

Escripta

Revista de Historia

VISIONES Y DISCURSOS SOBRE EL MESTIZAJE
EN LA HISTORIA E HISTORIOGRAFÍA PERUANA

VISIONS AND DISCOURSES ON MISCEGENATION
IN PERUVIAN HISTORY AND HISTORIOGRAPHY

Eddy Walter Romero Meza

[ORCID.ORG/0000-0002-1247-4903](https://orcid.org/0000-0002-1247-4903)

Recepción: 1 de febrero de 2021

Aceptación: 26 de abril de 2021

VISIONES Y DISCURSOS SOBRE EL MESTIZAJE EN LA HISTORIA E HISTORIOGRAFÍA PERUANA

VISIONS AND DISCOURSES ON MISCEGENATION IN PERUVIAN HISTORY AND HISTORIOGRAPHY

Eddy Walter Romero Meza¹

Resumen:

La conquista española supuso un proceso de mestizajes en América y la aparición de ideas alrededor de este; desde actitudes de desprecio de los hispanos hacia los mestizos, hasta reivindicaciones identitarias como la del Inca Garcilaso de la Vega (s. XVII). La trayectoria del mestizaje ha sido estudiada desde varias disciplinas, pero las “ideologías del mestizaje”, solo explicadas parcialmente. El tránsito de la Colonia a la República supuso cambios y continuidades en las imágenes sobre el mestizo. El advenimiento de las ideas raciales europeas, y el apremio por crear una nación racial y culturalmente homogénea en los nuevos Estados criollos, permitió el desarrollo de ciertas ideologías del mestizaje, donde algunos historiadores fueron importantes promotores en países como el Perú. Desde un enfoque de historia cultural y principalmente historia intelectual, nos proponemos analizar este tema.

Palabras clave: *Mestizaje, ideología del mestizaje, historiografía, nación, Perú.*

¹ Licenciado en Educación por la Universidad Peruana Cayetano Heredia (UPCH), Magister en Historia por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Investigador del Instituto Seminario de Historia Rural Andina de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Correo electrónico: eddyromeromez@gmail.com. Orcid.org/0000-0002-1247-4903

Summary:

The Spanish conquest meant a process of miscegenation in America and the appearance of ideas around it; from attitudes of contempt of Hispanics towards mestizos, to identity claims such as that of the Inca Garcilaso de la Vega (17th century). The trajectory of miscegenation has been studied from various disciplines, but the “ideologies of miscegenation” have been only partially explained. The transition from the Colony to the Republic meant changes and continuities in the images about the mestizo. The advent of European racialist ideas, and the urge to create a racially and culturally homogeneous nation in the new Creole states, allowed the development of certain ideologies of miscegenation, where some historians were important promoters in countries such as Peru. From a cultural history and mainly intellectual history approach, we propose to analyze this topic.

Key words: *Mestizaje, ideology of mestizaje, historiography, nation, Perú.*

Tipo 2. *Artículo de reflexión:* Presenta resultados de investigación desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica del autor, acerca de problemas específicos o discusiones historiográficas.

Introducción

No existen las razas, por lo que afirmar que el mestizaje consiste en una mezcla de razas es un error que aún persiste, incluso desde cierta historiografía tradicional. Esa mirada racial o biologicista, está acompañada por la idea del “mestizaje cultural”, un proceso paralelo al primero, y concebido muchas veces como un proceso casi armónico de fusión o intercambio cultural entre dos pueblos. Siguiendo al historiador mexicano Federico Navarrete (2005), podemos afirmar que “El surgimiento del mestizaje no es resultado de un proceso biológico de mezcla entre dos “razas” diferentes, la indígena y la blanca, sino de un proceso de cambio cultural, social e identitario”, a partir del cual aparecen determinadas “ideologías del mestizaje”. Estas ideologías parten desde el siglo XVI, transformándose o reconfigurándose, hasta sus versiones más sofisticadas en el siglo XX.

Los historiadores han tenido un rol importante en la elaboración y legitimación de los discursos sobre el mestizaje. La historiografía prohispanista, romantizó la Conquista y el periodo colonial, presentando al mestizo-criollo como eje de la nación y cultura nacional. La cultura indígena es representada como un sustrato histórico superado o a superarse. La civilización incaica es convertida en un relato fundacional de la nación, y la cultura andina imaginada como un elemento diluido dentro de la cultura peruana. El Perú es proclamado y celebrado como un país mestizo, pero dentro de una matriz discursiva desindigenizadora proveniente del siglo XIX.

Las concepciones sobre el mestizo y el mestizaje han sido diversas y variantes, desde la “ideología de castas” en la Colonia, las “ideologías del blanqueamiento” colonial-republicanas, hasta la idea del mestizo como símbolo de lo nacional (lo “cholo”, por ejemplo) en tiempos contemporáneos. Aunque hoy se celebra la diversidad cultural, lo mestizo ocupa un lugar central en el imaginario social e histórico. Al examinar el tema del mestizaje, se analiza la(s) identidad(es), las ideas de nación, y también el racismo que atraviesa nuestra historia. Los historiadores y otros intelectuales peruanos han participado de este proceso histórico de la construcción discursiva sobre el mestizaje, siendo ellos mismos ejemplos de ubicación identitaria o cultural sobre el mismo.

El “mestizaje estratégico carnal” durante la conquista española

La investigadora argentina Laura Catelli, en su libro *Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización* (2020), llama “mestizaje estratégico carnal” a las uniones sexuales entre españoles, indígenas y africanos durante la Conquista o los primeros años de la colonización, para el establecimiento de relaciones de dominación en distintos niveles. La esclavización sexual de las mujeres indígenas y africanas; el establecimiento de parentescos con la nobleza indígena mediante alianzas matrimoniales; y la implantación del modelo familiar patriarcal y la monogamia por la Iglesia, fueron algunos elementos de este mestizaje estratégico iniciado en el nuevo mundo.

Ya como sujetos legales, ya como bienes codiciados, robados, esclavizados, como mujeres dadas, aceptadas, tomadas, ya como agentes, intérpretes, compañeras, amantes, esposas o madres, las mujeres que aparecen representadas en los textos que analizaremos ocuparon múltiples lugares simbólicos y políticos en la configuración del entramado del poder colonial (Catelli, 2020, p. 92)

Desde las crónicas de época, y determinada historiografía (hispanista, conservadora), este primer momento de uniones sexuales basadas en la violencia colonialista, se presentará como hechos naturales de la guerra, y excesos que no invalidan la acción civilizatoria hispánica y cristiana. Se construye la imagen de lo que ha sido denominado la “Conquista erótica de Indias”², basada en la idea de la entrega voluntaria de las mujeres nativas, a los guerreros vencedores (el soldado hispano), percibidos como superiores. Esta imagen sirvió tempranamente para matizar o disimular las distintas violencias sexuales cometidas por los conquistadores. La historiografía hispanista al referirse al tema ha optado tradicionalmente por lamentar los “excesos” propios de cualquier conquista, o realzar los mandatos reales destinados a censurar o castigar los desmanes o atropellos contra los indios, incluyendo violaciones o raptos de mujeres indígenas. En muchos casos, los historiadores que buscaban destacar la acción civilizatoria de España, han preferido omitir la sistemática violencia sexual vivida en América, durante el proceso de colonización; o han alabado las uniones matrimoniales entre hispanos y nobles indígenas,

² Al respecto el historiador español Esteban Mira Caballos (2020), ha señalado lo siguiente: “Se ha hablado de la conquista erótica de las Indias, es decir, de muchas indígenas que voluntariamente prefirieron unirse al español. En 1948 escribió José Pérez de Barradas que no hizo falta la violencia para mantener relaciones sexuales con las indígenas, pues sus padres o sus hermanos las entregaban voluntariamente. Y efectivamente conocemos no pocos casos de mujeres regaladas por su propio progenitor para congraciarse con los conquistadores, quizás sin ser conscientes de que a medio o largo plazo comprometían su capacidad futura de reproducción. De hecho, era una costumbre bastante difundida entre caciques y curacas ofrecer a sus invitados sus propias hijas o sobrinas. Tanto Moctezuma como Atahualpa acostumbraban a entregar a sus altos dignatarios muchachas de su linaje, probablemente para fidelizarlos con la consanguinidad. Hay casos muy conocidos, como el de doña Marina, la *Malinche*, o como el de doña Inés Huaylas, hermana de Huáscar, que fue regalada a Francisco Pizarro. Cientos de casos más están perfectamente documentados.

Pero quiero insistir que no dejaron de ser nunca excepcionales, siendo lo común la simple y llana violación”. Para ampliar el tema es imprescindible consultar el libro *La conquista erótica de las Indias* de Ricardo Herren (1991).

presentándolas como ejemplos de la “apertura” española al mestizaje, en contraposición al accionar segregador de las colonizaciones anglosajones.

El “mestizaje de sangre” celebrado por el discurso nacionalista criollo en el siglo XIX, prescindió muchas veces, de una mirada de censura a las violencias fundacionales de la Colonia.

El Inca Garcilaso de la Vega, “El primer mestizo”

Los mestizos surgidos de la unión entre ibéricos e indios tuvieron condiciones distintas. Por un lado, hubo mestizos reconocidos legalmente por sus padres españoles; y por otro lado, hubo una mayoría de mestizos en condición de *hijos naturales*, repudiados por sus padres. El destino de los primeros fue asimilarse a la vida y cultura de la familia paterna; mientras los segundos, apenas sobreviven bajo los cuidados de la familia materna. “Los mestizos fueron marginados por la sociedad, muy a pesar de que descendían del grupo dominante. La mayoría de ellos se educaron con sus madres sin que llegaran a ser reconocidos legalmente por sus padres” (Mira Caballos, 2020). La condición de ilegítimo, no estar evangelizado, hablar solamente lengua indígena, y ser culturalmente indios, ubicaba a muchos mestizos dentro de la *República de Indios*; mientras los mestizos aculturados, cristianos y castellanohablantes, se ubicaban en una posición indefinida, pues no eran propiamente indios, ni españoles. Aunque hubo mestizos de posición privilegiada, la mayoría vivió inicialmente entre la marginalidad y el desprecio, en las primeras décadas de la colonización, e incluso después.

El Inca Garcilaso de la Vega, nació en Cusco hacia 1539, y tuvo como madre a la princesa inca Isabel Chimpu Ocllo, y como padre al capitán español Sebastián Garcilaso de la Vega³. Aunque sus padres no se casaron, Garcilaso fue hijo reconocido, y bautizado con el nombre de Gómez Suárez de Figueroa. La tradición lo considera el “Primer mestizo del Perú”, o incluso el

³ El historiador hispanista Riva Agüero, lo describe así: “... tuvo amores en el Cuzco con una joven princesa incaica, la ñusta Isabel Chimpu Ocllo, nieta del antiguo monarca Túpac Yupanqui, una de las tímidas flores indias que solazaron a los fieros castellanos. De estos amores nació, el 12 de abril de 1539, el mestizo Garcilaso de la Vega”. *Obras completas*, tomo II, 1962, p. 9.

primer mestizo racial y cultural de América (Riva Agüero, 1916; Miró Quesada, 1945)⁴; mientras el escritor Mario Vargas Llosa, lo ha denominado “el primer peruano”.

Garcilaso, autor de los *Comentarios reales* de los incas (1609) y la *Historia General del Perú* (1617), es reconocido por elaborar un relato histórico que sirve para construir una identidad mestiza (o sea para construir su propia identidad). “Su posición social y cultural fue determinante para la perspectiva que desarrolló en su obra más compleja y extensa, *Comentarios reales de los incas* e *Historia general del Perú*. Quien haya leído los *Comentarios* recordará la elocuente defensa de la perspectiva histórica del mestizo que el Inca desarrolla allí” (Catelli, 2020, p. 181). En sus textos Garcilaso justifica la colonización, y algunos asumen que su pensamiento termina siendo un pensamiento colonizado. Por ejemplo, asume ideológicamente, lo que se denomina hoy “encuentro de dos mundos”, y construye un relato para justificar este encuentro conflictivo o devastador.

Su condición de mestizo lo ubica en un sector generalmente marginado, despreciado y rebajado en la temprana América colonial; sin embargo, su situación personal fue ventajosa y no tuvo apremios económicos en su vida, lo que le permitió una vida consagrada a las letras. Su obra refleja la búsqueda de la identidad nueva de la América hispánica, la de un continente cada vez más mestizo y cristiano. El conflicto identitario personal, lo resuelve, por lo menos retóricamente, en su famosa expresión de los *Comentarios reales*: “A los hijos de español y de india, o de indio y de española, nos llaman mestizos, por decir que somos mezclados de ambas naciones; fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en Indias, y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me lo llamo yo a boca llena y me honro con él”.

Garcilaso fue incorporado al relato nacional criollo e indigenista. Destacados intelectuales han resaltado su carácter simbólico para la nación peruana.

⁴ El escritor e historiador Luis Alberto Sánchez describe a Garcilaso como el “primer mestizo de personalidad y ascendencia universales que parió América” (1980, p. 353). Sánchez señala que José Vasconcelos, en su *Indología* (1925), coloca a Garcilaso como el primer mestizo. Ver: *Garcilaso Inca de la Vega: Primer Criollo*. Editorial Pachacútec, Lima, 1993; *La literatura en el virreynato. Historia del Perú*, Tomo VI. Perú Colonial. Lima, Editorial Mejía Baca, 1980.

Así, por ejemplo, Luis Alberto Sánchez, llama a Garcilaso “el primer criollo”, mientras Luis E. Valcárcel, destaca la vertiente indianista de Garcilaso⁵. La difusión de la obra de Garcilaso ha sido notable y muy influyente, y su figura se ha constituido como el máximo símbolo del discurso criollo sobre el mestizaje peruano: “... la memoria del gran historiador en cuya personalidad se fundieron amorosamente Incas y Conquistadores, que con soberbio ademán abrió las puertas de nuestra particular literatura y fue el precursor magnífico de nuestra verdadera nacionalidad” (Riva Agüero, 1962, p. 62).

La vindicación del mestizaje, que realiza Garcilaso desde España, contrasta claramente con la censura y denuncia del mestizaje, que realizará el cronista indio Guamán Poma de Ayala, casi simultáneamente, pero desde el Perú.

Guamán Poma de Ayala y el desprecio al mestizo

El término “mestizo” en su origen está asociado a la mezcla de animales, y su uso fue desde un inicio de carácter peyorativo para referirse al “hijo de español habido con india”. El mestizo resultado de la unión entre españoles y negros, recibió la denominación de “mulato” en alusión a la mula, animal resultado del cruce de caballo y burro. La palabra mestizo estuvo asociada desde el principio a la condición de hijo natural o bastardo. Las relaciones extramatrimoniales (amancebamiento, barraganía) generaban un creciente número de hijos ilegítimos, y a su vez una casta considerada despreciable. Aunque algunos hispanos durante la conquista contrajeron matrimonio con mujeres nobles indígenas, y reconocieron legalmente a sus hijos mestizos,

⁵ Richard Parra refiere que: “En *GIAI (Garcilaso inca, visto desde el ángulo indio, 1939)*, Valcárcel esclarece que Garcilaso proviene de una realidad histórica colonial marcada por el caos, la violencia, la guerra, la injusticia, la destrucción de la cultura inca, del ayllu, de la economía colectivista así como de la resistencia indígena (política y militar de los Incas de Vilcabamba) y mestiza”... agrega: “Garcilaso —lo sugiere Valcárcel— no es producto de la armonía ni de una unión libre amorosa libre de contradicciones e incompatibilidades. De tal modo, Garcilaso no es un escritor meramente libresco, ni solo un acucioso investigador, sino una subjetividad históricamente determinada por su experiencia, ante todo, “india”, colonial y exiliada, que no se limita a hablar del pasado, sino que debate con el presente y deja un horizonte para el futuro”. *Garcilaso inca, visto desde el ángulo indio* (2016), Luis E. Valcárcel, Prólogo, p. 17.

estos en conjunto fueron una minoría, frente a los hijos naturales o bastardos que comenzaron a abundar en las colonias. Esta nueva población, cuyo origen está marcado por la mancha social de la ilegitimidad, sin embargo, buscó posicionarse, lográndolo en cierta medida y provocando ciertos recelos.

La legislación prohíbe que los mestizos sean proveídos en muchos cargos y oficios públicos, [por ejemplo] regidores, corregidores de indios. Pero eran tan numerosos los mestizos y tan entrelazados sus intereses y conexiones que a pesar de las prohibiciones legales y del resentimiento social de los blancos contra los mestizos, éstos muy frecuentemente encontraban acceso a los referidos cargos público (Konetzke 1960, citado por Catelli 2020, p. 170).

El cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala (1534-1615), fue el autor del famoso texto *Primer nueva crónica y buen gobierno*, obra culminada hacia 1615. En ella expone una visión indígena del mundo andino y su historia, y describe a la sociedad surgida de la conquista. Guamán Poma dirige su crónica al rey Felipe II, denunciando los abusos cometidos por las autoridades coloniales, así como señalando las alteraciones sociales que afectan al correcto y justo orden que él concibe. Uno de ellos, es la pérdida de pureza de los grupos blancos, indios y negros, debido al mestizaje y el surgimiento de las castas.

Guamán Poma de Ayala insiste en la necesidad de preservar la pureza indígena, ante la amenaza surgida por la proliferación de mestizos, a quienes llama “casta maldita”, compuesta de *borrachos, soberbios, malos cristianos y enemigos de los indígenas* (Rosenthal, 2014). El cronista descendía de la nobleza incaica por vertiente materna, sin embargo, su situación fue marginal, en una época donde los privilegios asociados a las élites indígenas, se perdían, entre otras razones, por el creciente mestizaje, pues suponía el final de determinados parentescos y linajes andinos.

El legado de Guamán Poma es crucial para visibilizar los cambios estructurales en el ejercicio del poder que produjo la colonización. Como el sistema incaico mantenía sus estructuras a partir de la herencia, del parentesco y de la relación de sangre, el nacimiento de hijos mestizos generó una desestabilización

estructural. Posiblemente, Guamán Poma en parte lo vería así porque durante este periodo los hijos mestizos legítimos de los conquistadores tenían derechos a cargos oficiales, encomiendas y propiedades y, como indica Konetzke, los ilegítimos frecuentemente encontraban maneras de acceder a esos cargos y bienes. Guamán Poma defendía, claramente, la pureza de raza y la separación de las castas (Catelli, 2020, pp. 178-179)

El rechazo hacia el mestizo se explica principalmente por el temor de Guamán Poma a que el mestizaje arrincone o extinga paulatinamente a la población indígena. La amenaza mestiza es una sombra sobre el futuro de los indios en el nuevo orden colonial. Guamán Poma apela a la denuncia del desorden social o desestabilización que genera el mestizaje en el reino, además de ser el resultado de uniones forzadas (violación sexual) o relaciones censurables (adulterios, amancebamiento). De ahí el énfasis del cronista indio de buscar la protección de las mujeres indígenas frente a la avidez sexual de los españoles, e incluso los mismos clérigos; además de las uniones con la población negra. El autor contrapone un supuesto control sexual incaico (buenas costumbres) a la “lujuria” del orden colonial, lleno de descontrol y perpetuación del abuso sexual iniciado en la conquista. Sin embargo, Guamán Poma, no solo presenta a la mujer indígena como víctima pasiva, sino también como activa cómplice de este caos social que amenaza con destruir a la nación india: “Las mujeres salen, se ausentan, salen de noche, se hacen bellacas, putas” (p. 880); “Ya no quiere al yndio, cino a españoles y se hazen grandes putas y paren todo mestizos, mala casta en este rreyno” (p. 553)⁶.

El trabajo en minas y haciendas desarraiga a muchos indígenas de sus sitios de origen, y resulta más frecuente la mezcla con otros grupos (españoles, africanos). El cronista indígena recomienda un sistema más segregado que impida estas uniones que amenazan no solo a los indios, sino al mismo imperio español, en la medida que los mestizos aparte de *perezosos*, *sensuales* o

⁶ Guamán Poma de Ayala, escribe también: “Y en ello, las yndias hazen grandes putas y no ay remedio. Y [aci]na no se quieren casar porque ua tras del padre o del español. Y acá no multiplica yndios en este rreyno, cino mestizos y mestizas y no ay remedio”. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Cuarta Ed. John V. Murra and Rolena Adorno, eds. México: Siglo Veintiuno, p. 579.

arrogantes, también serían más proclives a la rebelión. Un argumento importante que presenta Guamán Poma, es además, que los mestizos, a diferencia de los indios, están exonerados de realizar la mita y pagar tributos, lo cual va en desmedro de la corona. El crecimiento de la población mestiza, dejaría paulatinamente al reino sin la mano de obra y el impuesto más importante que beneficia al monarca y su imperio.

A juicio de Poma, el poder corrosivo, social y legal del mestizaje sobre la cultura indígena es crucial y abrumador. La imagen del mestizo toca un punto débil en todos los niveles físicos y morales de la conciencia de Poma. En lo más profundo, mestizaje significa que las mujeres indígenas darán a luz hijos cuyos seres físicos no perpetúan el ser material de los hombres de su misma etnicidad (folio 1105). Los hombres serán entonces condenados a la esterilidad. Poma cuenta muchos casos en que un hombre ha regresado de la mita (tributo de trabajo forzoso) para encontrar su casa llena de niños mestizos... La amenaza a la continuación personal, a la diferenciación misma, el miedo a la extinción racial, es más de lo que Huamán Poma y sus congéneres indios pueden soportar (*folio 981*). (Castro-Klaren, 1981, p. 60).

La misma autora refiere, la posibilidad de un trauma familiar, donde la madre de Guamán Poma habría sido abusada sexualmente o consentido una relación con un español, dando origen al medio hermano (Martín de Ayala) del cronista indio; hombre mestizo a quien prodigó notable afecto, pero que expresaba el desorden denunciado por el autor, y que llegó a afectar a su misma familia. Guamán Poma, además, realiza una confesión personal a los lectores de su obra: “mira cristiano, a mi todo se me ha hecho, hasta quererme quitar mi mujer un fraile mercedario... pretenden que fueran los indios bobos, asnos, para acabar de quitarle cuanto tiene, hacienda, mujer, hija” (folio 916) (citado por Castro-Klaren, 1981, p. 60). Estas experiencias personales, sin duda, influyeron en la postura de Guamán Poma sobre el mal que provocaba, a su criterio, el mestizaje en la sociedad colonial.

En conclusión, Guamán Poma apuesta estratégicamente por la pureza de raza y la separación de castas, ello por diversos motivos, tales como la preservación de lo indígena tanto biológica como culturalmente. Compara un

idealizado orden moral y social incaico, a la degradación moral traída por el creciente mestizaje colonial, resultado de la lujuria y costumbres aborrecibles de los malos cristianos. Por otro lado, el control sobre la reproducción femenina indígena es central para Guamán Poma, y exhorta a alejar a las mujeres de los hombres blancos, y protegerlas de uniones aberrantes. Denuncia los ultrajes sexuales hispanos, pero también la disposición de las mujeres indias de entregarse a los españoles y africanos. Finalmente, Guamán Poma observa con alarma como los mestizos, a pesar de su ilegitimidad y bastardía accedían a encomiendas, propiedades y cargos oficiales, reduciendo las posibilidades de las élites indígenas en la sociedad colonial. Para el cronista indio, estamos frente a un “mundo al revés”.

Nacionalismo criollo, racismo científico y mestizaje blanqueador

La posición del mestizo en la sociedad colonial fue indefinida, aunque despreciado por su común condición de ilegitimidad (hijo natural o bastardo), muchos de ellos lograron ascender socialmente y conformar junto a criollos e indios nobles, un sector bien posicionado. Considerable número de mestizos podían estar adscritos a pueblos de indios, y ser considerados como tales, mientras otros estaban totalmente asimilados a la cultura española y podían ser percibidos como criollos. Una serie de marcadores podían hacer que mestizos sean considerados como población criolla-blanca: ocupación, educación, vivienda, vestimenta, lugar de origen, además de idioma y religión.

Aunque se suele pensar a la sociedad colonial como un espacio de grupos y organización basado en castas (segregaciones basadas en orígenes étnicos o raciales), tal cosa existió solo parcialmente. Espacios como las haciendas, minas y ciudades fueron lugares de mezcla e intercambio permanente; lo que estructuró a la sociedad colonial fue la jerarquización basada en múltiples criterios como el religioso, la legitimidad, apariencia, ocupación-ingresos e idioma-cultura. De esta manera, los mestizos podían movilizarse constantemente, e ir adquiriendo cuotas de poder en el virreinato peruano.

Durante las grandes rebeliones indígenas del siglo XVIII, los mestizos tuvieron importante participación, tanto dentro de los grupos rebeldes como

en los ejércitos realistas. Acompañaron al cacique José Gabriel Condorcanqui (Túpac Amaru II) en el gran levantamiento de la sierra sur, y posteriormente encabezaron movimientos rebeldes en Huánuco (1813) y Cusco (1814). Importantes caudillos-presidentes o “militares constitucionalistas”, como Agustín Gamarra y Andrés de Santa Cruz, fueron mestizos paradigmáticos en los inicios de la República.

El historiador Jesús Cosamalón (2017), señala que la percepción de Lima como una ciudad mestiza fue una constante a lo largo del siglo XIX, y pone como ejemplo la observación del viajero suizo Jacobo von Tschudi, quien hacia finales de la década de 1830, indica que en la ciudad de Lima se puede ver “desde la criolla totalmente blanca, hija de padres europeos, hasta el negro congolés de color ébano, (todos) están representados en un espacio limitado. Todos los tonos de piel, modificados también con el color bronceado de los indios” (citado por Cosamalón, 2017, p. 100). Los viajeros del periodo decimonónico, percibían a la ciudad de Lima como una *Babel* o *Babel de castas*.

El honor en la época colonial aparece firmemente vinculado con la ausencia de sangre africana (la “limpieza de sangre”) y relacionado con el linaje y la profesión decente. Una vez que el sistema republicano logró instalarse, las nuevas fuentes de honor fueron las constituciones, las virtudes cívicas y el trabajo; pero todos estos elementos reforzaron su asociación con la piel blanca... El mestizaje rechazado por la élite se identificaba cada vez más con la “gente de medio pelo”, que era “inclasificable”, de costumbres indisciplinadas y prácticamente incapaces de convertirse en el modelo de ciudadano que la modernidad requería (Cosamalón, 2017, p. 109).

Durante las luchas por la independencia había surgido un nacionalismo criollo, exaltador del imperio incaico, el cual se empleaba para otorgar legitimidad histórica a la causa emancipadora. El criollo, aunque descendiente español, reivindica la tradición histórica incaica, rechazando todos los abusos del imperio hispánico, y afirmando retóricamente el derecho de los americanos al autogobierno. Aunque solo discursivamente, los liberales criollos declaraban la inclusión del indio como ciudadano con derechos plenos, y se tomaron medidas iniciales como la supresión del tributo indígena, bajo el

protectorado del general Don José de San Martín en 1821. Esto cambiará rápidamente hacia una realidad de clara exclusión política-económica y marginación socio-cultural, en el marco de un Estado criollo republicano (una *República sin ciudadanos*, al decir del historiador Alberto Flores Galindo).

El proyecto republicano liberal criollo concebido desde Lima, verá al indio como un ciudadano incompleto, el cual debe ser redimido a través de la educación, principalmente. La tutela del hombre blanco sobre el indígena, se afianza de diversos modos durante los inicios de la República: supresión de los cacicazgos, restitución del tributo indígena, surgimiento del gamonalismo y extensión del yanaconaje. El proyecto liberal de los criollos, buscará la modernización del país, lo cual implicaba instruir al indio y *desindigenizarlo* gradualmente. Los sectores indígenas y afroperuanos eran concebidos como elementos de retraso, tanto en lo económico, como en lo socio-cultural. La promesa de inclusión del régimen republicano, fue en realidad un conjunto de exclusiones que perpetuaban males coloniales, pero también introducía nuevos malestares, como el feudalismo andino (gamonalismo), así como nuevas cargas tributarias. Se inauguraba un *colonialismo hacia adentro*.

Se impone una ideología del blanqueamiento, asociada a lo moderno, europeizante o un estatus superior. Había que convertir un país mayoritariamente indígena, en una nación mestiza-criolla. Lo indio era rechazado, en tanto elemento de atraso por su condición de inferioridad o primitivismo. Intelectuales criollos, como el historiador Sebastián Lorente, expresaran este sentir, trasluciendo la influencia del racismo científico europeo. Aunque Lorente distingue entre razas opresoras y razas oprimidas, su postura será principalmente de compasión frente al indio. Considera al indio como la negación de valores modernos, principalmente el progreso: “Con la opresión secular llega a deteriorarse el cuerpo junto con las dotes del espíritu: la fisonomía de ciertos indígenas ofrece el aire de las **razas decrepitas**, hay ausencia total de lozanía, falta de frescura, que anima las razas llenas de juventud y de porvenir” (Lorente, *Historia de la civilización peruana*, 1879).

Como explica el historiador Alberto Flores Galindo (1987), los indios son convertidos en el depósito de todos los valores negativos, la imagen invertida del blanco. Lorente, en su texto *Pensamientos sobre el Perú* (1855) presenta un discurso abiertamente racista o estigmatizador frente a los indios:

“Yacen en la ignorancia, son cobardes, indolentes, incapaces de reconocer los beneficios, sin entrañas, holgazanes, rateros, sin respeto por la verdad, y sin ningún sentimiento elevado, vegetan en la miseria y en las preocupaciones, viven en la embriaguez y duermen en la lascivia”.

Sin embargo, el Estado y élite criolla no puede deshacerse de una población mayoritariamente indígena, y no intentara aplicar medidas de exterminio como lo hicieran otros países del continente. La solución que se concibió fue propiciar la inmigración europea, a mediados del siglo XIX. Este *mestizaje blanqueador* era admirado, mientras el otro mestizaje (*mestizaje ennegrecedor*) era despreciado. El rechazo hacia las castas, además, ahora hallaba justificación en los argumentos del racismo científico.

Si el problema era la naturaleza inferior de la raza indígena, la solución que apareció en el panorama intelectual y político de la época fue la eugenesia. Para el presidente Ramón Castilla, por ejemplo, la solución al problema nacional era fomentar la inmigración de “hombres robustos, laboriosos, morales, de noble raza blanca que cruzándose con la nuestra la mejore”. Pero los proyectos para traer europeos al Perú fueron un fracaso, y llegaron muy pocas personas provenientes de la vieja Europa (Rojas y Zapata, 2013, p. 64).

La migración austro-alemana al Perú, fomentada por los gobiernos de Ramón Castilla (1845-1851) y José Rufino Echenique (1851-1854). Fue muy reducida, a diferencia de la gran migración china, producida durante gran parte del boom o auge guanero. A la presencia de cholos, mulatos y zambos, se agregaban entonces los chinos o *coolies*, quienes casi en su totalidad eran varones, y paulatinamente se unirán a las mujeres locales, generando un nuevo mestizaje, percibido por las élites como empobrecedor, y que nos alejaba de la modernidad occidental.

En 1897 el escritor Clemente Palma (1872-1946), presentó su tesis para graduarse como bachiller en letras por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. La tesis se tituló *El porvenir de las razas en el Perú*; donde sostiene que las sociedades están formadas por razas, y estas se organizan jerárquicamente. Afirma que, en el cruce racial, la raza superior tiende a prevalecer sobre la inferior, y la depura: “Así como los cruzamientos acertados en las

especies de animales dan por resultado especies, si no nuevas, por lo menos especies mejoradas” (citado por Rojas y Zapata, 2013, p. 65).

El racismo radical de Palma, se sostiene en las tesis del racialismo francés de Gustave Le Bon y Alfred Fouillée, pero presenta una diferencia importante, ya que mientras en Europa se ve con horror el cruce o mestizaje (racismo científico, representado principalmente por Arthur de Gobineau), pues se debe preservar la pureza racial; desde América, Palma argumenta que el mestizaje blanqueador es la única opción para el progreso del país. Mientras no se concrete esa unión revitalizadora de la raza en el Perú, los llamados a gobernar deben ser los criollos, quienes presentan menos defectos, a diferencia de indios, chinos y negros (Portocarrero, 2007).

Es la raza alemana en mi opinión, la que más beneficios hará en nuestra raza desequilibrada (...) el gobierno verdaderamente paternal, celoso para nuestra patria, será aquel que favorezca con toda amplitud la inmigración de esta raza viril, aquél que solicite la inmigración de algunos militares alemanes, que pague a precio de oro esos gérmenes preciosos que han de constituir la futura grandeza de nuestra patria (...) lo cierto es que los pueblos son razadas de animales y que sus instintos y tendencias no se modifican con leyes y con educación sino con cruzamientos acertados (Palma 1897, citado por Portocarrero 2007, pp. 358-359).

Clemente Palma apuesta por una solución eugenésica frente al “problema racial”. El autor criollo expresa el malestar de un sector social que ve en los indios una raza decrepita o degenerada. Ante la imposibilidad de un exterminio masivo o genocidio de las mayorías indígenas, el camino o porvenir es el propuesto por Palma en su tesis, la cual gozó de estatus científico en su época. En todo caso, el racismo científico vitaliza al colonialismo, como sostiene el sociólogo Gonzalo Portocarrero (2007). El *colonialismo hacia adentro*, tuvo como fundamento al racismo, y el mestizo se ubica entre el malestar (mestizaje ennegrecedor) y la solución (mestizaje blanqueador).

Durante el siglo XIX se vivió el tránsito de la Colonia hacia la República, conservándose algunas concepciones y modificándose otras. Por ejemplo, la noción de “indio”, el cual durante el Virreinato fue sobre todo un estatus

legal, que determinaba derechos especiales y obligaciones específicas (*indio tributario*); el criterio biológico-racial adquiere centralidad durante el siglo XIX, cuando la idea de raza (como la conocemos hoy) se establece en el contexto de la difusión del racismo científico. El historiador Jesús Cosamalón, explica que, en la Colonia, el término *raza* aparece esporádicamente en documentos parroquiales, juicios, padrones, etc., pero se refiere al linaje de las personas, y no al color de piel o características de un grupo dado (Cosamalón, 2017, p. 19).

El mismo autor explica que en la sociedad colonial, el factor racial (se empleaba el término *calidad*), hasta mediados del siglo XVIII, fue concebido como un estatus legal, antes que biológico, pero que igualmente establecía fuertes jerarquías; mientras en la sociedad republicana “ese factor legalmente desapareció, pero se reconstituyó, basado esta vez en su relación con la ciencia (racismo científico), el honor (ilegitimidad, matrimonio y trabajo), la riqueza (propiedad, modo de vida) o la cultura (costumbres incivilizadas)” (Cosamalón, 2017, p. 37). Un criterio más para concebir las fronteras raciales fue el geográfico, pues el indio fue asociado con ser habitante de la sierra o los Andes. Mientras en la Colonia, el indio estaba desvinculado a una región específica, a fines del siglo XVIII, el indio es convertido en *serrano*.⁷

El nacionalismo criollo por su parte promueve una idea del Perú, basada en la conjunción de un pasado imperial incaico, ya superado, y un elemento hispánico-europeo que brinda dos elementos centrales para la nación moderna: el catolicismo y la lengua castellana. El mestizaje cultural es celebrado, a condición de concebir el legado indígena como algo preveniente de una suerte de prehistoria. Se exalta la grandeza del imperio Inca (Tahuantinsuyo), pero se desprecia al indígena del presente, quien representa a una *raza degenerada*, solo redimible mediante el intercambio genético con la población blanca-europea, o mediante la educación, elemento clave para ser incorporado a la civilización occidental, la única válida.

⁷ La historiadora Cecilia Méndez, explica que durante la Colonia los indios se hallaban en todas partes, costa, sierra y montañas (selva). Sin embargo, a finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX, el término indio se asocia a sierra, adquiriendo además una connotación claramente despectiva (costa asociado a lo moderno, y sierra asociado a pobreza o atraso). *De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI)*. *Histórica*, 35(1), 53-102 (2011).

El historiador Manuel Burga (2005), describe la *versión criolla nacional* (imágenes históricas sobre el país), señalando que esta proviene desde la *Sociedad Amantes del País* a fines del siglo XVIII (autores de la famosa publicación, el *Mercurio Peruano*), hasta intelectuales del siglo XX, como Riva Agüero, Raúl Porras Barrenechea, Luis Alberto Sánchez, Jorge Basadre, entre otros. Son autores que se diferencian por su origen, formación historiográfica e ideas políticas, pero que compartirían algunos elementos comunes: a) Crítica al sistema colonial hispano, b) Elogio a la historia indígena, c) Promoción de un Perú mestizo, d) Énfasis en la inevitabilidad absoluta de la aplicación de la cultura, ciencia y tecnología occidentales en el Perú (Burga, 2005, pág. 64). Esta versión criolla de la nación peruana tendrá como base la “ideología del mestizaje”.

Ideología del mestizaje y discurso peruanista

A finales del siglo XIX, tras la derrota de la guerra del Pacífico (1879-1883) se pone en cuestión la idea de nación que las élites criollas habían elaborado. El intelectual y crítico radical, Manuel González Prada (1844-1918), inspirado en los escritos del político indigenista Juan Bustamante, afirma que el verdadero Perú no se encuentra en la diminuta franja costera, sino detrás de las montañas, en los Andes⁸. Si la población en el Perú era mayoritariamente indígena, era natural concebir la nación peruana como indígena y no criollo-mestiza como se proponía desde el discurso oficial. La versión indigenista de la nación peruana se elabora en esos años, y se contrapone al discurso criollo conservador, principalmente limeño, que concibe a la nación como mestiza-criolla.

Iniciado el siglo XX, el discurso predominante en la capital, será el de la *generación del Novecientos*, conformado por prestigiosos intelectuales o escritores como José de la Riva Agüero, Víctor Andrés Belaúnde, José Gál-

⁸ “No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la franja de la tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera”. Manuel González Prada, *Discurso del Politeama* (1888).

vez y los hermanos Francisco y Ventura García Calderón, quienes junto a la *generación de la Reforma* o *generación del Centenario*, integrada por Porras Barrenechea, Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui, Jorge Guillermo Leguía, Luis Alberto Sánchez, enarbolan un discurso criollo nacionalista, que busca consolidar una idea de peruanidad, apagando odios y diferencias, cerrando fronteras y creando o defendiendo un Perú mestizo y cristiano (Maceira, 1977).

Estos intelectuales, considerados entre los más importantes del siglo XX en el Perú, elaborarán y difundirán la llamada “ideología del mestizaje”, aunque desde posiciones políticas distintas. Esta ideología se caracterizará por concebir una nación homogénea racial y culturalmente, a la cual nos ha llevado nuestro devenir histórico, caracterizado por el encuentro y la complementariedad de lo español-europeo y lo indígena-andino. Se trata de una ideología grupal (criolla) convertida en una ideología nacional (oficial), donde el mestizaje debía tener siempre una sola dirección, el conducir a blanquear a los indios, pero nunca indianizar a los blancos, como señala Federico Navarrete, para el caso mexicano (2005). La occidentalización de toda la población es el horizonte, integrarlos a la verdadera civilización (cristiana, castellanohablante), completar lo que los españoles iniciaron en el siglo XVI.

Destacado promotor de la ideología del mestizaje, fue el historiador e intelectual limeño José de la Riva Agüero (1885-1944), quien propugna la idea de “integración”, proveniente del discurso hispanoamericanista. Pero una integración al mundo criollo, donde lo indio o indígena es un elemento a diluirse o superarse. Los valores criollos y occidentales representan lo peruano-moderno; y lo indígena debe asimilarse a esta cultura dominante (política y económicamente). Riva Agüero, no llega al discurso genocida de “el mejor indio, es el indio muerto”, pero sí considera la cultura indígena como un elemento de atraso, solo admirable en tanto elemento museístico o civilización primigenia. La diversidad étnica, es considerada un obstáculo para la unidad u homogeneización cultural dominado por lo criollo (mestizo, blanco, católico, castellano, occidental). El discurso de Riva Agüero se enmarca en el discurso transnacional hispanoamericanista (difundido especialmente entre 1898 y 1930), el cual, en su vertiente liberal o conservadora, apela siempre a

la idea de una continuidad cultural entre España y América, con la preeminencia de la primera, en tanto “madre patria”.

La historia incaica tiene mucho de exótica y extraña para nosotros: no la sentimos con el afecto íntimo con que apreciamos la Colonia; para los descendientes de español carece del atractivo de lo castizo, de lo que se refiere a la propia raza; y los descendientes de indios tampoco la aprecian mucho, porque han olvidado sus orígenes y en su conciencia étnica hubo con la conquista una verdadera y completa solución de continuidad... No hay que engañarse: allí palpita secreta y pérfidamente una hostilidad recelosa y siniestra. **El indio es rencoroso; aborrece al blanco y al mestizo con toda su alma;** procura engañarles y perderles; si no les declara la guerra franca es por cobardía. En él, como en todos los esclavos, fermentan odios mortales e inextinguibles (Riva Agüero [1905] 1962, pp. 189-190, énfasis añadido).

Aunque Riva Agüero exalta el valor de la civilización incaica, no deja de considerarla una civilización derrotada y sin continuidad. La cultura indígena tiene valor pasado, pero no presente. El indio tiene espíritu de esclavo, y guarda un potencial elemento destructor. La ideología del mestizaje, hoy parece solo una ideología conservadora; sin embargo, para los criollos privilegiados, de hace más de un siglo, resultaba una ideología progresista, que tenía la virtud de rechazar las pasadas tesis racistas (racismo científico), todavía en boga a inicios del siglo xx.

Otro destacado historiador hispanista y difusor de la ideología del mestizaje fue Raúl Porras Barrenechea (1897-1960), quien influido por Riva-Agüero y Víctor Andrés Belaúnde, defendió el carácter mestizo de la nación peruana. Consideraba al conquistador Francisco Pizarro, el padre del mestizaje peruano y fundador de la nación peruana moderna. Este autor “Se preocupa por descubrir el origen del nombre del Perú y su vocación por el mestizaje queda demostrada por su brillante aproximación a la vida y la obra del Inca Garcilaso de la Vega, nuestro primer historiador” (Juan Luis Orrego, 2009). Porras Barrenechea fue un destacado peruanista, que intentó conciliar ideas

provenientes del hispanismo y su valoración del mundo prehispánico⁹. Su apuesta por la ideología del mestizaje, estuvo a tono con su opción conservadora en el plano social, aunque fue progresista en aspectos políticos.

Quizás el mayor exponente de la ideología del mestizaje fue el intelectual Víctor Andrés Belaúnde (1883-1966), quien elabora y defiende el concepto de la *peruanidad*, concebido como la unión indestructible o “la síntesis viviente” de dos grandes tradiciones culturales: la hispánica y la indígena, resultado de la cual emerge una indiscutible nación mestiza y cristiana¹⁰. De esta manera, descarta las tesis indigenistas y su concepción de la nación peruana, así como visiones extranjeras o “imperialistas” como las provenientes del marxismo. Víctor Andrés Belaúnde, en su libro titulado *Peruanidad* (1943) declara que “La peruanidad es una síntesis comenzada pero no concluida. El destino del Perú es continuar realizando esa síntesis. Ello da un sentido primaveral a nuestra historia”.

En época más reciente, ha destacado la obra del historiador José Antonio Del Busto (1932-2006), quien define al Perú como un país esencialmente mestizo, fruto de la unión o mezcla entre lo indígena y lo foráneo (europeo, africano y asiático). Para el historiador, la nación peruana surge en el siglo XVI, al fusionarse la Cultura Andina y la Cultura Occidental. Señala la existencia de razas y declara que: “Las razas humanas más difundidas son cinco y todas ellas han tenido presencia en el Perú. Así tenemos que las razas blanca, negra, amarilla, cobriza y aceitunada, que se identifican con Europa, África, Asia, América y Oceanía, respectivamente” (Del Busto, 2004). La raza cobri-

⁹ El investigador Edmundo Bendezú, refiere un interesante testimonio: “En San Marcos durante la primera mitad de este siglo, los campos de investigación histórica estaban polarizados entre hispanistas e indigenistas. Cuando ingresamos a San Marcos en 1955 las dos grandes figuras del indigenismo eran Luis Valcárcel y José María Arguedas; y, el que había sido la gran figura del hispanismo después de Riva Agüero, Raúl Porras Barrenechea ya estaba desplazándose hacia un terreno intermedio de equilibrio entre las dos posiciones, en un intento de conciliar la dicotomía, pero sin renunciar a las ideas fundamentales”. *Literatura, historia e ideología en la biografía de Francisco Pizarro*, 1992.

¹⁰ En su recorrido por la historia del Perú, Víctor Andrés Belaúnde aborda la Conquista española y la fusión de razas, señalando que: “Los aspectos vital y espiritual de la Conquista se contraponen desde el punto de vista de la justicia económica y desde el punto de vista de la moralidad sexual; y sin embargo, coinciden en su resultado de incorporación y fusión. El impulso vital determina el mestizaje, el sentido espiritual de la Conquista y representa la efectiva aproximación espiritual de las razas y la asimilación de los aborígenes a la civilización cristiana”. *Peruanidad*. Lima: Fondo del libro del Banco Industrial del Perú, p. 56.

za y la raza blanca o europea, serían los componentes mayores del mestizaje biológico peruano, las otras razas resultan elementos menores o complementarios. El hombre mestizo constituye así el prototipo y arquetipo racial del país.

Al igual que otros historiadores prohispanistas (José de la Riva Agüero y Raúl Porras Barrenechea), Del Busto ubica el nacimiento de la nación peruana en el periodo de la conquista española, encabezada por Francisco Pizarro en el siglo XVI, considerado padre o iniciador del mestizaje peruano. Para el historiador limeño, la *patria* en tanto territorio o lugar de origen, tiene un origen lejano (15,000 a.c. o más), pero la nación es un hecho histórico moderno, donde el mestizaje indígena-hispano definirá la peruanidad. Recurre como otros autores a la figura del Inca Garcilaso de la Vega, para señalarlo como el símbolo del mestizaje racial y cultural.¹¹

José Antonio del Busto elabora un relato histórico casi armónico de fusión cultural a partir del siglo XVI, desde una mirada teleológica o lineal, donde las estructuras de poder o los conflictos no interrumpen un proceso inevitable de fusión racial-cultural. Se iguala el poder e influencia de la cultura del dominador y el dominado, en la configuración de la nueva cultura, la peruana. El mestizaje aparece casi como un proceso horizontal de intercambio ininterrumpido y armónico entre la masa indígena sojuzgada, y una población blanca, cuya cultura se superpone antes que fusionarse. La *mestizofilia* será la base del discurso peruanista del notable historiador.

¹¹ Escribe José Antonio del Busto: “El Perú como Nación surge en el siglo XVI con los primeros mestizos especialmente con el Inca Garcilaso que fue el que cantó este proceso. Garcilaso se sintió español en el Perú, indio en España y, finalmente, un mestizo peruano en el ámbito universal. Por eso, cuando escribe el último libro de sus Comentarios Reales, cincela jubiloso la inmortal dedicatoria: *A los Yndios, Mestizos y Criollos de los Reynos y Provincias del Grande y Riquissimo Ymperio del Perú, el Ynca Garcilaso de la Vega, su hermano, compatriota y paysano, salud y felicidad*. En estas líneas, acaso por primera vez, aparece a idea de Nación peruana”. Busto Duthurburu, J. (1996). *El Perú esencial* (a propósito de la enseñanza de la historia del Perú). *Educación*, 5(10), 227-229. Recuperado de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/educacion/article/view/5117>

El mestizaje desde el indigenismo peruano

Desde la ideología indigenista más radical, el mestizaje fue visto como una forma de aculturamiento, que hacía peligrar la continuidad de lo indígena puro. El rechazo al hombre blanco y su cultura opresora, se extiende al mestizo, percibido como parte de la nación blanca. La reivindicación de los ancestros, la cultura milenaria y la condición de herederos de la tradición cultural incaica, se opone a la usurpación europea, expoliadora e inmoral, que aun después de la Independencia se mantiene bajo otras formas, a manos de criollos y mestizos. El historiador y antropólogo Luis E. Valcárcel (1891-1987), autor del libro *Tempestad en los Andes* (1927), denuncia el sistema de explotación contra el indio, perpetuado por el gamonal o hacendado serrano, el mestizo, la Iglesia, el Estado y el Ejército. En esta etapa de discurso radical, Valcárcel presenta un antihispanismo marcado, llegando a afirmar que templos e iglesias coloniales deberían ser destruidos por representar el Anti-Perú (frase que luego borraría de su libro). Valcárcel reclama la “soberanía cultural” indígena y rechaza la integración a la cultura occidental impuesta desde la conquista. Sostiene, además, que es la cultura occidental la que debe incorporar elementos de la gran tradición cultural andina.

No son indios todos los étnicamente tales; y pueden llamarse con ese nombre muchos en cuya sangre no se ha mezclado una gota de la que circuló por *venas* de Manko. El “indianismo” ha pasado ya del plano puramente racial, biológico, para adquirir todo su valor en el mundo psíquico. El influjo de lo indio es tan poderoso en el Perú que de él no se libran cuatro quintos de la población total... Fuerte unidad y vitalidad de estilo tiene el Perú indio; sus usos y costumbres inmemoriales apenas si han cambiado. El europeo solo destruyó la armazón política, todo lo transferible de la civilización incaica, pero no ha podido arrancar a los peruvianos su “alma de cultura”, la raíz biológica de su existencia como pueblo (Valcárcel, 1929, pp. 100-101).

El pensamiento de Valcárcel respecto al mestizo fue matizándose con el tiempo, así como su visión de la civilización occidental como putrefacta y agotada. Su retórica incaísta, cusqueñista y antilimeña, tuvo mucho impacto

en las primeras décadas del siglo XX e incluso después. Severo crítico del gran intelectual indigenista, ha sido en tiempos recientes Mario Vargas Llosa, quien rechaza lo que considera los axiomas del indigenismo de Valcárcel: la superioridad de la raza (sangre y cultura) inca sobre la europea; la superioridad de la sierra masculina, sobre la costa femenina; y la superioridad del Cusco autóctono sobre la Lima, desnacionalizada y frívola (Vargas Llosa, 1996, pp. 83-84)¹². Cabe destacar que Valcárcel transita de este indigenismo radical y excluyente respecto a los mestizos, a una visión más integradora. La tempestad en los Andes que anunciaba Valcárcel (gran revolución indígena que amenaza con tomar los centros de poder), finalmente se produjo, a través de las grandes migraciones internas del campo hacia la ciudad, transformando para siempre el perfil social y demográfico de la capital y de todo el país.

Otro destacado intelectual indigenista fue el cusqueño Uriel García (1894-1965), quien publica el libro *El Nuevo Indio* (1929), donde aborda el tema del indio y el mestizaje desde diferentes dimensiones, para discutir el tema de la identidad del peruano contemporáneo, pero desde una visión de la sierra cusqueña. Acuña el término “neoindio” en tres artículos que publicó previamente en el *Boletín Titikaka*, y que forma parte de una teoría general del mestizaje llamada “el neoindianismo” (Zevallos, 2002).

García proporcionó una visión totalizadora que abarcaba la historia (“ciclo neoindio”), el hombre y la cultura (“neoindio”) y el espacio (“neoande”). Según García el “ciclo neoindio” se había iniciado con la conquista, inmediatamente después de la llegada de los españoles. En ese ciclo se llevó a cabo un proceso de mestizaje cultural en el cual ni lo indio ni lo hispánico por separado eran “ejemplares”. Lo valioso de ese proceso había sido más bien la convergencia de ambos elementos que dio como resultado la cultura superior de los “nuevos indios”. La noción que tiene José Uriel García sobre el mestizaje cultural no

¹² Mario Vargas Llosa, describe la postura de Valcárcel, en un polémico ensayo, del siguiente modo: “Los peores ataques del libro tienen como blanco al mestizaje y al mestizo, “híbrido” que “no hereda las virtudes ancestrales sino los vicios y las taras”. “el mestizaje de las culturas no produce sino deformidades”, según él. En contraste con la virgiliana limpieza de los *ayllus* indios, los pueblos mestizos aparecen desmoronándose por el abandono en que los tienen sus habitantes, masa abúlica y borracha que degenera en el parasitismo...”. *La utopía arcaica. Arqueadas y las ficciones del indigenismo* (1996), p. 83.

sólo contempla la aparición de un nuevo sujeto mestizo —el “nuevo indio”— sino también la constante transformación de la población indígena. Según este autor, el cambio de la población indígena era lo único que aseguraba su existencia (Zevallos, 2002, p. 65)¹³.

En el “ciclo neoindio”, Uriel García señala como mestizos paradigmáticos a personajes diversos de nuestra historia: Garcilaso de la Vega, Juan Espinoza Medrano “el Lunarejo”, Túpac Amaru II y el general Andrés Santa Cruz, quienes serían los nuevos indios, conservadores de la tradición, más allá de la pureza de sangre. El mundo andino y su paisaje se habían expandido y enriquecido con la presencia hispánica, surge un alma mestiza que otorga mayor energía creadora. El argumento del intelectual cusqueño es que la cultura mestiza pertenece íntegramente a la mayoría de la población andina: los indios y los mestizos (Zevallos, 2002, p. 66).

El “neoindianismo” se convirtió en un pensamiento moderno y legitimador del nuevo sujeto social. El mestizo tenía una cultura superior que unía los aportes de dos mundos secularmente divididos; tenía un ámbito propio donde se desarrolló una cultura en relación dialéctica con el espacio; tenía una historia de cinco siglos, “el ciclo neoindio”, en la que nacieron y actuaron personajes ejemplares; y tenía una misión: consolidar su propia cultura, no sólo como propuesta de una cultura nacional sino como alternativa de una cultura continental. (Zevallos, 2002, p. 66).

Los planteamientos de José Uriel García eran parte de una reflexión conjunta sobre el mestizaje en el continente. Magda Portal, empleando términos acuñados por José Vasconcelos en *La raza cósmica* (1920), coincide desde México con los planteamientos de García, como explica Ulises Zevallos. “Refiriéndose a un espacio continental más amplio, destacaba la existencia de una “nueva raza americana” producto del mestizaje. Sin embargo, a diferen-

¹³ Escribe Uriel García: “... nuestros pueblos indígenas son transiciones del hombre antiguo al hombre nuevo, igual que las colectividades mestizas (...) el indio es culturalmente un alma en vías de amestizamiento; sólo merced a ello perdura y se afirma” Boletín Titikaka, n°16, p. 4, citado por Zevallos)

cia del teórico del neindianismo que le daba la misma importancia a la cultura indígena que a la hispánica, Portal priorizó la “sangre india” (Zevallos, 2002, p. 66).

Mario Vargas Llosa, en su libro *La utopía arcaica. Arguedas y las ficciones del indigenismo* (1996), contrapone a Luis E. Valcárcel y Uriel García, mientras al primero lo caracteriza como pasadista utópico y racista, al primero lo rescata como andinista superador de las tesis antiespañolas o antieuropeas. García no idealiza el incario, y reconoce que el arte indio fue tan original en la Colonia como en tiempos del Tahuantinsuyo. Para Vargas Llosa, el valor de las ideas del autor cusqueño radica en que piensa la indianidad más allá de la pigmentación cobriza. El nuevo indio es dinámico y capaz de seguir asimilando lo ajeno, haciéndolo propio. Se trata del mestizo andino, para Uriel García el indio no es un grupo étnico, sino una entidad moral. El *Nuevo Indio* (1929), es considerado por el novelista limeño, el más sugestivo de los ensayos que produjo el movimiento indigenista.

Finalmente, es importante recordar las ideas que propone el destacado escritor indigenista y antropólogo José María Arguedas (1911-1969), quien, a juzgar de Mario Vargas Llosa, a veces toma un sesgo próximo al indigenismo histórico y racista de Luis E. Valcárcel, y a veces se identifica con las posturas integradoras y pluralistas de Uriel García. Arguedas es crítico de la generación hispanista de Riva Agüero y Víctor Andrés Belaúnde, quienes reivindicaban el pasado imperial incaico y al mestizo aristocrático (como Garcilaso de la Vega), pero ignoran o desprecian al indio del presente (Vargas Llosa, 1996, p. 98).

Arguedas proclama no ser un *aculturado*, en el sentido de abandonar su cultura original y sustituirla por una diferente o ajena. El autor indigenista rescata tanto el legado originario, como el legado indígena colonial, ambos los reconoce como auténticos y no excluyentes entre sí.

... el caudal de las dos naciones se podía y debía unir. Y el camino no tenía porqué ser, ni era posible que fuera únicamente el que se exigía con imperio de vencedores expoliadores, o sea: que la nación vencida renuncie a su alma, aunque no sea sino en su apariencia, formalmente, y tome la de los vencedores, es decir que se aculture. Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgu-

llosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua (Palabras de Arguedas en acto de entrega del premio Inca Garcilaso de la Vega de 1968, citado por Rivera 2002, p. 89).

Arguedas rechaza la idea de que las nuevas transformaciones sociales y tecnológicas, deban condenar a las comunidades indígenas a la extinción por la desaparición de sus rasgos culturales. Él propone que estos cambios, en realidad, podrían ayudar a vitalizar la cultura andina, por ejemplo, a través de su mayor difusión. Mientras más exótica una cultura, más proclive es a su desaparición (cerco cultural o nación cercada), un cambio cultural positivo orienta la cultura hacia una comunidad más amplia y horizontal, como la comunidad mestiza. La difusión de la música, danza y arte andino, en radios, discos o concursos de música vernácula, constituyen un cambio cultural positivo, pues abarcan con mayor fuerza la esfera de los público, como observó el autor, anteriormente, en fiestas mestizas del valle del Mantaro (Junín) y en las parcialidades de Puquio en Ayacucho (Rivera, 2002, p. 87).

Cuando se habla de “integración” en el Perú se piensa invariablemente en una especie de aculturación del indio tradicional a la cultura occidental; del mismo modo que cuando se habla de alfabetización no se piensa en otra cosa que en castellanización. Algunos antropólogos (...) concebimos la integración en otros términos o dirección. La consideramos no como una ineludible y hasta inevitable y necesaria aculturación sino como un proceso en el cual ha de ser posible la conservación o intervención triunfante de algunos de los rasgos característicos no ya de la tradición incaica, muy lejana, sino de la viviente hispano-quechua, que conservó muchos rasgos de la incaica (Arguedas, 1965, citado por Rivera 2002, p. 94).

Arguedas supera el paradigma del indigenismo ortodoxo, que contrapone la cultura andina o indígena a la cultura occidental, o que exalta la idea de una nación cobriza. El autor apurimeño, formula un nuevo paradigma alejado del pasadismo o visión estática de la cultura andina. Arguedas reconoce la dinámica del presente, que ha modificado las estructuras del país, una nación móvil, un Perú moderno. La novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*

(última novela del escritor, publicada póstumamente en 1971), describe esa nueva identidad de los peruanos, ya no derivada del pasado (Rivera, 2002). El escenario, Chimbote, es una ciudad nueva, mestiza e industrial, carente de “historia”, y vacío de tradiciones, un lugar de encuentro, antes que de heredad, como explica el sociólogo Guillermo Nugent (1991).

El mestizo o lo cholo en el Perú

El término “cholo” tiene una larga historia en el continente (deriva de “Xoloitzcuintli”, proveniente del Náhuatl), y originalmente en Centroamérica se denominaba así a los perros sin pelo. El término surgido en el siglo XVI, adquirió connotación despectiva y sirvió para referirse a los mestizos. En el siglo XIX, la palabra se asociaba al indio poco ilustrado, y al servicio doméstico (Cosamalón, 2017). La palabra pronto se generalizó para referirse al mestizo de origen andino, y a la condición de pobre. Sin embargo, desde la capital limeña, también se comenzó a percibir al cholo como arribista, oportunista o escalador social. Así, por ejemplo, en el *Diccionario de peruanismos* (1884) del periodista y escritor satírico Juan de Arona, se define al Cholo, del siguiente modo:

Una de las muchas castas que infestan el Perú; es el resultado del cruzamiento entre el blanco y el indio. El cholo es tan peculiar a la costa como el indio a la sierra; y aunque uno y otro suelen encontrarse en una y otra, no están allí más que de paso, suspirando por alzar el vuelo; el indio por volverse a sus punas y a su llama, y el cholo por bajar a la costa, a ser diputado, magistrado o presidente de la República. Porque, sin duda, por exageración democrática, los primeros puestos de nuestro escenario político han estado ocupados con frecuencia por cholazos de tomo y lomo.

El escritor e intelectual limeño Luis Alberto Sánchez (1900-1994), en el colofón a *Tempestad en los Andes* (1927) de Luis E. Valcárcel, rechaza el andinismo, el racismo inverso, y las tesis anticosteñas o antilimeñas del autor indigenista. Reivindica el mestizaje, o integración racial-cultural peruano,

bajo el nombre de “totalismo”. Sánchez se declara “cholo”, o sea mestizo, el nuevo peruano. El cholo en que piensa Sánchez es un mestizo urbano, con alto componente afroperuano. El migrante andino, integrado a la ciudad, un mestizo cultural.

Sánchez explica que el elemento mestizo es primordial para entender a la nación peruana, pero debe ser reconsiderado bajo varios ángulos. El mestizo muchas veces es tenido por blanco, como usualmente el indio es confundido con el cholo o mestizo. Suscribe lo señalado por Manuel González Prada; “Indio no es en Perú una raza biológica, es una “raza social” (“Nuestros Indios”, 1904). Sánchez explica que un indio con dinero se “blanquea” automáticamente, y un blanco empobrecido se “aíndia” sin remedio. En el Perú, el rasero étnico depende de la posición social.

El Perú es una nación mezclada. Los propios blancos tienen por allí antepasados sospechosamente cobrizos o acerados. “Quien no tiene de Inga, tiene de Mandinga”, reza un refrán... El peruano ofrece peculiaridades increíbles. Uno encuentra a menudo a mestizos muy aindiados, de conocidos antecedentes modestos y hasta dudosos, socialmente hablando, pero que, ascendidos a ciertas posiciones burocráticas, hablan con desdén de sus hermanos de raza y, a veces, bastardía (Sánchez, 1958).

Luis Alberto Sánchez, en su conocido libro *Perú, Retrato de un país adolescente* (1958), justamente reflexiona sobre el hombre peruano y su condición mestiza o chola, incorporando observaciones sobre las relaciones de clase y discriminación social. Las ideas de Sánchez se emparentan, en parte, con las propuestas por el escritor José Varallanos en su libro *El Cholo y el Perú* (1968), donde destaca las virtudes del mestizo. El cholo está destinado a absorber a todas las variedades raciales y culturales peruanas.

Sostenemos que el mestizaje indo-español, bajo la Colonia, no sólo se realizó como simple unión sanguínea sino también como unión de espíritus. Fue, al mismo tiempo, un mestizaje étnico y un mestizaje cultural, como consecuencia de la revolución social que implicó la Conquista española en estas tierras. Esto, la mezcla, la simbiosis, la transculturación de lo español y de lo indio, es

precisamente lo que caracteriza al cholo y a lo cholo y, por ende, al Perú y a lo peruano (Varallanos, 1962, p. 617).

El sociólogo Aníbal Quijano (1930-2018), publicó el texto “La emergencia del grupo cholo y sus implicancias en la sociedad peruana” (1964), donde analiza el proceso de surgimiento de un nuevo sector social y cultural en el Perú, el “cholo”:

... el cholo en el Perú, es un grupo social en proceso de desarrollo que emerge desde la masa indígena servil o semi-servil de las haciendas, y de las “comunidades indígenas”, cuya situación social no está claramente estructurada y definida, porque no están definidas las normas y los estándares de diferenciación social. Participa, por eso, al mismo tiempo y de manera combinada y superpuesta, de la condición de “casta” y de la condición de “clase social”, sin ser ya la una y sin ser del todo la otra. Por todo ello, es un fenómeno que revela, profundamente, la naturaleza de la sociedad de transición (Quijano, 1980, pp. 68-69).

El cholo de Quijano conforma un estrato social, que comienza a diferenciarse de su origen indígena, por el conjunto de elementos que incorpora de la cultura occidental criolla, pero que al mismo tiempo se mantiene ligada a su cultura de origen, la cual modifica y adapta. El grupo cholo se relaciona a las capas más bajas de la clase media urbana y rural sin identificarse con ellas. La migración indígena hacia las ciudades, genera una “cholificación” de urbes costeñas como Lima, siendo las capas jóvenes del campesinado indígena los grandes protagonistas.

Quijano interpreta este proceso de cholificación como una tendencia hacia la formación de una cultura mestiza original en el Perú (Pajuelo, 2002). Lo cholo “ya no es solamente una etapa en el camino de la aculturación, sino que se desarrolla en gran parte siguiendo una tendencia a la formación de una estructura cultural distinta de las que están en conflicto” (Quijano, 1980, p. 79). Más que un proceso de “aculturación”, “mestizaje” o “hibridación”, lo cholo representa el nacimiento de una vertiente cultural nueva en la sociedad peruana (Pajuelo, 2002).

Conclusiones

El mestizaje es un concepto simple y a la vez problemático, aparenta neutralidad, pero contiene una fuerte carga ideológica. La idea de raza está fuertemente arraigada en la mentalidad colectiva, por lo que pensar en términos de cruce de razas es algo común. Esta idea de mezcla, en realidad proviene de la imagen del cruce de animales domesticados. La idea ibérica de *limpieza de sangre*, también contribuyó a crear el imaginario de grupos llamados a ser privilegiados. La condición religiosa y condición legal de indio, fue más importante que el color de piel, durante los primeros siglos del periodo colonial. La *legitimidad* era otorgada por condiciones como el matrimonio y el reconocimiento legal paterno. La condición de hijo natural o bastardo, de miles de mestizos los hicieron ser despreciados socialmente, pero no impedía necesariamente que pudieran ascender por otros caminos. Elementos como la religión, idioma o lugar de residencia, podían ubicar al mestizo dentro de *República de indios* o la *República de españoles*, las cuales nunca tuvieron una frontera rígida. El mestizo estrictamente conformaba una casta, pero se ha cuestionado la existencia real de un *sistema de castas* en el Virreinato. Los mestizos fueron indios, criollos e incluso españoles, según las circunstancias que vivieran.

El Inca Garcilaso de la Vega, es el mestizo más famoso y romantizado por la intelectualidad peruana. Se trató en realidad de mestizo privilegiado, antes que de un mestizo realmente representativo o común en la Colonia. Su figura permite exaltar el mestizaje, y concebir la peruanidad como la unión de dos tradiciones, que tras un primer desencuentro (la Conquista), inician la fusión armónica de dos civilizaciones, donde una servirá de base para el establecimiento de la otra. Sin embargo, aunque Garcilaso está más asociado a la tradición historiográfica tradicional o conservadora, el indigenismo también destacó al cronista mestizo, por su labor de construcción de una épica incaica y su valorización de la cultura andina, situándola a la altura de otras grandes civilizaciones de la historia universal.

Mientras en Garcilaso tenemos al hidalgo del Siglo de Oro español, en Guamán Poma se tiene al autor quechua, “ladino” e indio cristianizado, quien ve en el mestizaje una perversión o desnaturalización. El gradual desplaza-

miento de algunas élites indígenas, por mestizos en ascenso, es denunciado por el cronista indígena, así como la creciente “apropiación” de los mestizos hacia las mujeres indias, poniendo en riesgo la continuidad étnica del pueblo andino. Guamán Poma, en tanto miembro de la sociedad virreinal y perteneciente a una disminuida élite indígena regional, padece el trastocamiento de un orden social (más aspiracional que real), el de las repúblicas separadas (indios y españoles). Las élites indígenas son afectadas por grupos advenedizos y degeneradores, al decir de Guamán Poma, él mismo se presenta como víctima de este des(orden), este “mundo al revés”. En resumen, el mestizaje idealizado de Garcilaso de la Vega, tiene su contraparte en el mestizaje como problema, presentado por Guamán Poma en el temprano siglo XVII.

El nacionalismo criollo promovió entre los siglos XIX y XX una “ideología del mestizaje”, orientada a la occidentalización del indio, o su *desindigenización* a través de la educación o su incorporación a la industria local (de indio a obrero mestizo). El desprecio al indio colonial, por su estatus legal, se convirtió en un desprecio racial durante el siglo XIX. La introducción de las doctrinas del racismo científico europeo, jerarquizó a las “razas”, atribuyendo a la cobriza, negra y amarilla, males contrarios al progreso. El proyecto liberal criollo, igualaba a todos legalmente en tanto derechos ciudadanos, pero socialmente aceptaba la jerarquización, prolongando las ideas de castas de la Colonia. La raza, sin embargo, nunca fue algo limitado a lo biológico, pues siempre incorporaba elementos culturales y de clase. Un mestizo podía ser más o menos blanco, por hábitos culturales (idioma, costumbres, tradiciones), ingresos u ocupación, o alianzas familiares (matrimonio, parentesco). La *racialización de la clase social* fue la constante hasta hoy; todavía se asocia pobreza o riqueza al color de piel.

Como señala el sociólogo Gonzalo Portocarrero, el racismo científico decimonónico fue el “fundamento invisible” del Estado Oligárquico (1895-1968), pues legitimaba la desigualdad ontológica y las jerarquías sociales. El “discurso del mestizaje” disimulaba este fundamento invisible, creando la ilusión de igualdad social y cultural. Los historiadores como intelectuales de época no fueron ajenos a esto, y contribuyeron con esta ficción nacional. El historiador Antonio Zapata (2015), ha explicado que la figura del mestizo dominó las mentes de intelectuales y artistas durante buena parte del siglo XX,

aspirando a conducir el futuro nacional, pero sin concretarlo: “El mestizaje cultural no logró reorientar la marcha nacional. Sus intentos terminaron volviendo al mismo punto de partida. El país siguió siendo tan racista y discriminatorio como había sido en el pasado oligárquico”.

La “ideología del mestizaje” en su versión más conservadora, encubre y naturaliza las violencias de la Conquista; presenta la colonización como “el encuentro de dos mundos”, que origina un mestizaje o fusión armónica. Se romantiza al indio del pasado y se desprecia al indio del presente (“Incas sí, indios no” como titula un ensayo de la historiadora Cecilia Méndez). En el caso peruano, los historiadores hispanistas y conservadores presentan al conquistador Francisco Pizarro como el padre del mestizaje y fundador de la nacionalidad peruana. El Estado criollo y sus élites (incluyendo las intelectuales), buscaron disolver lo indígena a través del mestizaje, un mestizaje occidentalizador o “civilizador”, promotor del progreso nacional. La ideología del mestizaje fue una *ideología del blanqueamiento*, aunque algunos intelectuales la presentaran como una ideología conciliadora y progresista, capaz de enfrentar al racismo científico decimonónico y el *racismo inverso* del indigenismo. La emergencia de la figura del “cholo”, ha permitido desarrollar una visión homogeneizadora y popular de la nación peruana; sin embargo, esta figura todavía coexiste con una idea del mestizaje, que discursivamente resuelve nuestros conflictos sociales, étnicos o culturales.

Bibliografía

- Belaúnde, V. A. (1983). *Peruanidad*. Lima: Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú.
- Burga, M. (2005). *La historia y los historiadores en el Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Castro-Klaren, S. (1981). Huamán Poma y el espacio de la Pureza. *Revista Iberoamericana*, 47 (114), pp. 45-67. doi:<https://doi.org/10.5195/reviberoamer.1981.3615>
- Catelli, L. (2020). *Arqueología del mestizaje*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.

- Cosamalón, J. (2017). *El juego de las apariencias. La alquimia de los mestizajes y las jerarquías sociales en Lima, siglo XIX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Colegio de México.
- Del Busto, J. A. (2005). “Lo que el Perú tiene por la presencia de Pizarro”. *Studium Veritatis*, 4 (6-7), pp. 75-84.
- Labastida, J. (2017). “Semejanzas y diferencias entre el Inca Garcilaso de la Vega y Felipe Guaman Poma de Ayala”. *Boletín Academia Peruana de la Lengua*, 62 (pp.171-187).
- López, P. (2018). “*Tempestad en los Andes* de Luis E. Valcárcel o el despertar del alma inca”, *Babel*, 38 (1), pp. 102-113.
- Méndez, C. (2011). “De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI)”. *Histórica*, xxxvi, pp. 53-102.
- Nugent, G. (1991). *El conflicto de las sensibilidades: propuestas para una interpretación y crítica del siglo XX peruano*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas.
- Orrego, J. L (2008). La República Aristocrática: la generación del 900. Recuperado de: <http://blog.pucp.edu.pe/blog/juanluisorrego/2008/09/22/la-republica-aristocratica-la-generacion-del-900/>
- Pajuelo, R. (2002). “El lugar de la utopía aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder”. *En Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Daniel Mato (compilador). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Caracas, Venezuela.
- Portocarrero, G. (2007). *Racismo y mestizaje*. Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú.
- Riva Agüero, J. (1962). *Del Inca Garcilaso a Eguren*. Obras completas II. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rivera, J. (2002). “Una antropología del mestizaje. El concepto de cambio cultural en la obra etnológica de José María Arguedas y en la crítica al paradigma indigenista”. *Anthropologica*, 20(20), pp. 77-102. Recuperado a partir de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/398>
- Rojas R. y Zapata, A. (2013). *¿Desiguales desde siempre? Miradas históricas sobre la desigualdad*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Rosenthal, O. E. (2014). “La figura abyecta del mestizo en El primer nueva corónica y buen gobierno”. *Letras* (Lima), 85(121), pp. 31-46. <https://doi.org/10.30920/letras.85.121>.
- Valcárcel, Luis E. (1929). “Sobre peruanidad”. *Amauta*, 26, Lima, pp. 100-101.
- Valcárcel, Luis E. (2016). *Garcilaso el Inca, visto desde el ángulo indio*. Lima: Fondo Editorial Universidad Garcilaso de la Vega.
- Varallanos, J. (1962). *El cholo y el Perú: introducción al estudio sociológico de un hombre y un pueblo mestizos y su destino cultural*. Buenos Aires: Imprenta López.
- Vargas Llosa, M. (2008). *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Lima: Santillana Ediciones.
- Zevallos, U. (2002). *Indigenismo y nación. Los retos a la representación de la subalternidad aymara y quechua en el Boletín Titikaka (1926-1930)*. Lima: Institut français d'études andines, Banco Central de Reserva del Perú - Fondo Editorial (BCRP).