

MARÍA TERESA GRILLO

**CRISTIANOS Y LENGUARACES:
RELIGIÓN, EDUCACIÓN Y RAZA EN LOS
DISCURSOS DE ENUNCIACIÓN ANDINA DE
LA COLONIA Y LA REPÚBLICA**

**CHRISTIANS AND “LENGUARACES”
(SPEAKERS OF THE LOCAL NATIVE
LANGUAGE): RELIGION, EDUCATION
AND RACE IN THE SPEECHES OF ANDEAN
ENUNCIATION DURING THE COLONY AND
THE REPUBLIC**

**CHRÉTIENS ET PARLEURS: RELIGION,
ÉDUCATION ET RACE DANS LES DISCOURS
D'ÉNONCIATION ANDINE DE L'ÉPOQUE
COLONIALE ET RÉPUBLICAINE**

Resumen

En el espacio andino, uno de los aspectos más importantes de la dominación colonial es la imposición del cristianismo como elemento civilizador. La carencia de la religión cristiana señala en el período colonial a aquellos hombres que no han logrado salir de un estado considerado primitivo; en este contexto, un grupo étnico considerado atrasado e inferior es, sin duda, el de los indios. La religión cristiana se constituye así como fundamento de jerarquías que adquieren carácter racial al segregar a ciertos grupos humanos. Más adelante, al inicio del

período republicano, puede observarse la declinación de la fuerza del elemento religioso, ante la propuesta de la educación como redentora de la inferioridad de los andinos. Este trabajo explora la inclusión de la religión o la lengua española en tres discursos a los que llamo “de enunciación andina”¹: *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala (1615), *Representación Verdadera...*² de Fray Calixto Túpac Inca (1748) y *Huillca: habla un campesino peruano*, enunciado por Saturnino Huillca (1974), a fin de observar continuidades y rupturas en la articulación de la idea de raza con conceptos vinculados a la religión y educación. Siguiendo a Aníbal Quijano, quien ha señalado que la raza es una construcción mental que expresa la experiencia colonial (2000: 201), quiero sugerir que esta subyace tras los elementos civilizadores vigentes en el imaginario de cada época, permeando las construcciones identitarias en los discursos de enunciación andina coloniales y republicanos.

Palabras clave: discurso andino; raza; cristianismo; educación; lengua.

Abstract

In the Andean area, one of the most important aspects of the colonial rule is the imposition of Christianity as a civilizing element. In the colonial period, those men who were not Christian were considered primitive. In this context, an ethnic group considered as being backward and inferior, is undoubtedly that of the Indians. Therefore, the Christian religion forms the basis for hierarchies which acquire racial character by segregating specific human groups. Later, at the beginning of the republican period, we can see a drop in the strength of the religious element, at the proposal of education as saving grace of the Andean inferiority. This paper explores the inclusion of religion or the Spanish language

-
- 1 Utilizo el término “discurso de enunciación andina,” tomando en cuenta la auto-identificación como andinos de los sujetos de la enunciación, quienes se reconocen como integrantes de un grupo diferenciado del conformado por españoles o criollos (y eventualmente mestizos), ya sea se asuman como indios, campesinos, indígenas u otro denominador. Considero también en esta elección terminológica la oralidad de la situación de enunciación de algunos de estos textos.
 - 2 El título del memorial es *Representación verdadera y exclamación rendida y lamentable que toda la nación indiana hace a la Majestad del Señor Rey de las Españas y Emperador de las Indias, el señor Don Fernando VI, pidiendo los atienda y remedie, sacándolos del afrentoso vituperio y oprobio en que están hace más de doscientos años*. En adelante, haré mención a este texto como la *Representación Verdadera*.

in three speeches which I call “andean enunciation”¹: *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* of Felipe Guamán Poma de Ayala (1615) [The First New Chronicle and Good Government by Felipe Guaman Poma de Ayala (1615)], *Representación Verdadera...*² of Fray Calixto Túpac Inca (1748) [True Representation of Fray Calixto Túpac Inca (1748)], and *Huillca: habla un campesino peruano*, enunciado por Saturnino Huillca (1974) [Huillca: a Peruvian peasant speaks, enunciado by Saturnino Huillca (1974)], in order to observe continuities and ruptures in the articulation of the idea of race with concepts linked to religion and education. Following Aníbal Quijano, who has noted that race is a mental construct that expresses the colonial experience (2000: 201), I would suggest that this underlies the civilizing elements existing in the imagination of every epoch, permeating identity constructions in the speeches of colonial and Republic Andean enunciation.

Key words: Andean speech; race; Christianity; education; language.

Résumé

Dans l'espace andin, un des aspects les plus importantes de la domination coloniale est l'imposition du christianisme comme élément civilisateur. L'absence de religion chrétienne marque dans la période coloniale ces hommes qui n'ont pas encore réussi à s'extraire d'un état considéré primitif; dans ce contexte, un groupe ethnique regardé comme arriéré et inférieur est, sans doute, celui des Indiens. La religion chrétienne devient ainsi fondement de hiérarchies qui acquièrent un caractère racial en discriminant certains groupes humains. Plus tard, aux débuts de la république, on peut observer le déclin de la force de l'élément religieux, face à l'éducation, prônée comme rédemptrice de l'infériorité de l'habitant des Andes. Le présent article explore l'inclusion de la religion ou de la langue espagnole dans trois discours, que je nomme “d'énonciation andine”:³ *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala (1615), *Representación Verdadera...*⁴

3 J'emploie le terme “discours d'énonciation andine,” en prenant en compte l'auto-identification en tant qu'andins des sujets de l'énonciation, qui se reconnaissent comme membres d'un groupe différencié de celui que forment les Espagnols ou « criollos » (et éventuellement les métis), qu'ils s'assument comme indiens, paysans, indigènes ou toute autre dénomination. Je considère aussi dans ce choix terminologique l'oralité de la situation d'énonciation de certains de ces textes.

4 Le titre de ce mémorial est *Representación verdadera y exclamación rendida y lamentable que toda la nación indiana hace a la Majestad del Señor Rey de las Españas y Emperador de las Indias, el señor Don Fernando VI, pidiendo los atienda y remedie, sacándolos del afrentoso vituperio*

de Fray Calixto Túpac Inca (1748) et Huillca: habla un campesino peruano, énoncé par Saturnino Huillca (1974), afin de déceler des continuités et des ruptures dans l'articulation de l'idée de race avec des concepts liés à la religion et l'éducation. Sur les traces d'Aníbal Quijano, qui signale que la race est une construction mentale qui exprime l'expérience coloniale (2000: 201), je veux suggérer qu'elle est sous-jacente aux éléments civilisateurs en vigueur dans l'imaginaire de chaque époque, pénétrant les constructions identitaires dans les discours d'énonciation andine coloniaux et républicains.

Mots clés: discours andin; race; christianisme; éducation; langue.

En 1750, un lego franciscano mestizo llamado Calixto de San José Túpac Inca presentó al Rey de España un memorial que informaba sobre los agravios de los que eran víctimas tanto indios como mestizos en el Perú colonial. Dicho documento consignaba que los indios eran “atacados y tenidos por no hombres, negando los españoles desde entonces que fuesen racionales e hijos de Adán” (1958: 32). La idea de la irracionalidad asociada a los indios no era, por supuesto, nueva en el momento de la enunciación. Mucho antes del siglo XVIII la humanidad del indígena americano había sido puesta en entredicho en el famoso debate de Valladolid (1550). Pese a la bula papal de 1537 que había dictaminado que los nativos de América eran humanos, estos fueron vistos y tratados por los españoles como seres primitivos.

Aníbal Quijano ha subrayado la asociación entre el debate sobre la humanidad de los amerindios y las ideas con respecto a la raza generadas en la sociedad colonial, señalando que desde

y oprobio en que están hace más de doscientos años (Représentation véritable et exclamation soumise et dolente que toute la nation indienne fait à sa Majesté le Roi des Espagnes et Empereur des Indes, Don Ferdinand VI, en demandant qu'il y porte attention et remède, les extrayant de l'ignominie et l'opprobre où ils se trouvent depuis plus de deux cents ans). Il en sera fait mention dans ce texte comme *Representación Verdadera*.

entonces, en las relaciones intersubjetivas y en las prácticas sociales de poder, quedó formada la idea de que los no-europeos tienen una estructura biológica diferente de la de los europeos y, sobre todo, perteneciente a un tipo “inferior”. De acuerdo a ello, las diferencias culturales habrían sido vistas como surgidas de desigualdades biológicas, y ya no como parte de la historia de las relaciones entre las gentes y de estas con el resto del universo (1992: 2). A la luz de los conceptos desarrollados por este investigador, me propongo examinar algunos textos de enunciación andina, particularmente en relación a las formas en que la idea de raza es expresada desde la perspectiva de aquellos sujetos segregados precisamente a partir de esta. Este trabajo explora tres textos escritos o enunciados por sujetos andinos en distintas épocas: *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*,⁵ de Felipe Guamán Poma de Ayala (1615), la *Representación Verdadera* de Fray Calixto Túpac Inca (1750) y *Huillca: habla un campesino peruano*, enunciado por Saturnino Huillca y editado por Hugo Neira Samanez (1974). El propósito es observar continuidades y rupturas en las formas en que, a lo largo del tiempo, se incluye la idea de raza⁶, la cual es articulada a través de conceptos relacionados con la religión y/o la educación. Sugiero que, si bien estos textos resisten decidi-

5 En adelante, la denominaré la *Nueva Corónica*.

6 Aunque se ha subrayado que la idea de raza alcanza un punto culminante en el siglo XIX, con la sistematización de la diferencia, se ha sugerido también que su emergencia es anterior, situándose su surgimiento, por ejemplo, en la filosofía griega (los conceptos de Aristóteles sobre los bárbaros) o en las ideologías peninsulares de limpieza de sangre. Son muchos los estudiosos que concuerdan en la dificultad de definir una idea de raza; por el contrario, existe cierto consenso en pensar la raza como una construcción mental que se llena de contenidos en función del contexto en que se utiliza (véase, por ejemplo, Stoler 1995: 9; Balibar 1991: 18) y que frecuentemente es articulada con otros aspectos como la religión, la clase, la lengua y/o la cultura (Goldschmidt 2004: 12; Martínez 2008: 11). Para este trabajo, me baso principalmente en las ideas de Aníbal Quijano, quien contextualiza la noción en el escenario de la conquista de América.

damente la imposición cultural, también incorporan nociones de origen eurocéntrico para expresar la idea de raza, lo que permite apreciar tanto la afirmación de lo andino como el impacto de la dominación colonial.

Antes de adentrarnos en las páginas de estos escritos, es preciso reparar en la inscripción de la necesidad de cristianización como discurso de justificación de la conquista. Como se sabe, desde el inicio de la colonización en los Andes, las interacciones entre conquistadores y conquistados llevaron el sello de la religión cristiana. Herederos de una sociedad que exacerbaba el aspecto religioso y que ostentaba una historia previa de vencedores en “guerras santas” contra los musulmanes, una vez consolidada la primera fase de la conquista, los españoles emprendieron vigorosamente la misión civilizadora, autoconvencidos de su carácter providencial e imbuidos del sentimiento de superioridad que les confería pensarse más cercanos al dios cristiano. Como argumento para justificar la represión violenta de las subjetividades andinas, los españoles esgrimieron la necesidad de salvación de las almas de los indios, considerados sujetos inferiores principalmente por su falta de fe; a partir de ello, organizaron una sociedad que impuso jerarquías entre quienes la componían. Que esta jerarquización se haya establecido al amparo de conceptos religiosos no resulta sorprendente, dada la importancia conferida al cristianismo durante la conquista y colonización de Hispanoamérica. No en vano el sacerdote José de Acosta manifestaba en *De procuranda indorum salute* (1596):

Este documento ciertamente no sólo sirve para que los indios no se inicien por ser nuevos en la fe y de linaje oscuro... sino para aquellos que tienen su origen de la unión de mujeres indias con españoles, sobre todo si ilegítima, se abstengan en lo posible de

tomar parte en los misterios sagrados para que el sacerdocio no sea tenido en poco (Decoster 2002: 255).

La sangre india y la ilegitimidad se intercalan así con la expresión de las dudas sobre el nivel de cristianización, tejiendo un discurso que coloca al andino en una situación de inferioridad frente al español cristiano. Lo interesante es que el texto deja ver que todo ello se produce *a causa del andino*. La asociación en el discurso entre la condición de neófitos y el linaje oscuro de los indios no es fortuita; es posible ver en ella la naturalización de una diferencia planteada en principio como cultural. La ubicación de los indios en un estrato inferior resulta en este documento no solo producto de su limitada y demasiado reciente cristianización, sino también de la oscuridad de su origen y, en todo caso, de la combinación de ambos factores: dado su linaje oscuro, el indio no podía ser un cristiano a carta cabal.

No sorprende entonces la intensidad con que Felipe Guamán Poma de Ayala, en su *Nueva Corónica*, describe su cristianismo: “Que de todo ello creo en un solo Dios, de la Santísima Trinidad: Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo y su bendita Madre Santa María y en todos los santos y santas, ángeles del cielo, y de todo lo que creo y tiene la Santa Madre Iglesia de Roma, con la fe verdadera que tengo.” (145-147). Al reiterar su condición de cristiano, el autor intenta fusionar el aspecto religioso y la nueva identidad —indios— surgida del contexto colonial, que, al decir de Aníbal Quijano, es “racial, colonial y negativa” (2000: 221). Esta categoría nueva, como el sistema colonial que se impuso en América, fue configurando sus cargas semánticas en el proceso. Además, fue usada como expresión que incluía a la totalidad de los nativos de tan inmenso territorio, daba nombre a una otredad percibida no a partir de las particularidades de los elementos

humanos que la componían, sino en función del sujeto conquistador.

Subsumir a todos los habitantes de la región en una misma categoría muestra la poca atención prestada a las identidades locales. En el contexto andino, baste recordar la diversidad del mundo previo a la conquista española. El imperio incaico anexaba a los pueblos vencidos y los forzaba haciéndolos adoptar parcialmente elementos de la cultura inca, permitiendo simultáneamente la conservación de divinidades y lenguas locales (García-Bedoya 2000: 165-166; Millones 1995: 16). Es sabido que la expansión del imperio incaico fue de corta duración; la fragilidad de su influencia sobre las identidades regionales se hace evidente a partir de la reaparición, a la llegada de los españoles, de los grupos preincas, con sus distintas lenguas y costumbres (Flores Galindo 2010: 4). Debido a ello, tal como lo plantea John Chasteen, la introducción de la categoría “indios” por el colonizador resulta forzada en un contexto de diversidad, ya que asume una identificación única de la totalidad de los grupos indígenas, no compatible con la realidad del siglo XVI (2003: xii). Es posible afirmar entonces, que la categoría “indios” reviste un carácter generalizador (Quijano 2000: 221).

La designación “indios”, nacida de la mirada homogeneizante del conquistador, no podía sino tener un efecto perturbador en las sociedades andinas. La reorganización administrativa y cultural que se impuso a partir del establecimiento de las reducciones y la quechuización de los nativos, sin reparar en los vínculos relacionados a los *ayllus* y lenguas autóctonas, dificultó notoriamente la afirmación de las identidades locales. En este escenario, los escritores andinos hicieron uso de esta categoría para autodenominarse, en una dialéctica de incorporación del

término y de resistencia a la indiferenciación que su aplicación introducía. Al incorporar el término “indios” referido a sí mismos, en su imaginario y en sus textos, los andinos intentaban negociar la reconstitución de su identidad en la nueva estructura colonial.

Sin duda Guamán Poma también trata de reformular su identidad al escribir su monumental crónica al Rey. Para ello, incorpora decididamente su visión de las categorías religiosas de la época. Ya desde el *incipites* posible atisbar la importancia que nuestro autor concede al tema religioso:

[...] la dicha crónica es muy útil y provechosa y es buena para enmienda de vida para los cristianos e infieles y para confesarse los dichos indios y enmienda de sus vidas y herronía idólatras y para saber confesarlos a los dichos indios los dichos sacerdotes y para la enmienda de los dichos encomenderos de indios y corregidores y padres y curas de las dichas doctrinas y de los dichos mineros y de los dichos caciques principales y demás indios mandoncillos, indios comunes y de otros españoles y personas y es bueno para las dichas residencias y visitas generales de los dichos indios tributarios [...] (11)

El autor establece quiénes son los sujetos a los que exhorta al cambio para dar solución a los problemas creados por la colonización. La primera referencia a grupos humanos diferenciados separa a “cristianos” de “infieles”; la crónica que escribe, dice Guamán Poma, “es buena para la enmienda de vida tanto de cristianos como de infieles” (11). No es difícil percibir la noción étnica que subyace tras la oposición inaugural: el apelativo “cristianos” remite al grupo conquistador de origen europeo, y la denominación “infieles” a los sujetos autóctonos. La dicotomía inicial surgida en el texto se centra en la religión como elemento básico de la identidad. Acto seguido, añade: “para confesarse los dichos indios y enmienda de sus vidas y herronía idólatra” (11),

marcando la ubicación de los indios en esta dicotomía: el terreno de los infieles. Asimismo, la afirmación del propósito del texto de contribuir a enmendar la “herrería idólatra” es explicable a partir del contexto de la enunciación. Perseguido por el fantasma de la idolatría, Guamán Poma señala, como una prioridad, la necesidad de enmienda de los suyos con respecto a sus prácticas religiosas. Es importante recordar que el cronista fue rigurosamente educado en el cristianismo; además, fue testigo de la violencia que acompañó los procesos de extirpación de idolatrías iniciados durante el gobierno del virrey Toledo⁷. No resulta difícil suponer que, como partícipe y colaborador, tenía conocimiento de la ideología que estos entrañaban. Es factible pensar entonces que el temor de ser acusados de incurrir en prácticas idólatras podía inspirar en los sujetos colonizados no eratotamente ajeno a él. A Guamán Poma, como a los otros sujetos indígenas de su tiempo, no le era posible sustraerse al impacto de uno de los aspectos más dolorosos de la colonización, la puesta en marcha de los procedimientos utilizados para la cristianización forzada de las masas indígenas, caracterizados por una violencia extrema⁸. Más importante aún es el hecho de que Guamán Poma reconoce “la herrería idólatra” como el terreno en el que se afincan las prácticas religiosas de muchos indios, del que es imperativo salir por vía de la adquisi-

7 Como se sabe, Guamán Poma acompañó a Cristóbal de Albornoz, primer extirpador de idolatrías en el Perú.

8 La extirpación de idolatrías, como instrumento que apunta a la eliminación de religiones autoctónas, acompañó los procesos de evangelización de los andinos. Pierre Duvoils señala el aspecto represivo que tuvo esta desde los tiempos iniciales de la colonia. Menciona, por ejemplo, una comunicación enviada al rey de España en 1545 por el vicario general del Cuzco, subrayando la necesidad de reprimir los cultos andinos, así como una Instrucción del arzobispo Loayza (1545-1549) con detalles sobre la extirpación; el estudioso encuentra en esta última un esbozo de las futuras visitas de idolatrías. Asimismo, llama la atención sobre la lista de castigos corporales que se deben aplicar a los indios, establecida por el Primer Concilio de Lima en 1551 (2003: 22).

ción de la religión. Sin embargo, resulta prioritario destacar que su sugerencia de enmienda no se dirige únicamente al grupo de los indios: el autor también avizora la necesidad de corregir las vidas de los españoles. Esta extensión de la necesidad de enmienda contemplada por Guamán Poma convierte en permeables los límites fijados por la primera oposición en el texto: cristianos/infieles. Cualquier entendimiento que pudiera suscitarse en el sentido de que tal oposición inicial se encuentra anclada a grupos humanos fijos se diluye a lo largo de la obra de Guamán Poma cuando el autor, a la manera lascasiana,⁹ transfiere la cristiandad —atribuida en primera instancia al grupo español— a los nativos y la infidelidad a los españoles.

Cargado de connotaciones simultáneamente religiosas y étnicas, el término “cristiano”, como lo hemos mencionado, señala en la *Nueva Corónica* la relevancia del elemento religioso. La aplicación que hace del apelativo “cristianos” no es, ciertamente, unidireccional. Si bien al inicio de la conquista se asociaba directamente al sujeto invasor como una designación constitutiva de su identidad, pronto pasó a responder a una condición que indudablemente poseía el español, pero que podía ser atribuida también al indio converso. La conversión, sin embargo, no dejaba

9 Son muchos los estudiosos de la literatura colonial que han señalado la influencia de De las Casas en Guamán Poma. Mencionamos el aporte de Rolena Adorno, quien ya en 1978 había mencionado la semejanza entre los argumentos de Guamán Poma y De las Casas (142-143). La investigadora se ha referido a esta en diversos textos y recientemente (2007) nos ha brindado un análisis sobre el tema de la reelaboración de los argumentos lascasianos por Guamán Poma. Asimismo, Manuel Burga menciona cómo “influenciado por la prédica lascasiana, [Guamán Poma] afirma que no hubo resistencia sino más bien entrega pacífica [...]” (2005: 284). Carlos García-Bedoya señala que “es indudable que [...] se adscribe a una tradición que podemos denominar ‘liberal’ del pensamiento escolástico, entroncada especialmente con las reflexiones del Padre De las Casas y sus seguidores” (2000: 179).

de presentar sus problemas, ya que, como hemos observado en el pronunciamiento del Padre Acosta, la idoneidad del cristianismo de los indios era puesta en duda. La imposición europea del sujeto cristiano como paradigma para llegar a la civilización resultaba obviamente inalcanzable para el indígena de la colonia, quien, pese a sus empeños por lograr la conversión, no llegaba a adquirir las cualidades que hipotéticamente le hubiesen posibilitado el ascenso social. Quedaba pues, uno o muchos pasos atrás en el penoso trayecto hacia la civilización. Es en esta coyuntura que es posible atisbar cómo una idea de raza empieza a tomar forma en el contexto colonial.

Al respecto, Quijano ha descrito la raza como “una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial” (2000: 201). Dicha construcción se establece durante la implantación del colonialismo y se convierte en el eje, desde la experiencia colonial hasta la actualidad, de un patrón de poder cuya racionalidad específica es el eurocentrismo¹⁰ (201-205), cuyos elementos más importantes serían:

la articulación peculiar entre un dualismo [...] y un evolucionismo lineal, unidireccional, desde algún estado de naturaleza a la sociedad moderna europea [...] la naturalización de las diferencias culturales entre grupos humanos por medio de su codificación con la idea de raza; y [...] la distorsionada reubi-

10 La definición de eurocentrismo de Aníbal Quijano, que es la que utilizo aquí, es la de una perspectiva y modo de producir y validar el conocimiento. Dice Quijano: “La elaboración intelectual del proceso de modernidad produjo una perspectiva de conocimiento y un modo de producir conocimiento que dan muy ceñida cuenta del carácter del patrón mundial de poder: colonial/moderno, capitalista y eurocentrado. Esa perspectiva y modo concreto de producir conocimiento se reconocen como eurocentrismo” (2000: 218). La formación del eurocentrismo, que nace del etnocentrismo colonial, tuvo en el caso europeo “un fundamento y una justificación peculiar: la clasificación racial de la población del mundo después de América” (Quijano 2000: 210).

cación temporal de todas esas diferencias, de modo que todo lo no-europeo es percibido como pasado (2000: 222).

En la *Nueva Corónica*, el “dualismo” al que Quijano hace referencia puede ser claramente identificado en la estructura oposicional que enfrenta a indios y españoles, característica de muchos textos andinos. Más importante para nuestro tema resulta el “evolucionismo lineal”, que en el contexto de Guamán Poma, remite a la ubicación del cristiano (el cristiano-español) en el extremo superior de la civilización, quedando el sujeto indígena en el extremo opuesto; es decir, un estado primitivo. Una idea de raza, que sugerimos subyace tras esta imposición cultural, se manifiesta en la alusión a la falta de cristiandad, percibida no solo como una carencia de saberes religiosos, sino como una incapacidad inherente al sujeto indígena. De esta manera, es posible observar la naturalización de la diferencia; es decir, la concepción de las diferencias culturales como deficiencias consustanciales a determinados grupos humanos, operación que termina conduciendo a una jerarquización de la sociedad dentro de la que los indios ocupan el lugar inferior.

Al escribir su crónica, Guamán Poma sin duda intenta revertir esta jerarquización, de allí su recomendación de enmienda de vida también para los españoles, a quienes imputa reiteradamente no ser buenos cristianos. Si bien el autor reconoce el cristianismo como importante para salir de la “herrería idólatra”, sus recursos retóricos indudablemente tienden a cuestionar la forma en que se utiliza la religión para establecer diferencias entre grupos étnicos. Además, su estrategia textual va más allá de ello al mencionar que “así se repartió por el mundo los apóstoles y así le cupo al apóstol San Bartolomé estas Indias de este reino del Perú [...]” (72). Guamán Poma reconstruye la historia andina

insertando retrospectivamente elementos culturales y religiosos que traen los españoles. Un ejemplo de ello es la cristianización de las Indias a través de la llegada de San Bartolomé, por medio de la cual el cronista dota de antigüedad al cristianismo de los indios, suspendiendo las implicancias de su estado neófito. Realiza una operación similar cuando menciona el cristianismo de los andinos prehispánicos: “los reyes de aquel tiempo fueron cristianos [...] nunca tomaban sudor de persona ni sus trabajos de los pobres indios en todo este reino” (59). Asumimos entonces que tras los enormes esfuerzos que lleva a cabo Guamán Poma para fundamentar que los indios son también cristianos se puede encontrar una certera oposición a jerarquías que posicionan a los diferentes grupos étnicos de la colonia en lugares tan distintos como distantes.

Un siglo y medio después, Fray Calixto Túpac Inca se encuentra en el dilema de intentar posicionarse, como sujeto mestizo, en una sociedad colonial regida por el sistema de castas,¹¹ lo que lo lleva a escribir un memorial dirigido al Rey, que logra entregar personalmente en 1750, tras un azaroso viaje a España. Para el tema que nos ocupa, planteo que la *Representación Verdadera* muestra ideas eurocéntricas sobre raza, que son incluidas por el autor en el intento de conseguir una mejor ubicación para sí mismo y para el colectivo representado; es decir, los indios y mestizos de la colonia. Sugiero que es posible notar en el texto de Fray Calixto dos trayectorias en la articulación de la idea de raza. La primera remite a un conocimiento del discurso sobre raza por parte del autor, particularmente evidente en las alusiones a

11 Como se sabe, el sistema de castas servía para la identificación y clasificación puntillosa de las identidades nuevas producidas en la sociedad colonial (indios, negros, mestizos, mulatos, etc.).

sus lecturas de la obra de Bartolomé de las Casas y al tema de la irracionalidad de los indios. Aunque es posible notar que, en el texto de Fray Calixto, las ideas sobre la carencia de alma de los amerindios ya no se encuentran presentes, en ciertos pasajes se culpa a los españoles de la ignorancia e idiotismo de los indios (36), lo que deja ver la persistencia de cierta idea de irracionalidad, que simultáneamente el autor resiste de manera consciente y explícita, sobre todo cuando hace referencia a los mestizos e indios que han adquirido la religión cristiana y la lengua española. Pero la idea de raza toma en el texto un segundo camino, que no resulta tan explícito y que es posible asociar a la inserción del elemento temporal sugerido en la noción de evolucionismo de Quijano: “los pueblos colonizados eran razas inferiores y —por ello— anteriores a los europeos” (2000: 211). En este sentido, propongo que dicha idea se desliza en el texto de manera contradictoria, posiblemente al margen de la intencionalidad del autor, lo que muestra el grado de interiorización del eurocentrismo por el sujeto de la enunciación en su vinculación a la idea de raza. Seguidamente observaremos cómo los elementos esenciales del eurocentrismo son asumidos plenamente; es decir, sin ser cuestionados, lo que descubre la idea de superioridad del europeo frente a los amerindios como una herramienta ideológica fundamental en la dominación ejercida por españoles sobre andinos durante la colonia, con repercusiones en períodos históricos posteriores.

Con el fin de atisbar la forma en que nuestro autor procesa estas ideas que en el siglo XVIII habían calado profundamente en la sociedad colonial, se hace indispensable adentrarnos en el lugar de enunciación de la *Representación Verdadera*. Parece entonces oportuno examinar el contexto de la obra, a fin de reparar en su incidencia en las estrategias textuales empleadas por Fray

Calixto. En primer lugar, hay que considerar que nuestro autor es un sujeto profundamente cristiano y, además, miembro de una orden religiosa. De manera similar al texto de Guamán Poma, se puede percibir que en el memorial que, desde la visión de Fray Calixto, la religión sirve como elemento igualador entre españoles e indios: “pero acá los españoles son cristianos y cristianos son los indios” (40). En este sentido, sus argumentos nacen de la necesidad de posicionar a los andinos —sobre todo a aquellos aculturados, que han adquirido la religión— como merecedores de las mismas dignidades que los españoles. Dado el entorno cultural y personal, resulta muy lógico que sea con argumentos asociados a la religión que Fray Calixto exprese su oposición a la discriminación. Sin embargo, planteo que es dentro de este mismo pensamiento religioso que se configura el reverso de la medalla de un discurso que en primera instancia resiste la inferioridad impuesta por la categorización racial. Esta contradicción radica en que Fray Calixto, como veremos, termina aceptando el estado de naturaleza como punto de partida de los andinos.

Un asunto principal que el texto deja entrever es la dificultad que experimentaban indios y mestizos para ser ordenados como sacerdotes. Vale anotar que este problema competía al autor de manera personal, ya que, como hemos mencionado, este había ingresado en la orden de los franciscanos en calidad de donado, una posición de menor jerarquía dentro de la Iglesia católica. Es posible suponer que el religioso desea, a la par que defender a indios y mestizos, afirmar su posición y, debido a ello, destina secciones considerables del texto a una argumentación que tiene como finalidad asegurar la admisión de las castas de origen nativo —indios y mestizos— en las órdenes eclesiásticas. Sin embargo, no conviene pensar en el énfasis en este tema como originado

únicamente en las aspiraciones particulares del autor. El contexto racializado de su tiempo permitía una marginación, que data de inicios de la colonia, de indios y mestizos de este espacio institucional, asunto de gran preocupación para los andinos en general.

Adentrándonos en este contexto, podemos notar que *La Representación Verdadera* propone a un Protector Fiscal, a ser designado por el Rey para examinar los casos de obstrucción o denegación a indios y mestizos idóneos de la admisión en las dignidades eclesiásticas (26). Además, el noveno remedio de la lista que aparece al final del texto, sugiere el aumento de la presencia indígena en el clero, incluyendo las posiciones más elevadas: “que habilitados los Indios [...] sean provistos para las dignidades eclesiásticas y seculares, y se les confieran los obispados y canongías, el ser calificadores, consultores y ministros del Santo Tribunal y las garnachas en las audiencias; y en especial el Protector Fiscal y dos procuradores sean Indios, que protejan a su Nación” (43). Resulta evidente la nula esperanza que el autor alberga en cuanto a las decisiones de los eclesiásticos españoles sobre los indios: “los Prelados en las Indias se excusan de obedecer vuestros reales y justificados mandatos” (26). Los manejos administrativos del clero claramente mortifican al autor, quien califica a sus miembros de “raposas españolas que tienen estancadas las dignidades eclesiásticas, prelaturas y los demás beneficios de la Iglesia por el logro y conveniencia en solo españoles” (24). Según Fray Calixto, estas “raposas” están destruyendo el reino de Dios (24). Dada la desconfianza que despertaban los españoles peninsulares en los sujetos andinos colonizados, nada más natural que Fray Calixto rechace la idea de un eclesiástico foráneo. Por el contrario, es posible observar que le resulta imperativo que se nombren representantes de indios “que protejan a su Nación” (43).

El ámbito eclesiástico se revela así como un espacio de confrontaciones y urgencias para los andinos. Esto se debe a los obstáculos experimentados consistentemente, a lo largo del período colonial, por mestizos e indios para su ingreso en las órdenes religiosas. En el siglo XVIII se continuaba imponiendo severas restricciones en relación a la aceptación de indios y mestizos como miembros del clero, que ya se habían aplicado en los siglos precedentes. Los postulantes intentaban ser aceptados cumpliendo diversos requisitos: ascendencia noble, pureza de sangre, posesión de “capellanías” o medios de sustento propio y conocimiento de la lengua nativa (O’Phelan Godoy 2002: 317-319)¹². Probar la pertenencia a las élites andinas era muy importante en función de los dos primeros aspectos. Según Therry Saignes y Therese Bouysse-Cassagne, las ideas de limpieza de sangre, provenientes de la Península, que ya se manifestaban desde el siglo XVI, subsistían en el XVIII en las restricciones para acceder a las órdenes religiosas (1992: 18). Aunque parece cierto que habría habido cierta fluctuación en las restricciones a las castas, principalmente debido a que, en determinados momentos, con el fin de fortalecer el proceso de cristianización de los nativos, se propició el ingreso de aspirantes con conocimiento de las lenguas indígenas (entre los que se encontraban, naturalmente, muchos mestizos e indios)¹³, vale anotar que la incorporación de indios o mestizos al clero se habría realizado solo de manera excepcional (O’Phelan Godoy 2002: 311-325).

12 Sobre la última exigencia, el dominio de lenguas nativas, es importante mencionar que es en el Segundo Concilio Limense (1567-1568) donde se legitima el quechua como lengua para el discurso religioso (O’Phelan Godoy 2002: 320); no obstante, esto no garantiza el ingreso de los postulantes lenguaraces.

13 Jean-Jacques Decoster hace mención a la necesidad de la formación de un clero indígena, desde momentos muy tempranos en la colonia, debido a la falta de sacerdotes españoles y la multiplicidad de lenguas y dialectos indígenas (2002: 256).

Las vacilaciones en el ámbito legal, notorias en el cambio en legislaciones que por momentos amparaban el acceso de los indios y en otros lo obstaculizaban¹⁴, dificultaron la aplicación de una política abierta, dejando una puerta abierta a la discriminación. Se origina así una desconexión entre lo promulgado y lo llevado a cabo, no solo en materia religiosa, sino en todos los ámbitos, que es denunciada vehemente por Fray Calixto. Por ejemplo, el religioso refiere que los españoles no respetan las disposiciones dictadas por la Corona en favor de los indios; por el contrario, “se atreven a vista y cara de ellos a ultrajarnos y que digan: ‘no valen las cédulas y leyes reales, porque están anticuadas y no en uso’ y así inventando nuevas leyes, a su beneplácito...” (16). Es evidente que en el rechazo a las pretensiones de los sujetos de castas pesan grandes prejuicios, no exclusivos del siglo XVIII sino gestados mucho más atrás, posiblemente desde el surgimiento de las identidades étnicas generadas por la colonización. En este sentido, se ha señalado las protestas llevadas a cabo en el siglo XVI por sujetos mestizos, debido a su exclusión de las órdenes religiosas (Saignes y Bouysse-Cassagne 1992: 14). Al parecer, en el siglo XVIII estos impedimentos continúan vigentes, puesto que Fray Calixto siente la necesidad de recursarlos:

Haced, Señor, que se ejecute [...] que el hombre cristiano, católico, apto e idóneo para el sagrado ministerio del obispado, sacerdocio, dignidad eclesiástica y de las religiones, aunque fuesen nuevamente convertidos del Gentilismo (saliendo de los

14 Al respecto, John Rowe informa que “el Segundo Concilio Provincial de Lima (1567) prohibió la ordenación de indios y mestizos y dispuso que no fueran admitidos a ningún cargo eclesiástico por encima del de sacristán o acólito. Los incas se quejaron al Papa Gregorio XIII, pero sin ningún resultado inmediato. Un siglo después la Congregación del Concilio declaró que los indios, mestizos y mulatos no debían ser prohibidos de ordenarse (2003: 272).

diez años, que el tiempo de ser neófitos) fuese admitido a las Ordenes eclesiásticas y religiosas. Mirad, Señor, que tenemos ya más de doscientos años de cristiandad (31).

Nuestro autor se libera momentáneamente de las separaciones étnicas que prescriben las clasificaciones de castas, introduciendo una categoría universal: “el hombre”. Palabra reveladora de aspiraciones a la igualdad de la condición humana, el sujeto de la enunciación la utiliza para propiciar la apertura del panorama de las religiones¹⁵ a todos los cristianos. Vale anotar, sin embargo, que la igualdad perseguida por Fray Calixto se circunscribe a la equiparación de derechos de ciertas castas (indios y mestizos), y en algunos aspectos, únicamente de los miembros de la aristocracia indígena. Pero en lo que hay que insistir es en el hecho de que el fraile menciona el período de diez años como válido para no ser rechazado por “neófito”, denominación que recuerda los argumentos esgrimidos por Acosta dos siglos antes para justificar la exclusión de los indios del clero en su calidad de “nuevos en la fe”. Aunque la noción de “noveles en la fe”, utilizada en el período inicial de la colonización como justificación para impedir la admisión de indios y mestizos en las órdenes religiosas, constituía un razonamiento que empezaba a ser cuestionado ya en el siglo XVII (Navarro 2001: 69). Fray Calixto, como hemos observado, parece percibirla como vigente en las prácticas del siglo XVIII.

La insistencia en el tema de los doscientos años de cristiandad de los indios, mencionado varias veces en la *Representación Verdadera*, apunta, por parte de Fray Calixto, a la validación de los sujetos andinos en este aspecto particular. Desde su perspectiva, tras dos siglos de cristianismo, no resulta aceptable considerar

15 Al mencionar “las religiones”, el autor hace referencia, como era común en su tiempo, a las órdenes religiosas.

a los indios como recién iniciados en la fe. Sugiere así que con el pasar del tiempo, la sociedad colonial ha producido sujetos de castas —particularmente mestizos e indios pertenecientes a las élites indígenas— quienes, habiendo seguido las normas culturales impuestas por la colonización y adoptado plenamente el cristianismo, han adquirido la fe y los saberes que, en principio —como hemos visto, el texto también denuncia a los malos funcionarios eclesiásticos— el sujeto español posee *per se*, debido a las cualidades inherentes a su grupo racial. Más bien, el fraile subraya la distancia entre los indios de su tiempo y los incas, quienes “pecaron en la prolongada y multiplicada idolatría, es verdad, pero ya no son nuestros padres” (11). La negación de los incas como padres implica el alejamiento de las prácticas culturales y religiosas de los ancestros y posibilita la proximidad a aquellas de los españoles, en esta etapa ya asumidas como propias. La superación de las características negativas —idólatras, salvajes, iletrados—, lograda gracias al tiempo redentor de la aculturación, debería abrir, desde la perspectiva de nuestro fraile, la posibilidad de “ascender” a un estado de humanidad superior que hipotéticamente facultaría a los andinos para el ejercicio de funciones antes reservadas a los españoles. Todo ello se enmarca dentro de la defensa acérrima del cristianismo de los indios por un sujeto mestizo que es evidentemente cristiano; sin embargo, no podemos dejar de notar que Fray Calixto admite que los incas (a quienes asume y, simultáneamente, niega como padres) llevaban a cabo prácticas execrables como la idolatría. La indicación de que los indios, descendientes de los incas, han superado largamente esta etapa y se han convertido en buenos cristianos no deja de incluir el reconocimiento de una cultura primitiva de procedencia, desde la que los sujetos indígenas deben evolucionar hacia un estado mejor. Se hace visible así el aspecto evolucionista del discurso de

Fray Calixto, que coloca a los indios en el pasado de la civilización, lo que permite constatar la presencia de ideas eurocéntricas en el imaginario de los sujetos andinos aculturados del siglo XVIII. También es factible comprobar la aceptación por parte de nuestro autor de los fundamentos de la sociedad colonial al referir que “es tradición que los Indios e Incas supieron trescientos años antes que vendría otra ley mejor que la que le dieron sus Reyes, como lo afirma Garcilaso en los *Comentarios*; y así abrazaron con tanta facilidad [...] la Ley Cristiana” (36). La idea de la facilidad para abrazar la nueva ley remite a la falta de resistencia de los indígenas para la conversión, argumento frecuentemente traído a colación para la defensa de los indios en el contexto de la guerra justa, que en el texto se apoya en la obra del Inca Garcilaso, autor que constituyó una referencia valiosa en los textos del siglo XVIII.¹⁶

El examen de la manera en que el autor establece la relación con los elementos del pasado incaico nos va a permitir apreciar algunas estrategias con las que Fray Calixto articula su posición utilizando argumentos tras los que, según sugerimos, subyace la idea de raza. Es posible observar que en la mención conjunta a los incas y a Garcilaso, Fray Calixto establece un vínculo positivo entre el pueblo indiano y los incas como antepasados valiosos. Pero no olvidemos que el autor también ha tomado distancia —temporal y cultural— de estos, a quienes niega la paternidad de los indios cuando se trata del tema de las idolatrías, proponiendo un rompimiento con el pasado que tiene

16 Carlos García-Bedoya ha hecho hincapié en la predilección por el Inca Garcilaso en los textos del Renacimiento Inca (2000: 222); asimismo, John Rowe ha mencionado que la escritura del cronista es visible en el memorial no solo a nivel conceptual, sino también en denominaciones específicas, como el empleo de la palabra “Tupac” en el nombre de quien lo suscribe. Al parecer, antes de Garcilaso, se utilizaba el término “Tupa” (Rowe 2003: 353).

como finalidad reforzar la conversión al cristianismo y plantear la transformación de los indios en sujetos idóneos para el ejercicio eclesiástico. Resulta entonces posible considerar estas dos ideas presentes en el texto —el alejamiento y el reforzamiento de lo andino— como dos proposiciones contradictorias, que delatan la oscilación de un sujeto de enunciación que intenta adscribirse a conceptos europeos y andinos. Sin duda esto hace Fray Calixto en su selección y rechazo de ciertas características de los incas para su construcción identitaria. Continuando con mi argumento, quiero proponer que, como evidencia de esta dominación, se percibe en las representaciones de Fray Calixto una necesidad de emular a ese ser humano ideal propuesto por el colonizador, aquel al que Guamán Poma tan vivamente opone la figura del indio cristiano, cosa que también hace Fray Calixto, aunque de distinta manera. En el contexto de la propuesta eurocéntrica de la evolución del hombre hacia la civilización, resulta sugerente la persona del indio cristiano que introduce este último sujeto de la enunciación.

Como hemos observado, al renegar de los incas, Fray Calixto sugiere la transformación de los sujetos indígenas no solo en cristianos, sino en sujetos idóneos, próximos al sujeto europeo. Paradójicamente, es posible observar estas operaciones transformadoras también en los fragmentos en los que se incluyen frases aprobatorias sobre los incas. Por ejemplo, cuando Fray Calixto menciona el conocimiento previo de los incas e indios de la llegada de una “ley mejor que le dieron sus Reyes” (36), sugiere, al mismo tiempo que el buen entendimiento de los incas, una temporalidad que refuerza la idea de evolucionismo: los incas deben aguardar por los extranjeros que les traerán la “mejor ley”, el cristianismo, y a partir de este, la civilización. En este sentido, valga insistir en la penetración del cristianismo en las poblaciones indígenas durante

el período colonial. La efectiva incorporación de los andinos de la religión y otros elementos culturales, ya en el siglo XVIII, se dio como resultado de la intensidad con la que se llevó a cabo la aculturación en los siglos precedentes. Ello no implica que, como hemos visto, la población nativa no conservara elementos culturales propios, pero sí permite el rechazo de algunos, así como la superposición de ideas europeas, como cuando Fray Calixto alude a aquellos indios que no han alcanzado los niveles de fe considerados aceptables: “no está la culpa de su idiotismo, rusticidad e ignorancia, sino de los españoles que desde el principio los han tratado peores que a burros” (36). La intención evidente es atribuir a los españoles la responsabilidad del atraso en que se encontraban sumidos los indios, pero no por ello deja de situar a sus parientes de raza en el pasado de la historia de la civilización. En este sentido, además de recordar las ideas sobre evolucionismo ya mencionadas de Quijano, parece pertinente mencionar también las apreciaciones de Walter Mignolo en relación a la transformación del “bárbaro en el espacio” en “primitivo en el tiempo” operada en el siglo XVIII, de la que surge la negación de la contemporaneidad de los sujetos colonizados (2003: 42). Así, se daría un cambio en la percepción del nativo que el ibérico encuentra en América, contemplado como un bárbaro, en un espacio también bárbaro, percibido como en estado natural y salvaje, al que se añade una noción estática del tiempo. El sujeto indígena es visto, entonces, como primitivo aún en el territorio ya “domado” por el colonizador y ni siquiera la convivencia prolongada logra rescatarlo de su atraso en la historia de la civilización.

De allí que Fray Calixto inserte la distancia entre los indios no completamente cristianizados y los andinos aculturados en términos del tiempo histórico del eurocentrismo, lo que equivale

a perpetuar a los primeros en el estado de naturaleza con que se estereotipaba al nativo de las Américas. Se origina así una dilación en el proceso de evolución que se plantea hacia una humanidad mejorada, que ni siquiera los incas, quienes, de acuerdo a Fray Calixto tenían la capacidad de anticipar, eran capaces de alcanzar por sí mismos. Fray Calixto, como hemos visto, representa a los andinos aculturados como sujetos que han atravesado la distancia temporal que, siguiendo el paradigma eurocentrista, se estima necesaria para salir del estado primitivo. Tales enunciados, paradójicamente, admiten el estado de naturaleza como punto de partida de los indios como grupo étnico, confesión que termina recayendo también sobre aquellos a quienes se intentaba rescatar de esta condición. En mi opinión, tal operación contradictoria se realiza al margen de la voluntad del autor. Así, se hace posible contemplar la interiorización de la idea de raza como producto de “una colonización de las perspectivas cognitivas, de los modos de producir u otorgar sentido a los resultados de la experiencia material o intersubjetiva, del imaginario, del universo de relaciones intersubjetivas del mundo, de la cultura en suma” (Quijano 2000: 210).

Si en el período colonial el indio era representado como primitivo e irracional, dadas las marcadas condiciones de colonialidad que se heredan del virreinato, no sorprende que al inaugurarse la república el concepto de ciudadanía asociado a la formación de la nación no dé como resultado un cambio sustancial en relación a la exclusión de los sujetos andinos, quienes continúan en una condición de minoridad social, económica y política. Según afirma Brooke Larson, “para muchos pueblos quechuas y aimaras de la sierra, el liberalismo y la modernidad parecieron desatar un nuevo ciclo de conquista después de mediados del siglo XIX”

(2002: 15). Esto tiene una expresión tangible en el reclamo de los grupos indígenas, que continúa exteriorizándose no solo en forma de protestas y revueltas, sino también en el espacio discursivo, a través de textos de distintos géneros. Cuando se aborda el período republicano, entonces, lo primero que es posible cuestionar es precisamente el esquema temporal que lo separa del Período Colonial y presupone independencia e igualdad para todos los peruanos.

Esta continuidad se manifiesta también en la esfera de aquellos discursos en los cuales se articula la idea de raza desde la perspectiva de los pensadores de la nación. Porque es desde el difuso y, por momentos, insasible concepto de nación que se esboza la posibilidad –y simultáneamente se revela la dificultad– de la inclusión del sujeto andino. Me limitaré aquí a mencionar brevemente algunas conexiones entre textos conocidos y el tema de la educación.

Un ejemplo ampliamente estudiado de un discurso que surge en amparo de los indios es la novela *Aves sin nido* (1889) de la cuzqueña Clorinda Matto de Turner, quien, como es sabido, incluye en su obra ideas científicas sobre raza, que la conducen a sugerir que “está probado que el sistema de alimentación ha degenerado las funciones cerebrales” (63). Las “pruebas” que sugiere Matto de Turner derivan de teorías sobre raza que ya desde mediados del siglo XVIII señalaban la influencia de factores externos en la evolución de las especies, surgidas en el siglo anterior.¹⁷ La palabra “raza”, a la que se antepone el artículo

17 Entre estas, se puede citar las ideas de Buffon y Blumenbach, quienes sugerían la posibilidad de la transformación humana debido a influencias como el clima, la alimentación y las enfermedades (Banton 1998: 21; Jackson y Weidman 2004: 35). Blumenbach usó el término “degeneración” para aproximarse a los cambios de una generación a otra (Banton 1998 21-22). Además, las ideas de Lamarck sobre la evolución en función a las necesidades que fijaba el medio constituían una especie de sabiduría popular desde

“la”, aparece en el discurso de Matto de Turner. El hecho de que su referencia a los indígenas de los Andes esté sobrentendida delata cuán vivamente presente se encuentra el aspecto racial en el imaginario de la sociedad dominante en la República. Como lo ha hecho ver Antonio Cornejo Polar, el remedio sugerido por Matto de Turner es la transformación del indio a través de la educación (1980: 41-43), que se plasma en la propuesta de educación para Margarita, su personaje mestizo, quien, por cierto, debido a su raza mezclada, sobresale entre los indios y merece (más que ellos) evolucionar hacia la civilización.

El tratamiento de la raza en el texto de Matto de Turner guarda ciertas semejanzas con el discurso de Manuel González Prada¹⁸, intelectual que intenta revertir las acusaciones que pesan sobre los indios tras la catástrofe bélica de la Guerra del Pacífico. En la articulación de su defensa del indio González Prada crea un “nosotros” incluyente que alude principalmente a los mestizos, convirtiendo “la raza” en “nuestra raza”. Con el fin de deslegitimar la supuesta supremacía de la raza blanca, utiliza la idea de mestizaje: “La sangre española va desapareciendo (...) el menos africanizado de nuestros jóvenes aristócratas posee blancura de albayalde con un diez por ciento de brea” (289). La posición del autor es articulada a través de una aparente negación de la noción prevalente en la época de las razas superiores e inferiores: “Cuando se recuerda que en el Perú casi todos los hombres de algún valor intelectual fueron indios, cholos o zambos, cuando se ve que los poquísimos descendientes de la nobleza castellana engendran tipos de inversión sexual y raquitismo (...) no hay para

el siglo XVIII (De la Cadena 1998: 160).

18 Además de las semejanzas señaladas, se puede notar el tono marcadamente anticlerical en los textos de ambos autores.

qué aducir más pruebas contra la inferioridad de las razas (209). Si bien la obra de González Prada da luces sobre la injusticia de la situación del indio, su discurso termina por reforzar la idea de raza que coloca al andino en el atraso y la barbarie: “Trescientos años há que el indio rastrea en las capas inferiores de la civilización, siendo un híbrido con los vicios de bárbaro i sin las virtudes del europeo” (46). La articulación de la raza muestra su componente evolucionista: es todavía posible rescatar al indio de su condición y hacerlo caminar por la senda hacia la civilización. El autor se pregunta: “Nuestro clima, nuestro suelo, ¿son acaso los últimos del Universo?” (46). Sus enunciados se fijan a los conceptos sobre la influencia del clima sobre los individuos, que también invoca Matto de Turner. Luego, continúa interrogándose: “¿Acaso nuestro cerebro tiene la forma rudimentaria de los cerebros hotentotes? Nuestros pobladores de la Sierra son hombres amodorrados, no estatuas petrificadas” (47). Con el fin de sacar al indio de su marasmo, sugiere que se le enseñe a leer y escribir, para lo que alienta a los maestros de escuela a “galvanizar una raza que se adormece” (46). La solución redentora se plantea entonces desde una visión positivista, “la Ciencia positiva que en solo un siglo de aplicaciones industriales produjo más bienes a la Humanidad que milenios enteros de Teología i Metafísica” (45). El anarquista y pertinaz crítico del clero se aparta tajantemente de la religión como elemento civilizador y propone como derrotero la educación¹⁹. Si la religión fue durante el Período Colonial el elemento clave propuesto como requisito (y simultáneamente

19 Sin embargo, sería injusto proponer que González Prada impregna su discurso de connotaciones racistas. Estas reflexiones deben entenderse, pues, tomando en cuenta que González Prada, como resulta muy natural, articula la idea de raza con los conceptos que al respecto prevalecían y desde un lugar de enunciación que contempla la civilización desde paradigmas europeos.

obstáculo) para dotar al indio de una humanidad plena, en el siglo XX, es la educación la que se plantea como única forma de sacar al indio de su atraso. Al respecto, quisiera sugerir que la idea de raza se esconde también detrás del discurso regenerador por vía de la educación. En este sentido, puede resultar interesante dar una mirada a la forma en que esta noción se inserta en un texto andino enunciado en la segunda mitad del siglo pasado.

Huillca: habla un campesino peruano (1974) es el testimonio de un líder sindical andino, que formó parte del movimiento de lucha por las tierras en las primeras décadas del siglo XX. El texto fue ganador del Premio Testimonio de Casa de las Américas, en Cuba. Se debe señalar que Saturnino Huillca, dirigente sindical de tierras en los Andes, era quechuahablante y no dominaba la escritura, de allí la participación de Hugo Neira Samanez como mediador-editor. Esta es una presencia que no resulta extraña en los testimonios de sujetos subalternos, sobre todo cuando se trata de contextos como el andino, en los que prevalecen condiciones de marcada heterogeneidad sociocultural (Cornejo Polar 1994).

Un aspecto de la imposición cultural a la que el *runa* es sometido y que el texto de Huillca revela es la diferencia que se establece entre los idiomas quechua y español, en la que reverbera la oposición oralidad/escritura como un rezago de la dominación colonial. En la gestión sindical, Huillca percibe la carencia de la escritura y del idioma español como una dificultad. Para subsanarla, el texto registra la necesidad de contar con la intervención de sujetos solidarios que no son campesinos: “Los hermanos obreros siempre ayudan en las gestiones a los campesinos. Si hay algún trámite también hacen los escritos” (53). El campesino se ubica así en una posición de mayor subalternidad que la de los obreros, lo que se hace particularmente visible en su carencia de escritura.

Asimismo, es posible observar que la situación de analfabetismo coloca al sujeto de la enunciación en una posición muy vulnerable: “Todos esos papeles un guardia me los hizo botar, diciéndome, no valen para nada” (95). Huillca narra también cómo hablar una lengua nativa, y no español, le origina un problema comunicativo: “Ahí conocí a ese hombre. Era de ojos grandes. Con el doctor Estemio Pacheco entró en polémica. Hablaban castellano y no podía comprenderles” (45).

La lengua y la escritura de la sociedad dominante se perciben como saberes necesarios para ejercer cualquier tipo de poder. Como siglos atrás Guamán Poma y Fray Calixto, Saturnino Huillca se muestra consciente de la importancia de adquirir los códigos de la clase dominante, en particular aquellos que son pensados como el camino hacia la civilización. Al reflexionar sobre la preparación de los dirigentes, los compara con el dirigente Emiliano Huamantica, por quien manifiesta su admiración. Menciona que estos tal vez “no se hayan preparado, con todo lo que se preparó Emiliano Huamantica. Quizás no hayan leído como él leyó [...] Seguramente no han estudiado lo que Huamantica estudió” (56). La relación entre el poder y el saber se hace evidente en el personaje de Huamantica y origina la reflexión de Huillca sobre cómo su pueblo puede, desde una cultura ágrafa y agraria, obtener este saber y alcanzar mayor poder en una sociedad dominada por los miembros de una cultura letrada. Entonces, Huillca manifiesta la necesidad de educación para su pueblo, reclamando “el derecho de los niños para que haya una casa del saber para ellos [...] para que sus ojos se abran más y para que se desaten sus lenguajes” (132). La lengua que debe desatarse en labios de los niños es, por supuesto, el español. Además, Huillca menciona que “el hombre analfabeto es mirado como cualquier cosa. No es como el

hombre que sabe” (133). El saber al que alude Huillca se formula únicamente a partir de la cultura dominante, lo que implica un cierto nivel de aceptación de una jerarquía en las lenguas y culturas. Este reconocimiento se enmarca dentro de la jerarquización de lenguas que, siguiendo la sugerencia de Walter Mignolo, habría tenido lugar en la articulación de las nociones de lengua y raza. Al respecto, el investigador ha mencionado los vínculos de la raza con la ideología de las lenguas, ya que su clasificación por la lingüística se habría inspirado en las ciencias biológicas, asociándose el carácter único de las colectividades de personas con las características de las lenguas (1992: 62-63). Es posible afirmar entonces que una idea de raza subyace tras estas manifestaciones de Huillca, particularmente en la estrecha asociación entre el sujeto indio-campesino y su carencia de la lengua, lo que se hace particularmente visible cuando refiere que “el hombre que no sabe escribir no es visto como humano” (133). La estereotipación del sujeto andino como un ser que se encuentra en los márgenes de la civilización se percibe principalmente desde la lengua y, por tanto, el remedio que se concibe es la educación. La evolución de los indios hacia la civilización no se articula más en términos de religión; sin embargo, en las palabras de Huillca, es posible reconocer la idea del hombre que debe avanzar hacia una cultura ajena para alcanzar un reconocimiento pleno como ser humano.

Si Huillca propone que los niños del ande pasen por el tamiz de una educación en códigos que resultan ajenos a su comunidad quechuahablante, lo hace en la consideración práctica de que “en cualquier circunstancia la educación sirve. Cuando los hombres saben leer y escribir pueden desempeñarse en cualquier trabajo” (133). En este sentido, el dirigente parece adscribirse a los códigos eurocéntricos que lo colocan a él y a los suyos en el pasado de

la civilización. Sin embargo, Huillca incluye una variante en su discurso, subvirtiendo la idea de la educación como fórmula para la civilización. Así, el campesino andino comienza proponiendo que “los hijos del campesino, que sean abogados, ingenieros” (133), aspiración que refleja una idea de progreso común en el imaginario del siglo XX. Acto seguido, añade: “Todos los que sirven al Perú deben ser los hijos de los campesinos” (133). Esta solución parece desprenderse del pedido que formula en relación a la expulsión de los malos funcionarios, que le causan gran repulsión: “Esos deben salir, ideben irse! ¡Deben ser cambiados!” (114) Lo anterior descubre una percepción de la posesión de la escritura como medio de reivindicación y lucha. Aunque breve, el enunciado en el que manifiesta su deseo de que los funcionarios estatales sean todos campesinos, indica una percepción de los indios como merecedores de los mayores derechos. La sugerencia de tales derechos reposa en su convicción de descender de los originarios del país: “en el Perú, nosotros los campesinos somos los auténticos peruanos” (100). Con esta convicción, Huillca sugiere la posibilidad de construir una sociedad con una participación mayoritaria de los andinos. Se articula así un discurso que, en primera instancia, se aviene al planteamiento de la educación como inevitable camino hacia la civilización, subordinando los saberes andinos. Sin embargo, al mismo tiempo, Huillca replantea la función misma de la educación, al proponer su finalidad no como una inserción pasiva en la sociedad dominante, sino como una fórmula para oponerse a la forma en que ha sido estructurada. Es esta ciertamente una enunciación del deseo, en la que la Huillca configura a un sujeto andino que, si bien sitúa en una posición subordinada, mira hacia reivindicaciones futuras.

En un contexto racializado como el que existe en el Perú, es posible observar, desde el Período Colonial hasta el contemporáneo cómo la idea de raza se desliza en los distintos discursos referidos al indio y su identidad. Como afirma Deborah Poole, “la raza es una categoría resbaladiza y frecuentemente vacía: ocupa diferentes posiciones estratégicas y comporta sustantivamente distintos significados en distintos momentos históricos [...]” (1997: 16; traducción mía). Su flexibilidad permite, pues, su transformación y reformulación en los discursos dominantes, pero también, como hemos observado, en los textos de enunciación andina. En estos últimos, si bien se puede constatar la resistencia andina a los mecanismos ideológicos de dominación, también es factible descubrir, en la presencia de ideas de raza en textos coloniales y contemporáneos, la imposición de esquemas civilizatorios a partir de ideas eurocéntricas.

Bibliografía

- ADORNO, Rolena. “Las otras fuentes de Guamán Poma: Sus lecturas castellanas.” *Histórica*, Vol. II, No. 2, pp. 137-158, 1978.
- _____. *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*. New Haven and London: Yale University Press, 2007.
- BALIBAR, Étienne e Immanuel WALLERSTEIN. *Race, Nation Class: Ambiguous Identities*. Londres, Verso, 1991.
- BANTON, Michael. *Racial Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- BURGA, Manuel. *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2005.
- CHASTEEN, John Charles. “Introduction: Beyond Imagined Communities.” Castro-Klaren, Sara y John Charles Chasteen (ed.) *Beyond Imagined Communities. Reading and Writing the Nation in Nineteenth-Century Latin America*.

Washington, Baltimore and London: Woodrow Wilson Center Press, The Johns Hopkins University Press, pp. ix-xxv, 2003.

CORNEJO POLAR, Antonio. *La novela indigenista. Literatura y sociedad en el Perú*. Lima: Lasontay, 1980.

_____. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte.

DE LA CADENA, Marisol. "Silent Racism and Intellectual Superiority in Peru." *Bulletin of Latin American Research*. Vol. 17, No. 2 (May 1998), pp.143-164, 1998.

DECOSTER, Jean-Jacques. "La sangre que mancha: la Iglesia colonial temprana frente a indios, mestizos e ilegítimos." Decoster, Jean-Jacques (ed.) *Incas e Índios Cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes Coloniales*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Instituto Francés de estudios Andinos y Asociación Kuraka, pp. 251-294, 2002.

DUVOILS, Pierre. *Procesos y Visitas de Idolatrías*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.

FLORES GALINDO, Alberto. *In Search of an Inca. Identity and Utopia in the Andes*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2010.

GARCÍA-BEDOYA, Carlos. *La literatura peruana en el período de estabilización colonial (1580-1780)*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2000.

GOLDSCHMIDT, Henry. "Introduction: Race, Nation and Religion." Goldschmidt, Henry y Elizabeth McAlister, ed. *Race, Nation and Religion in the Americas*. Oxford: Oxford University Press, pp. 3-31, 2004.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Páginas libres. Horas de lucha*. Luis Alberto Sánchez (ed.) Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. [1615] Franklin Pease (ed.) Lima: Fondo de Cultura Económica, 2005.

JACKSON, John y Nadine WEIDMAN. *Race, Racism and Science*. New Brunswick, New Jersey and London: Rutgers University Press, 2004.

LARSON, Brooke. *Indígenas, élites y estado en la formación de las repúblicas andinas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto de Estudios Peruanos, 2002.

MIGNOLO, Walter. "Linguistic Maps, Literary Geographic and Cultural Landscapes: Languages, Languaging and (Trans) Nationalism." Sommer, Doris, ed. *The Places of History. Regionalism Re-visited in Latin America*. Durham: Duke University Press, pp. 49-65, 1999.

_____. *Historias locales/diseños globales*. Madrid: Ediciones Akal, 2003.

MILLONES, Luis. *Perú Colonial. De Pizarro a Túpac Amaru II*. Lima: COFIDE, 1995.

NAVARRO, José María. *Una denuncia profética desde el Perú a mediados del siglo XVIII. El Planctus indorum christianorum in America peruntina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001.

MATTO DE TURNER, Clorinda. *Aves sin Nido*. Lima: Peisa, 1973.

MARTÍNEZ, Maria Elena. *Genealogical Fictions. Limpieza de sangre, religion and gender in Colonial Mexico*. Standford: Standford University Press, 2008.

NEIRA SAMANEZ, Hugo. *Huilca: Habla un campesino peruano*. Lima: Peisa, 1974.

O'PHELAN GODOY, Scarlett. "Ascender al estado eclesiástico. La ordenación de indios en Lima a mediados del siglo XVIII." Decoster, Jean-Jacques (ed.) *Incas e Indios Cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes Coloniales*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Instituto Francés de estudios Andinos y Asociación Kuraka, pp. 311-327, 2002.

POOLE, Deborah. *Vision, Race and Modernity*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

_____. "Raza', 'etnia' y 'nación' en Mariátegui. Cuestiones abiertas." Forgues, Roland (ed.) *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*. Lima: Editorial Amauta, 1992.

SAIGNES, Therry y Therese BOUYSSÉ-CASSAGNE. "Dos confundidas identidades: mestizos y criollos en el siglo XVII." Tomoeda Hiroyasu y Luis

Millones (ed.) *500 años de mestizaje en los Andes*. Osaka: Museo Nacional de Etnología, pp.14-26, 1992.

STOLER, Ann Laura. *Race and the Education of Desire*. Durham: Duke University Press, 1995.

TÚPAC INKA, Calixto de San José. *Representación verdadera y exclamación rendida y lamentable que toda la nación indiana hace a la Majestad del Señor Rey de las Españas y Emperador de las Indias, el Señor Don Fernando Vi, pidiendo los atienda y remedie, sacándolos del afrentoso vituperio y oprobio en que están más de doscientos años*. [1748]. Francisco Loayza (ed.) Lima: Librería e Imprenta Domingo Miranda, 1958.

Correspondencia:

María Teresa Grillo

Profesora del Departamento de Lenguas y Culturas de Mount Royal University en Calgary.

Correo electrónico: mgrilloarbulu@mtroyal.ca