basadre, Jorge (1930). *La Iniciación de la República*, tomo II. Lima: Rosay.

----- (1979). *Perú: Problema y posibilidad*. Lima: Banco Internacional del Perú.

----- (1983). *Historia de la República del Perú*, tomo II, III. Lima: Ed. Universitaria.

Belaúnde, Víctor Andrés (1968). *Peruanidad (selección)*. Lima: Pontificia Universidad Católica.

Benedetto, Croce (1971). *La Historia como hazaña de la libertad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Biblioteca Nacional (1966). *El Mercurio Peruano*, tomo X, año 1794. Lima: edición facsimilar.

Bonilla, Heraclio (ed.) (1972). *La Independencia en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

----- (1974). *Guano y burguesía en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Chocano, Magdalena (1987). “Ucronía y frustración en la conciencia histórica peruana”, en: *Márgenes* 1: 2, pp. 43-60.

Choquehuanca, José Domingo (1833). *Ensayo de estadística completa (...) del Departamento de Puno*- Lima: Imprenta de Manuel Corral.

Cotler, Julio (1978). *Clases, Estado y nación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Crespo, Alfonso (1944). *Santa Cruz, el Cóndor Indio*. México: Fondo de Cultura Económica.

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

Duchet, Michéle (1975). *Antropología e historia en el siglo de la luz*. México: Siglo XXI.

Estenssoro, Juan Carlos (1990). “Discurso, música y poder en el Perú colonial”. Tesis de Maestría en Historia, tomo III. Pontificia Universidad Católica, Lima.

Flores-Galindo, Alberto (ed.) (1976). *Tupac Amara II, 1780, Antología*. Lima: Retablo Papel.

----- (1987a). “Independencia y clases sociales”, en: *Independencia y revolución, 1780-1840*, tomo I. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

----- (1987b). *Buscando un Inca, Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

García Calderón, Francisco (1879). *Diccionario de la legislación peruana*, tomo II. París: Laroque.

García Calderón, Ventura (1910). *Del Romanticismo al Modernismo poetas y prosistas peruanos*. Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas París.

Gerbi, Antonello (1946). *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo*. Lima: del Banco de Crédito del Perú.

----- (1981). *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica 1750-1900*. México: Fondo de Cultura Económica.

Golte, Jürgen y Adams, Norma (1990). *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Gootenberg, Paul (1989a). *Between Silver and Guano: Commercial Policy and the State in Post Independence Perú*. Princenton University Press

----- (1989b). *Tejidos y harinas corazones y mentes: el imperialismo de libre comercio en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Hill, Christopher (1988). *The World Turned Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution*. Londres: Penguin Books.

López Martínez, Héctor (1989). *Los años de El Comercio*. Lima: ed. El Comercio.

Matos Mar, José (1985). *El desborde popular*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Meisel, James (1962). *The Myth of the Ruling Class: Gaetano Mosca and the Elite*. Ann Arbor: University of Michigan.

Méndez, Cecilia (1991). “Los campesinos, la Independencia y la iniciación de la República: el caso de los iquichanos realistas, Ayacucho 1825-1845”, en: Urbano, Henrique (comp.). *Poder y violencia en los Andes*, pp. 165-188. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

----- (1992a). “Entre el mito y el objeto perdido: ¿Dónde está ‘lo andino’?”, en: *Razón Diferente*, N.º 5, pp. 13-14.

----- (1992b). “República sin indios: La comunidad Imaginada del Perú”, en: Urbano, Henrique (ed.). *Tradición y modernidad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Milla Batres, Carlos (ed.) (1990). *¿En qué momento se jodió el Perú?* Lima: Milla Batres.

Monguió, Luis (1973). *Poesías de Don Felipe Pardo y Aliaga*. Los Angeles: University of California Press.

----- (1985). “La Ilustración Peruana y el Indio”, en: *América indígena*, vol. 45, N.º 2, México.

Nugent, Guillermo (1990). *El laberinto de la choledad*. Lima. Manuscrito.

Porras Barrenechea, Raúl (1953). “Don Felipe Pardo y Aliaga, satírico limeño”, en: *Revista Histórica* 20.

----- (1969). *Mito, Tradición e Historia del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Riva-Agüero de la, José (1965). “La Historia en El Perú”, en: *Obras completas*, tomo IV. Lima: Pontificia Universidad Católica.

----- (1969). *Paisajes peruanos*, tomo XI de las obras completas. Lima: Pontificia Universidad Católica.

Rochabrún, Guillermo (1991). “Ser historiador en el Perú”, en *Márgenes*, año IV, N.º 7.

Rowe, John (1954) “El Movimiento Nacional Inca del siglo XVIII”, en: *Revista Universitaria*, Cusco, 7.

Tamayo Vargas, Augusto (1956). *Literatura peruana*. Lima: José Godard editor.

Trazegnies de, Fernando (1980). *La Idea de Derecho en el Perú Republicano del siglo XIX*. Lima: PUCP.

Walker, Charles (1988). “The Social Bases of Political Conflict In Peru, 1820-1845”, en: Internacional Congreso de Americanistas, Amsterdam, julio (ponencia).

Walker, Charles y Aguirre, Carlos (eds.) (1990). *Bandoleros, abigeos y montoneros: criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Yepes, Ernesto (1971). *Perú: un siglo de desarrollo capitalista*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.