

NORTHWESTERN UNIVERSITY

Geografías de Indigeneidad:

Espacio, Raza, y Poder en los Andes (1880-1930)

A DISSERTATION

SUBMITTED TO THE GRADUATE SCHOOL
IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS

for the degree

DOCTOR OF PHILOSOPHY

Field of Spanish and Portuguese

By

Walther Augusto Maradiegue Montaña

EVANSTON, ILLINOIS

September 2020

© Copyright by Walther Maradiegue 2020

All Rights Reserved

ABSTRACT

Geographies of Indigeneity: Space, Race, and Power in the Andes (1880-1930), reframes the intellectual construction of indigeneity as the structural principle informing the postcolonial nation in the Andes. My main claim is that Andean scientific elites defined indigeneity as an ethnicity attached to a territory, privileging only Inca-centric lineages and the southern highlands region. In this work, I develop a critique of these exclusions, and I shed light on alternative genealogies and notions of indigeneity that have been marginalized by metropolitan- and nation-sponsored definitions and debates. Thus I contribute a peripheral geographical and ethnic dimension of indigeneity that interrogates a hegemonic cultural history and reformulates conceptions of racialized subalternity and indigenous representation as they have been articulated in Indigenous studies and ethnic studies scholarship.

My project combines scholarship from Indigenous studies, cultural studies, and anthropology in order to formulate the analytical category ‘geographies of indigeneity.’ My writing investigates colonial projects as biopolitical technologies for the control of bodies and territories, arguing that state and capitalist optics associated indigeneity with territory. These biopolitical projects aimed for three main objectives: the placement and displacement of indigenous bodies, the control of Indigenous productive and reproductive labor, and the silencing of native political agendas.

But more importantly, geographies of indigeneity brings into view the indigenous conceptions of land, territoriality, and conviviality with nature. As proof, I analyze textual, visual, and oral documents by Quechua, Kañaris, and Muchik authors that demonstrate notions of territory, temporality and self-representation that consistently confronted western definitions.

Throughout the three chapters of *Geographies of Indigeneity*, I claim that the discursive construction of indigeneity necessarily implied the territorialization of race. Each chapter inspects such territorialization under three analytical categories: intellectual elitism, gender, and political territoriality. The first chapter, “Intellectual Elites and the Territory for Indigeneity,” analyzes the early works of members of the literary group *Norte* such as César Vallejo, Victor Raúl Haya de la Torre, and José Eulogio Garrido; the ‘discovery’ of a Mochica pre-Columbian civilization through the works of Peruvian archaeologist Rafael Larco Hoyle; and the ethnographic photographs and portraits of indigenous elites produced by German scientist Hans Heinrich Brüning between 1885 and 1920. This set of works allows me to argue that regional elites formulated notions of indigeneity attached to a northern Andean territory of coastal deserts and their adjacent cordillera in order to forge a place within Latin American debates about race. I claim that these conceptions of a northern Andes indigeneity –usually disregarded by a scholarship on Andean indigeneity during the 20th-century– questioned the supposed pan-Andeanism of the ideas developed in the southern Andes.

The second chapter, “A Body that Re-appears: Reflections on Indigeneity and Gender,” inspects the journalistic, scientific and literary works discussing the case of Benigna Huamán, an indigenous woman burned alive in 1888 after she was accused of being a witch in the highland village of Bambamarca. Here, I argue that constructing notions of indigeneity as an intellectual project was a racial and a gendered endeavor with economic consequences, as criollo elites saw the indigenous race as essentially ‘unmasculine’ and ‘lazy.’ The chapter emphasizes that indigenous women were thought of as a threat for the Andean republic, as their labor (re)produced non-western knowledges and was seen as non-productive for the capitalist economy.

The third chapter, “Political Indigeneity and the Racial Geographies of the Nation-State,” inspects literature and historical records about the so-called ‘bandits’ in the Andes, and argues that they were leaders of indigenous political movements who challenged the political organization of the national territory. I show how Andean intellectuals were interested in de-indigenizing indigenous political actors who rose up against the Andean republic. These indigenous ‘rebels’ challenged positivist conceptions that assumed a territorial inertia of indigenous peoples, and proved networks of circulation of knowledge and goods that politically and scientifically questioned the very basis of the nation.

ACKNOWLEDGMENTS

Esta disertación no contiene todo lo que he querido decir, sino lo que he podido escribir. Producir este manuscrito ha sido un trabajo de imaginación, de agotamientos, de amor y de descubrimientos. Muchas personas han sido parte de este proceso, personas que han sido un río que me ha acogido y enseñado. Mi asesora Laura León-Llerena ha sido maestra, amiga, oído, hombro, y columna sobre la que he podido construir esta disertación. A ella el agradecimiento infinito. Mary Weismantel y Jorge Coronado completaron el equipo soñado que ha sido mi comité doctoral, maestros que han sabido escucharme, tolerarme, enseñarme y empujarme en cada etapa. En Northwestern, gracias a Alejandra Uslenghi y Nathalie Bouzaglo quienes supieron alentar este proyecto, a Kelly Wisecup, y a los colegas del Center for Native American and Indigenous Research, el Latin American and Caribbean Studies Program y el Buffett Institute for Global Studies. Igual de agradecido con mis amigos Verónica Dávila, Jack Martínez, Minwook Oh, Marlon Aquino, José Delpino, Cintia Vezzani, Laura García, y Carlos Cova.

Ensamblar el archivo de esta tesis me ha llevado por tantos lugares como amistades me ha regalado. En Alemania, Ingrid Kummels y Karoline Noack han sido siempre generosas colegas, agradezco también el apoyo del Ibero-Amerikanisches Institut en Berlin y el Museum am Rothenbaum - Kulturen und Künste der Welt en Hamburgo. En Lima, Luis Millones y Gisela Cánepa me han alentado siempre. En Bogotá, Rosa González Moreno supo acompañarme en cada momento. En Chiclayo, gracias a Carlos Mendoza, Lady Vines, y Samyr Bazán. Y tantos otros amigas y amigos más en Huaraz, Cajamarca, y Trujillo. En Estados Unidos, a Ximena Briceño, y Rachel O'Toole.

Finalmente, quiero agradecer a mi familia: mis padres Walter y Cecilia, mis hermanas Fiorella, Mirella y Claudia, mi abuela Irma. Y especialmente a mis sobrinos Adrián, Belén, Astrid y Milencita cuyas sonrisas han alumbrado cada momento de mis viajes por este río.

Terminé de escribir este manuscrito en momentos muy difíciles para el mundo, y especialmente para las personas oprimidas por el color de su piel, por su género o por su posición económica. Ha sido muy significativo para mí pensar mi trabajo sobre cuerpos y espacio mientras vivo en un país cuya supremacía blanca e imperialismo quiere establecer que algunos cuerpos racializados no pertenecen a su espacio nacional y por lo tanto deberían irse o morir, y en Chicago, ciudad maravillosa pero con fuertes problemas de segregación y discriminación hacia comunidades latinas y afroamericanas. Va mi agradecimiento también a todos esos activistas e intelectuales públicos de los que aprendí en las marchas y movimientos surgidos en todo el hemisferio americano durante los últimos años.

TABLE OF CONTENTS

ABSTRACT	3
ACKNOWLEDGMENTS	6
INTRODUCCIÓN	11
- Extrañeza	11
1. ESPACIO Y COLONIALIDAD	12
2. RECUERDOS, IMAGINACIÓN, DOCUMENTOS	17
3. ARCHIVO: LOCUS Y CIRCULACIÓN	21
4. GEOGRAFÍAS DE INDIGENEIDAD:	
TEORÍA DE ESPACIO, RAZA, Y PODER	27
- El espacio del trabajo y del género	31
- Territorio	35
5. DESCRIPCIÓN DE CAPÍTULOS	38
CAPÍTULO I: ÉLITES INTELECTUALES Y EL TERRITORIO DE LA INDIGENEIDAD	41
1. GRUPO NORTE: SER INDIO Y HABLAR SOBRE INDIOS	49
2. BRÜNING: LO PERIFÉRICO COMO PREGUNTA	67
3. ARQUEOLOGÍA MOCHICA: INVENTANDO ARQUEOLOGÍA, INVENTANDO MOCHICAS	94

CAPÍTULO II: UN CUERPO QUE RE-APARECE: REFLEXIONES ESPACIALES

SOBRE INDIGENEIDAD Y GÉNERO 108

1. LOS PERIÓDICOS Y LAS GEOGRAFÍAS RACIALES EN LOS ANDES 116

2. EL RÍO, CHOLAS E INDIAS 128

3. UNA BRUJA EN LA CIUDAD:
INDIGENEIDAD FEMENINA Y ECONOMÍA 136

CAPÍTULO III: INDIGENEIDAD POLÍTICA Y LAS GEOGRAFÍAS RACIALES DE LA

NACIÓN MODERNA 155

1. GEOGRAFÍA: UBICAR Y EDUCAR LA RAZA 169

2. ESTÁTICA INDÍGENA Y CRIMEN: LOS BANDOLEROS SON INDIOS
QUE SE MUEVEN 187

3. POLÍTICA INDÍGENA: SUJETO Y COMUNIDAD 205

CONCLUSIONES 221

BIBLIOGRAFÍA 225

DISSERTATION SUMMARY IN ENGLISH 239

LIST OF IMAGES

Imagen 1: Ansicht von Chan Chan (1893)	69
Imagen 2: Revista Variedades (Junio 1908)	75
Imagen 3: “Brüning con los obreros de la Hacienda Laredo 1896/12”	77
Imagen 4: “Eine Familie aus Moche bei Trujillo”	78
Imagen 5: “Retrato: Carmen Niquen – Eten, Peru 1907”	80
Imagen 6 : “Retrato - Eten,Peru - 1907/05/20”	81
Imagen 7: “Retrato Mercedes Niquen-Eten, Peru 1907/05/20”	82
Imagen 8: “Retrato: Josefa Neciosup - Eten,Peru 1907/04/15”	83
Imagen 9: “Mujer – Eten, Peru”	86
Imagen 10: “Retrato en estudio de una mujer”	90
Imagen 11: “Fotografía de una familia”	91
Imagen 12: “Eine Familie aus Eten (H. H. Brüning, 1907)”	143
Imagen 13: “Four women and a baby (H. H. Brüning, 1905)”	144
Imagen 14: “Weaver (H. H. Brüning, ca. 1900)”	145
Imagen 15: Cadáveres de Luis Pardo y Celedonio Gamarra en el Parque Principal de Chiquián (1909)	156
Imagen 16: Poster de la película Luis Pardo	157
Imagen 17: Pileta del Parque Principal de Chiquián (2019)	159
Imagen 18. Extracto de la Lámina LXIV de la <i>Geografía del Perú</i> de Paz Soldán	182
Imagen 19: Mapa de la Rebelión Campesina de 1910	216

INTRODUCCIÓN

Extrañeza

Durante el verano del 2018 fui invitado a presentar dos charlas en Lambayeque (Perú), una en el Museo Nacional Brüning y la segunda en la Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo. El tema de las charlas consistía en compartir mis estudios sobre el archivo visual del científico alemán Hans Heinrich Brüning. Vale decir por ahora que Brüning es una suerte de héroe cultural en Lambayeque, su nombre ha sido tomado por múltiples instituciones educativas y otros negocios, muchas de sus fotos son ubicuas en publicaciones locales, y sus trabajos siguen siendo citados por científicos sociales. El argumento central de mis presentaciones consistía en que un análisis del archivo Brüning como un discurso visual de indigeneidad en Lambayeque demuestra que existen trayectorias que van desde sus imágenes tempranas –más cercanas a los trabajos racializantes y antropométricos de Europa de fines del siglo XIX–, hasta las imágenes tardías donde la convivencia de treinta años en la región parece provocó un cambio en su trabajo científico y en su visión de las comunidades indígenas locales. Sin embargo, a partir de las preguntas que recibí y de comentarios posteriores me llamó la atención la extrañeza con la que la audiencia me escuchaba hablar sobre indigeneidad en Lambayeque, una región donde *se supone que no existen* indígenas, presupuesto que se maneja casi en todas las esferas públicas. Esta idea común es heredera de nociones de identidad surgidas desde el siglo XX, que destacan identidades mestizas y Muchik pensadas en términos étnicos mas no raciales. No importaba mucho que yo haya explicado que Brüning llamó indígenas a sus fotografiados, o que efectivamente existieron pueblos de indios en Lambayeque hasta inicios del siglo XX, o que las comunidades de Inkawasi y Kañaris -distritos de Lambayeque- se identifiquen y estén reconocidas como comunidades indígenas. La pregunta

implícita en las preguntas que recibí era ¿porqué estoy buscando algo en un lugar donde eso no existe?

ESPACIO Y COLONIALIDAD

La indigeneidad trata sobre el poder. Desde su invención en el siglo XVI hasta nuestros días, la enunciación de las palabras ‘indígena’, ‘indio’ o ‘india’ ha sido siempre un acto político. La indigeneidad, sus usos y sus omisiones, se desprenden de y se sustentan en estructuras culturales y económicas relacionadas a los diversos regímenes colonialistas que han dado forma a nuestro tiempo presente. En esta disertación concibo a la indigeneidad como construcción racial, de género y geográfica, y cuya emisión, omisión, invisibilización, resignificación, ubicación y reubicación tuvo motivaciones y consecuencias políticas. En esta disertación pongo especial énfasis en la geografía, y cómo ésta da cuenta de asociaciones racializantes y de género que producen modos de indigeneidad. Esta disertación enlaza la indigeneidad al territorio, y los entiende como diseños simbólico-políticos que dan cuenta de las disputas por el poder en los Andes. He transformado la pregunta que abrió esta introducción sobre porqué busco algo en un lugar donde eso no existe, en una pregunta sobre cómo el borrado de un significado en un espacio hace parte de las narrativas hegemónicas que articulan una nación.

Mi argumento central consiste en que la nación peruana diseñó un sentido de indigeneidad anclado en las alturas andinas, y como un legado Inca, definición conveniente a sus intereses y que se emitió desde la letra impresa como medio sacro. Este proyecto colonial enlazó a la indigeneidad a un espacio excluyente, y clasificó de forma diferente a las poblaciones y regiones periféricas. Esta disertación ofrece una crítica a este modelo nacional enfocándose en una de aquellas regiones periféricas, y en cómo sus pueblos indígenas y sus élites criollas cuestionaron el modelo nacional desde proyectos diversos. Estos desafíos se enunciaron como asociaciones peculiares entre

indigeneidad y territorio que cuestionaron al proyecto hegemónico de la nación andina. El espacio, la raza y el poder conforman en esta disertación una esfera de vectores, nudos y redes que contribuyen al debate sobre estudios de indigeneidad y de raza en Latinoamérica.

Las personas habitan espacios y los espacios habitan a las personas. Los seres del mundo se co-constituyen con los que espacios que ocupan, confluyendo en lugares y territorios poblados de significados, temporalidades y trayectorias. El episodio narrado al inicio de esta introducción da cuenta de la aparente inexistencia de una identidad en un territorio. Esta idea se ha generalizado, y nos habla de desencuentros, violencias, discontinuidades de interpretación, y trayectorias trucas de representación. Ésta nos habla también de las agencias e intenciones de los actores que desde el siglo XIX se involucraron en el establecimiento de la costa norte peruana como no-indígena, así como de la construcción de ‘costa norte peruana’ como un territorio simbólicamente independiente. Es decir, el cambio en la racialización de un territorio implica inspeccionar no sólo las nuevas formas de racialización, sino también la resimbolización de este territorio.

Historias como las que abre esta introducción resaltan que territorio, representación y poder son parte de un mismo dinamismo que articulan la racialización. La ‘desaparición’ de la indigeneidad en la costa, y la conversión de esa desaparición en un sentido común que afirma que la indigeneidad *no existe* describen este dinamismo, a la vez que expanden temporalmente dicha inexistencia –pues no se dice que *ya no existe*. Esta disertación se pregunta por el diseño de este sentido común georacial en el Perú y pone especial énfasis en cómo aquellos grupos que fueron desindigenizados o que se desindigenizaron entendieron este sentido común. Entiendo desindigenización como el proceso simbólico, corporal, o performativo por el cual ciertos individuos y espacios dejan de ser cargados con marcas simbólicas identificadas como indígenas en una época específica, y por lo

tanto tiende a identificarse con modos raciales pensados como mestizos, criollos, negros, mulatos, blancos, entre otros.

La discusión sobre indigeneidad y colonialidad es central para esta tesis. Aquí examino las disputas simbólicas y la opresión basada en la racialización de los cuerpos, tarea que debe estar inscrita en un contexto histórico. No es mi intención hacer una revisión sobre los distintos sistemas que han regido sobre lo que ahora se conoce como Perú, pero sí partir desde una premisa política. Esta premisa se relaciona a lo ya avanzando por autores como Silvia Rivera Cusicanqui y Aníbal Quijano quienes argumentan que en los Andes se han venido estableciendo regímenes de colonialidad que no son exclusivos al periodo de gobierno español que va desde el siglo XVI hasta los inicios del siglo XIX. Esta disertación entiende que después de clausurado este sistema colonial, otros regímenes colonialistas se establecieron en las nuevas repúblicas, los cuales se siguen reformando hasta llegar hasta nuestros días. Es decir que, y parafraseando a Quijano, si bien el colonialismo precedió y en su momento incluyó a la colonialidad, la colonialidad ha sobrevivido el fin del colonialismo. Ésta se ha convertido en una condición que produce nuevos modos de opresión, explotación y gobierno. La colonialidad andina ha consistido en diferentes momentos de diversos sistemas semánticos como el barroco, la ilustración, o la modernidad, y de sistemas económico-políticos como la minería, el capitalismo temprano y el neoliberalismo, para reproducir el privilegio de las élites y la opresión de otros grupos. En consecuencia, cada uno de estos sistemas produjo su propia definición de raza, de élite, y de indigeneidad, a la vez que su propia forma de producir espacio y de mirarlo.

En esta disertación me enfoco en cómo la idea de indigeneidad fue reformulada durante el cambio del siglo XIX al XX, a partir de la influencia de sistemas en rezago como el barroco, la ilustración y el sistema de castas, reformado por ideas modernas provenientes del hemisferio norte

y los nuevos intereses de las élites económicas. Así, privilegio a los campos del conocimiento que más tarde se conocerán como literatura, antropología, arqueología, y geografía. La racialización de fines del siglo XIX tuvo que ver con la forma en que se marcó a los cuerpos a partir de herramientas científicas y culturales, marcas que fueron asociadas a las nuevas ideas científicas de raza.

Entiendo que la noción decimonónica de raza intersecta los criterios culturales y legales que definieron lo indio durante los tres siglos anteriores, con los criterios fenotípicos, antropológicos y de género que durante esta época organizaron a la especie humana (Wade, *Race, Nature and Culture*). Sin embargo, sostengo que el componente central de este nuevo proyecto fue una forma diferente de racializar los espacios de la nación, de producir lugares y territorios, donde algunos territorios fueron cargados simbólicamente de indigeneidad y otros territorios fueron vaciados de dicho significado. Estas escrituras del espacio heredaron gramáticas territoriales de la modernidad temprana y las combinaron con ideas geográficas decimonónicas. La racialización de un espacio consiste tanto de la ubicación de sujetos racializados en el espacio como de la racialización del área física de dicho espacio. *Geografías de Indigeneidad* inspecciona tanto la producción de territorios de indígenas como la producción de territorios indígenas.

La indigeneidad fue un concepto nacional, es decir un concepto alrededor del cual los estados-nación andinos crearon narrativas para construirse como unidad de identidad y espacio. Como ha sido ya argumentado (Earle; Anderson), durante las primeras décadas post-independencia las élites criollas que tomaron a cargo la nación desarrollaron proyectos culturales y políticos que aspiraban a consagrar un significado de nacionalidad, basado en una experiencia excluyente del tiempo, del espacio y del cuerpo. La nacionalidad como modelo ideal de ciudadanía fue identificada según parámetros excluyentes donde la masculinidad heterosexual criolla tenía un

asiento privilegiado. Dentro de la experiencia temporal de la nación, dichas elites decidieron que su pasado se encadenaba a una cultura Inca materializada en ruinas de piedra, lo que a su vez les presentó el desafío que las poblaciones indígenas contemporáneas les presentaban al existir. Dicho existir contemporáneo indígena fue entonces pensado como un problema, *el* problema indígena.

Un componente central de la invención de la nación y por ende de la invención de ‘el problema indígena’ fue la reducción espacial de la indigeneidad a un territorio de alturas surandinas, a un legado decadente de lo Inca, y a ser un debate que sólo tendría lugar en la producción letrada que se imprimía en libros, folletos y revistas. Es decir, fue una reducción en lo que respecta a los componentes temporales, espaciales, corporales, y mediales con que se define indigeneidad. Dicho esto, esta disertación intenta develar estos procesos, pero centrando mi análisis en el territorio que fue vaciado de significado por las narrativas nacionales.

Entiendo racialización como un proceso espacial, lo cual expandirá un análisis de la indigeneidad como una construcción racial y de género (De La Cadena, “Women Are More Indian”; Weismantel and Eisenman). La racialización consiste de procesos en que determinados grupos reciben marcas estereotípicas en sus cuerpos, prácticas y conocimientos; marcas que luego afectarán su identificación política. Como consecuencia, éstos grupos son coaccionados dentro de modos específicos de segregación espacial y/o social (Kobayashi and de Leeuw), compartimentos sociales que serán negociados o desafiados por estos grupos. Me interesa expandir esta idea central en los estudios críticos de raza para considerar al espacio no sólo como una consecuencia de la racialización, sino como previa y parte de este proceso. Es decir, puesto que la racialización implica la ubicación o reubicación de cuerpos y grupos en el espacio, la relación de los grupos que racializan y de los que son racializados con sus territorios es siempre anterior a éste proceso, por lo que el espacio no es sólo una consecuencia inmóvil de la racialización.

Como respuesta a esta hipótesis he formulado la categoría analítica ‘geografías de indigeneidad’, la cual combina aportes de la geografía cultural y los incorpora a una tradición de estudios culturales enfocados en raza e indigeneidad. Las geografías de indigeneidad adquieren un componente teórico en tanto miran al territorio como palimpsesto que resulta de las escrituras sobre el espacio, del depósito continuo de valores simbólicos sobre un área física de tierra. Pero igual de importante, esta disertación forma una metodología que incorpora a las marcas indígenas del espacio entendidas como escrituras del espacio, dentro de un análisis decolonial. Es decir, cuando hablo de escritura del espacio no estoy pensando solamente en la escritura alfabética o en la ciencia geográfica occidental, sino que busco privilegiar las escrituras indígenas del espacio. Éstas incluyen al paisaje como registro histórico, la circulación de personas, bienes y conocimiento por el espacio, y el acto de cantar como una forma de enunciar el espacio en territorio. Asimismo, en mi último capítulo ensayo un análisis que permita vislumbrar otras escrituras afectivas del territorio que no estén determinadas por las invenciones coloniales de raza o etnicidad, o por una visión reducida del parentesco, sino a partir de lazos afectivos que partan desde una visión indígena de la comunalidad.

Las geografías de indigeneidad se componen de geografías raciales y de geografías indígenas. Para llegar a esta teoría y método, considero necesario un análisis espacial de las principales nociones que han servido para pensar el siglo XIX latinoamericano.

RECUERDOS, IMAGINACIÓN, DOCUMENTOS

Anillos del miedo. La ciudad latinoamericana como una fortaleza amurallada y rodeada por anillos amenazantes. En su libro póstumo, Ángel Rama propuso pensar los sistemas de gobierno coloniales como una ciudad letrada, cuyos miembros ejercían un sacerdocio aséptico

dentro de sus murallas. Las manos de los letrados dibujaron las letras y las cuadrículas del orden urbano en un papel que lo registraba todo, las letras que ensamblaron leyes de gobierno y las líneas que ordenaron separando. Así desde el siglo XVI hasta por lo menos inicios del siglo XX. Si bien el objetivo principal de *La Ciudad Letrada* es entender cómo funcionó el sistema de signos y representación que aspiró a preservar el gobierno de Latinoamérica, la excesiva concentración de Rama en el orden alfabético impreso en papel exhibe su desinterés por otras tecnologías que convivieron con la escritura durante cinco siglos. Así, el libro dejó de lado otros usos performativos de la escritura alfabética y la presencia de otras textualidades en el papel escrito/impreso (Rappaport and Cummins; Salomon and Niño-Murcia), o no se incluyó la traducción de otras tecnologías comunicativas nativas de América y África que se hicieron al papel (Ochoa Gautier).

A estas revisiones se pueden incluir trabajos que sin dialogar directamente con Rama cuestionan su modelo. Tenemos por un lado a los estudios sobre la escritura quechua producida desde el siglo XVI, que tuvo un auge en el siglo XVII y que ha encontrado espacios de difusión hasta nuestra época (Durston; Mannheim). Y en una línea diferente, los estudios sobre la relación entre oralidad y escritura que se alejan del modelo unidireccional y la entienden como un ciclo de alimentación cíclica donde la escritura es hegemónica (Lienhard; Pacheco; Cornejo Polar, *Escribir en el aire*). Si bien estos trabajos se enfocan primariamente en el desarrollo de la escritura alfabética como tecnología de comunicación en transición –en español y en quechua–, no olvidan totalmente el contexto colonial en que dichas escrituras y literacidades se producen y circulan.

En *La Ciudad Letrada*, las dinámicas de poder y medios del sistema colonial latinoamericano se concentraron en la ciudad, entendida como un espacio metafórico que aspiraba a regir la producción de símbolos. A su vez, este espacio metafórico se imaginó ocupando un espacio denominado ciudad, ordenado y circundado por murallas soberanas que aislaban y

recordaban que la nación estaba dividida entre un adentro y un afuera –entre lo urbano y lo rural, entre la élite y sus otros. Las murallas reforzaban la idea del nosotros al recordar que los otros estaban del otro lado. El afuera se constituyó de al menos dos anillos externos, el primero formado por las clases lumpen de la ciudad, que para Rama se entiende como una suerte de amalgama racial y de clase imposible de distinguir por su condición de masa lumpen. Y el segundo anillo era “más vasto, pues aunque también ocupaba los suburbios se extendía por la inmensidad de los campos (...) que establecían el territorio enemigo” (Rama 45).

Esta organización mental del espacio nacional tuvo consecuencias políticas, económicas y culturales. Dentro del último aspecto, la literatura produjo géneros como la literatura gaucha (Ludmer) y la novela de la tierra, o tipos narrativos como las novelas de bandoleros (Dabove, *Nightmares of the Lettered City*) que domesticaron los espacios y personajes que conformaban el afuera de la ciudad letrada. Por domesticación entiendo la enunciación de aquellos espacios y personajes otros como amenaza, y como promesa de expansión de la civilización.

La ciudad letrada es tal en tanto tenía el poder para enunciar su identidad, para enunciar que el espacio que ocupaba se llamaba ciudad. Si bien Rama se esfuerza en diseñar una distinción entre ciudad simbólica y ciudad real, la existencia del régimen simbólico dependía de su emisión desde un espacio material llamado ciudad, ciudad que a su vez nace de los símbolos contenidos en mapas y planos. Esta suerte de tautología se origina con la decisión de *La Ciudad Letrada* de desasociar ciudad simbólica y ciudad real en un análisis cultural, es decir de desasociar al régimen simbólico del régimen espacial. Si bien el periodo que separa mi disertación con el libro de Rama puede hacer que muchos de sus presupuestos estén fuera de vigencia, considero que este trabajo como un todo es aún vigente por la lucidez de la crítica de Rama al sistema letrado latinoamericano.

Sin embargo, debemos partir por recordar que todo lugar es físico y simbólico al mismo tiempo, es decir que la división hecha por Rama no es peculiar ni exclusiva.

Seguir asumiendo sin cuestionamientos la noción de ciudad letrada provoca una dificultad de ver textualidades en espacios no urbanos, y de ver urbanidad en círculos no letrados. Me interesa analizar el primer problema, pues entiendo que el trabajo de Rama continúa siendo un aporte valioso si lo pensamos no como *ciudad* letrada sino como un análisis del régimen espacial producido por los letrados. Si bien este espacio ha venido a llamarse ciudad, propongo verlo como un espacio que es parte de la colonialidad de finales del siglo XIX. Por mencionar sólo un detalle, los gobiernos de Latinoamérica durante este siglo fueron en gran parte concebidos y hechos documento en las haciendas extra-urbanas, donde residían el poder práctico y el estatus (Burga and Flores Galindo).

Los casos de esta disertación explican que la ciudad letrada no fue ni espacialmente amurallada, ni simbólicamente soberana. En una primera instancia, y en concordancia con Rama, los casos que analizo explican que la ciudad letrada espacializó el área física nacional –es decir lo hizo espacio, con centros, y con exteriores que no eran lugares. Pero no es suficiente con hacer una crítica que revele cómo un lugar se imaginó como el lugar por excelencia –la ciudad–, si reproducimos el régimen de signos que produjo a la ciudad. Mi argumento no es sólo por un cambio de nombre, pues éste cambio va a revelar las estrategias de transparencia e inocencia con que los regímenes colonialistas produjeron espacio.

La ciudad es un espacio normado por leyes coloniales, aunque no el único, y como tal busca ocultar la existencia de otros espacios existentes a finales del XIX, entre ellos los espacios marcados por las textualidades indígenas. La separación entre una ciudad ideal y una ciudad real es problemática en tanto omite el flujo continuo entre condiciones materiales y ordenamientos de

los signos que constituyen la base misma de todo orden colonial. Y encuentro la raíz de este problema en la decisión de Rama de teorizar Latinoamérica colonial a partir de una ciudad. No basta con develar los mecanismos de la ciudad letrada si el resultado es perseverar en la noción de ciudad. Mi disertación revela los regímenes espaciales de la colonialidad, y las respuestas indígenas a dichas espacialidades presentes en diferentes medios. Ya que como consecuencia de incorporar el trabajo de Rama se ha priorizado el estudio de las formas de gobierno sobre otras formaciones sociales, se ha conservado un concepto descorporalizado del territorio que olvida la existencia de lugares ocupados. Las geografías de la indigeneidad buscan rellenar este vacío académico.

ARCHIVO: LOCUS Y CIRCULACIÓN

Expandir nuestras nociones de medio, espacio y poder en el siglo XIX andino requiere una expansión del archivo con el cual discutimos la nación como colonialidad. Es necesario un archivo que considere los usos no occidentales del libro y de la escritura letrada, así como otros medios de transmisión de información (Flores Galindo; Spitta). En esta disertación selecciono mi archivo privilegiando el principio de que su construcción debe permitir leer más de un régimen espacial, así como permitir entender la convivencia de proyectos coloniales junto a los regímenes espaciales enunciados por pueblos indígenas.

Si bien *Geografías de Indigeneidad* no se enfoca particularmente en Lima –como ciudad capital o ciudad letrada–, entiendo que la continua invención de lo urbano es clave en la enunciación y establecimiento de la colonialidad y sus regímenes espaciales. Dentro de mi análisis, el lugar de enunciación es tan importante como lo que se enuncia, pues permite contextualizar la geopolítica dentro de la cual cada enunciado circulaba. Las geografías de indigeneidad se interesan por el origen y la circulación de los enunciados para entender las geopolíticas del conocimiento,

así como los efectos del contexto espacial en las tecnologías de comunicación en sus autores. Esta consideración toma especial importancia debido a la conflictiva relación entre escritura y raza en los Andes, una región donde se suele pensar que la escritura ‘blanquea’ (Zavala, *Escritura y sociedad*). Afirmar que el nosotros de la ciudad letrada lo constituyen blancos y criollos, olvida que en los Andes la escritura ha sido entendida como una marca de desindigenización –o en general de desubalternización–, por lo que muchos autores indígenas, afrodescendientes y campesinos que han accedido a la escritura y a la imprenta han sido después bienvenidos al canon literario e intelectual, y por lo tanto hecho miembros de la comunidad mestiza y burguesa. Los casos que examino en el primer y en el tercer capítulo explican que quizás este principio funcionaba con más fuerza durante el cambio de siglo. Esta relación entre escritura, raza y sociedad nos sugiere que la nación y sus imaginarios compartimentos de ciudad, campo, sierra, o costa conforman de igual manera el régimen espacial de la colonialidad decimonónica. No basta con asociar al colonialismo con un espacio, sino que debemos revelar las formas en que el colonialismo inventa espacios.

Los proyectos territoriales de la colonialidad establecieron geografías, entendidas como escrituras del espacio, discursos que dan cuenta de la multiplicidad de voces que la supremacía colonial ha intentado silenciar. Walter D. Mignolo ha argumentado sobre la búsqueda de estas múltiples voces en documentos del siglo XVI en lo que él llama una semiosis colonial, es decir una red de procesos y representaciones del espacio donde los sistemas semióticos y los locus de enunciación de los sujetos involucrados conviven e influyen en la producción del objeto cultural. Durante aquel siglo, el Imperio español patrocinó campañas que le permitan hacer sentido geográfico de sus territorios, campañas donde los funcionarios imperiales buscaron los conocimientos geográficos indígenas. Mignolo enfatiza que el estudio de la semiosis colonial es un proyecto hermenéutico múltiple, pues incluye considerar los locus de enunciación de los

conocimientos registrados en mapas, del diseño de trabajos científicos, y el locus de enunciación desde donde se interpreta el contexto transcultural (Mignolo utiliza el término ‘cross-cultural context’). Es decir, se incluyen los contextos culturales y locus de los sujetos que interpelan aquellos objetos culturales, en tanto ambos adquieren similar importancia para el proceso hermenéutico.

Los aportes mencionados de Mignolo, Flores Galindo, Spitta, entre otros me permiten incorporar dos principios metodológicos claves en mi propuesta de geografías de indigeneidad. El primero tiene que ver con las múltiples escrituras del espacio que coexisten en toda situación colonial –lo cual acarrea cuestiones sobre la lectura de dichas escrituras, y sobre regímenes de legibilidad. En esta disertación entiendo que la escritura colonial del espacio consiste en la ubicación y reubicación de sujetos racializados en el espacio, en la racialización de dichos espacios, y en el diseño de una forma de ver y pensar el espacio, lo cual en últimas cuentas ensambla la constitución de territorios coloniales. Asimismo, en el tercer capítulo de este trabajo explico que durante el cambio del siglo XIX al XX estas escrituras incluyen el paisaje, la circulación, y la performance poética como actos de enunciación indígena del espacio en territorio.

Un segundo principio metodológico tiene que ver con el rol del locus de enunciación en el análisis de mis fuentes primarias, una tarea inevitable especialmente cuando estamos discutiendo proyectos coloniales y proyectos de la modernidad. Utilizo el término colonialidad, como ya he explicado, para referirme a sistemas de gobierno político que no se reducen al periodo colonial que en Latinoamérica duró desde finales del siglo XV hasta inicios del siglo XIX. Por otro lado, estudio a la modernidad como régimen que abarca a las escrituras coloniales del espacio, en tanto el conocimiento moderno asumió su lugar de enunciación como central y único para conocer lo humano, lo social y las cosas del mundo. La modernidad entendió que los sujetos y las

comunidades otras eran transparentes de representación. El conocimiento moderno entendió que sus métodos para representar y estudiar lograron acceder a una comprensión total de los objetos estudiados. Este principio se aplicó en tecnologías de representación como la fotografía (Poole), y en proyectos intelectuales como el indigenismo andino (Coronado, *The Andes Imagined*). El proyecto intelectual moderno consiste en un trabajo para identificar las características esenciales del otro de la modernidad, de pensarlo como otro coherente y cohesionado, así como de diseñar las narrativas de origen de dicha otredad.

Como Marie Louis Pratt ha explicado, las modernidades latinoamericanas no son solamente un traslado inmutable de los principios de la modernidad europea, sino que explican la inestabilidad y las disputas por el poder que se produjeron después de las independencias de inicios del siglo XIX. La modernidad andina provocó distintas disputas al interior de los nuevos países, siendo que esta disertación aborda aquellas referidas a los significados de la indigeneidad, y a los vectores raciales, de género, de clase y espaciales que articulan la agencia política en los Andes. De acuerdo con Jorge Coronado, el indigenismo andino entendió que el sujeto indígena era cognoscible y por lo tanto presentable y representable. A través de estas gramáticas simbólicas, el indigenismo entendió que la nación necesitaba insertarse en la modernidad, por lo que vio en el indio –la subjetividad aparentemente pre-moderna o anti-moderna– la oportunidad de disertar sobre inclusión y proyecto nacional, un debate donde hasta entonces predominaban argumentos aristócratas e hispanistas¹. Aunque en este mismo proceso de construir la representación de un grupo social, se revelaron las fluctuaciones e inconsistencias entre el proyecto de la modernidad y las agendas soberanas de los pueblos indígenas andinos.

¹ Priscilla Archibald ha explicado en *Imagining Modernity in the Andes* sobre una esfera pública que se expandió hasta incluir a intelectuales de clase media y de familias migrantes en Lima, lo cual ella entiende como una descolonización de la República Aristocrática

Como estrategia representacional, la del indigenismo no fue exclusiva a este movimiento, ya que la historia de la formación de una literatura nacional acusa diferentes procesos de selección de personajes y de pasados que cada grupo intelectual vio como productivo. Como Antonio Cornejo Polar argumenta, las interacciones que el costumbrismo y el Incaísmo tuvieron durante el siglo XIX con el pasado colonial y precolombino respectivamente reflejan los intereses en disputa entre las élites. Posterior a éstos programas, el hispanismo como producto modernista es quizás el esfuerzo más claro por arqueologizar a la indigeneidad, y así “constreñirlo a la cima de su nobleza imperial. Hecha esta operación, en la que el modernismo peruano tuvo notables éxitos, es posible forjar una ideología mesticista, aparentemente respetuosa del lado indígena de la nacionalidad, pero, en el fondo, [...] racista” (Cornejo Polar, *La formación de la tradición literaria* 83).

Tanto el hispanismo como el indigenismo, vistos como procesos independientes o como procesos reactivos, manifiestan el rol crucial que la representación de la indigeneidad contemporánea tenía en la razón nacional. Y como explico en esta tesis, dicha representación consistía en gran medida en la reducción de la indigeneidad a una experiencia excluyente del tiempo, del espacio, de la materia, y del cuerpo.

Me interesa enfatizar que el indigenismo como proyecto de la modernidad, y vista su vigencia y legitimidad durante el siglo XX, entendió que la indigeneidad era representable a través de repertorios simbólicos occidentales. Paradójicamente, esta concepción limitó las posibilidades de una indigeneidad proyectada desde locus indígenas de enunciación, basadas en relaciones soberanas entre subjetividad política y escrituras del espacio (Lauer; Coronado, *The Andes Imagined*).

Los casos que examino explican las fluctuaciones del qué, cómo, dónde y cuántos del ser indígena tal cual fue producido por las élites letradas, aunque también enfatizo que el uso de las

categorías racializantes y étnicas no eran de uso monopolístico de las élites. Mis capítulos estudian los marcos analíticos que se utilizaron para articular los proyectos coloniales de territorio. El primer capítulo se centra en el elitismo intelectual como una condición discursiva en constante modificación, así como en los términos para convertirse en élite o para sancionar la movilidad social de otros grupos. Aquí explico que un aspecto central para acceder a tal elitismo fue el diseño de una noción de indigeneidad anclada al espacio geográfico de dichas élites regionales. El movimiento de pensar una indigeneidad surandina hacia una norandina o norcosteña no implicó solamente un traslado geográfico, sino un cuestionamiento a las bases temporales, espaciales, materiales y corporales de la indigeneidad hegemónica nacional durante el cambio del siglo XIX al XX.

Un segundo análisis se relaciona al género como estrategia para revelar los mecanismos colonialistas de la modernidad, como explico en el segundo capítulo. Como Anna Tsing (citada en Pratt 30) ha explicado, el género se constituye en categoría que deconstruye a la modernidad en tanto ésta trivializó e ignoró a las mujeres, su conocimiento y su trabajo productivo y reproductivo. Es así que al enfocarme en dichos conocimientos, trabajos y agencias, demuestro las relaciones y estrategias que la modernidad desde su centro erró al identificar.

Estas agencias se forman también en las territorialidades políticas que se enuncian y practican en los Andes –tercer análisis de esta disertación–, basadas en concepciones soberanas de comunalidad política. Propondré la noción de ‘estática indígena’, es decir la invención que la ciencia nacional hizo de un sujeto indígena inerte en el tiempo, espacio, en la cultura y por ende, en su agencia política. Al leer las respuestas campesinas e indígenas a este orden, examino los desencuentros entre la comunidad política nacional y las comunales políticas indígenas.

Estas tres categorías elitismo como condición, género, y territorialidad política—, son componentes teóricos de mis geografías de indigeneidad, que me permiten pensar la modernidad andina de fines del siglo XIX, el imaginario espacial que forma su centro y sus periferias, y la presión que los ‘márgenes’ hicieron a este centro. Es decir, examino los órdenes espaciales y territoriales que convivieron en una época donde la modernidad incorporaba tanto órdenes previos de jerarquización social, así como nuevos órdenes de creación de razas y clases salidos desde la antropología y el capitalismo agroindustrial.

GEOGRAFÍAS DE INDIGENEIDAD: TEORÍA DE ESPACIO, RAZA Y PODER

Las identidades y los espacios se producen mutuamente, y dichas identidades producen territorios como espacios representacionales, proyecciones de aquel espacio que la imaginación incorpora/quiere cambiar. La producción del espacio implica al mismo tiempo la representación del espacio, y las prácticas espaciales de dichas identidades. Como mencioné en páginas anteriores, las geografías de indigeneidad buscan articular teórica y metodológicamente las geografías raciales y las geografías indígenas en la búsqueda de una discusión más amplia sobre indigeneidad y colonialidad durante finales del siglo XIX.

La categoría que propongo implica mucho más que la suma de sus dos partes, pues el choque entre proyectos colonialistas y conocimientos soberanos indígenas produce una heterogeneidad de eventos y de documentos que exceden fronteras disciplinares. María Josefina Saldaña-Portillo y Walter D. Mignolo han explicado que la imaginación geográfica está mediada por la diferencia racial, en primer lugar porque la invención de la raza implicó la locación de sujetos racializados en un espacio, y en segundo lugar debido a que la diferencia racial se enuncia desde

un centro imaginario que se concibe como punto cero de dicha diferencia (blanco, criollo, o mestizo). Esta división geográfica se presenta como natural, y quizás sea más clara cuando pensamos las fronteras nacionales, aunque dentro del proyecto moderno también implicó la organización del territorio interno de la nación. Las divisiones de territorios dentro de la nación en departamentos, en regiones, o en regiones ‘naturales’, explican que cada división es dependiente de la otra, son entidades que se constituyen y conflictúan entre ellas. Por ejemplo, la costa peruana no puede pensarse como tal sin marcar su diferencia frente a la sierra, o sin reiterar el temor de una ‘invasión serrana’. Esta codependencia nos explica que los territorios intranacionales son tanto una demarcación política como una ecología de significados, con consecuencias económicas y síquicas (Saldaña-Portillo 7).

Si bien considero que la colonialidad decimonónica impuso sus proyectos sobre grupos racializados de diversa forma, me interesa inspeccionar específicamente los efectos que tuvo sobre pueblos indígenas y sobre la noción de indigeneidad que la nación produjo. Como Franz Fanon (41) explica, el mundo colonial es un mundo en compartimientos en tanto consiste en la distribución y disposición geográfica, las cuales acusan ángulos y líneas de fuerza de los grupos que oprimen y los grupos oprimidos. Dichos compartimientos son metafóricos, subjetivos y espaciales, y tratan de localizar y relocalizar a los cuerpos colonizados. Las geografías raciales permiten entender cómo las tecnologías del poder colonial funcionaron en tanto técnicas para producir dichos compartimientos espaciales a partir de la idea de raza. Las geografías raciales implican entender la manera en que la nación moderna avizó, mapeó, consideró y representó el espacio. Por lo tanto, en gran parte de esta disertación me dedico a examinar las prácticas representacionales del espacio y las prácticas espaciales de las élites nacionales.

Geografías de Indigeneidad examina el proceso de codificación y decodificación social que produce algunos espacios como racializados de uno u otro modo. Si bien podríamos pensar en la ciencia geográfica decimonónica –en tanto repertorio de conocimiento, práctica disciplinar, y ciencia nacional– como privilegiada en esta tarea, enfatizo que las geografías raciales no examinan solamente la distribución del espacio. Éstas se dedican también a ubicar a los sujetos racializados en dicho espacio y la consecuente racialización de dichos territorios. Estos procesos tomaron lugar no solamente en la ciencia geográfica sino en otros espacios intelectuales que fueron funcionales a la colonialidad decimonónica, a saber: la literatura, la antropología, y la arqueología. La representación de un área física consiste en el depósito de un repertorio de símbolos y significados dentro de dicha área, así como la pedagogía sobre cómo ver dicha representación, y las consecuencias políticas de la interpretación del ensamblaje mencionado. Esta representación puede suceder en más de un medio y en más de una disciplina del conocimiento.

Revelar las geografías raciales de las naciones decimonónicas se torna tarea necesario si pensamos en las consecuencias que éstas han tenido en cómo el país se ha pensado a sí mismo y cómo ha pensado a sus otros durante el siglo XX. Estas geografías aparentan ser naturales, por ejemplo cuando pensamos en las tres regiones ‘naturales’ del Perú, pues como Henri Lefebvre ha explicado en *The Production of Space*, éstas provocan una ilusión de transparencia que muestran al espacio como inocente. Cuando pensamos en el espacio, existe la tentación de pensar sólo en el espacio físico natural, y no en el espacio social. El filósofo francés entiende que el espacio social ocluye al físico, por lo que entender la producción del espacio social nos permite entender la reglas que condicionan el habitar en el espacio, el tránsito entre espacios, y la reubicación. Estos contextos de interacción son consecuencia de un conjunto de símbolos, normas e identidades que dan forma a dicho espacio y a otras identidades. El espacio social es un producto cultural y político

que se co-constituye con las identidades que lo condicionan y las identidades que interactúan con él.

El espacio existe en un constante devenir, lo cual enriquece las conclusiones sobre las múltiples temporalidades que habitan toda situación colonial (Fabian). En el caso de esta disertación, entiendo a la nación colonial como la coexistencia de múltiples temporalidades y de múltiples espacialidades. La heterotemporalidad de la nación es un efecto de las geografías raciales del mestizaje y de otras relaciones raciales que colisionan en un mismo espacio en devenir. Como Saldaña-Portillo afirma en su estudio sobre nociones de indigeneidad en la frontera entre México y los Estados Unidos, la geografía racial como teoría del espacio, junto a la heterotemporalidad como teoría de la historia nos permite entender cómo múltiples escenarios se concentran y conflictúan en un mismo periodo. Frente al debate planteado en los estudios latinoamericanos (Moraña, Dussel, and Jáuregui) sobre si la condición postcolonial, neocolonial o la colonialista se ajustaría mejor para pensar algún periodo de nuestras historias, entiendo que las geografías raciales ofrecen un modelo para entender la coexistencia de múltiples epistemologías raciales de colonialidad, neocolonialidad y postcolonialidad. Asimismo, me permite examinar los efectos de dicha coexistencia en un territorio como los Andes norperuanos donde las epistemologías raciales coloniales existentes hasta el siglo XVIII dejaron de ser compatibles con los compartimentos raciales y de clase que la modernidad y el capitalismo diseñaron desde el siglo XIX.

El periodo temporal que esta disertación analiza (1880-1930) es denso en hechos históricos y en tiempo histórico, lo que me permite vislumbrar los reajustes de los regímenes temporales, espaciales y raciales que se forjaron para construir una nación moderna. Estoy pensando en el fin de la Guerra del Pacífico (1879-1883), las guerra civiles entre 1894 y 1895, la implantación de la llamada República Aristocrática (1895-1919), el establecimiento de violentas formas de

capitalismo agroexportador en los Andes norperuanos desde 1890, la acelerada proletarización de grupos indígenas, la formalización de las ciencias sociales nacionales desde 1910, entre otros. Considero que estos eventos enriquecen mi análisis sobre colonialidad, a fin de profundizar y cuestionar la tentación de una división binaria entre colonizador y colonizado, o entre blancura e indigeneidad. Los casos que analizo nos hablan de grupos y sujetos en transición dentro del sistema racial y de clase, y de constantes cambios en los términos de dicha transición.

El espacio del trabajo y del género

Las geografías raciales me permiten incorporar el trabajo, noción clave en la idea de colonialidad del poder, con respecto al territorio y a la materialidad de dicho territorio. Como Aníbal Quijano ha explicado, la colonialidad del poder revela los sistemas de dominación, explotación y de regulación del conflicto que permiten la apropiación del producto del trabajo de sujetos a partir de la invención de la raza. En esta disertación entiendo que el rol del género y del territorio como productos simbólicos no es siempre subalterno al de raza o a la racialización como proceso. Las geografías raciales son espacios con una carga sustancial de género puesto que los indios asociados a un modelo de género fueron ubicados en el espacio, y porque los territorios indígenas normalmente han sido vistos desde una mirada fálica que busca territorios ‘vírgenes’. Es decir, y en concordancia con lo que María Lugones propone, la invención de la raza normalmente va a la par con la invención de modelos coloniales de género, y con la invención de los territorios coloniales como espacios disponibles.

Asimismo, considero que la colonialidad no se enfocó únicamente en la dominación de los cuerpos a partir de la invención de la raza y el género. Argumento que los espacios coloniales fueron también inventados a partir de su racialización y de su asociación a una idea de género. Parto por entender al espacio, junto a la geógrafa británica Doreen Massey (*For Space*), como una

reunión de trayectorias recorridas por diversos seres que habitan los mundos, definición que enfatiza al movimiento como componente del espacio: el espacio como recipiente de trayectorias, el espacio como abierto a dichas trayectorias.

Massey (*Space, Place and Gender*) explora las consecuencias que la división moderna entre espacio y tiempo ha tenido para definir los roles de género en occidente y el mundo colonizado. Ella recupera el argumento del sociólogo Anthony Giddens de que la modernidad separó en primer lugar el espacio del tiempo, haciendo fijo al primero y lineal al segundo. En segundo lugar, la modernidad separó al espacio del lugar, es decir, inventó áreas geográficas vacías de valor simbólico y político que eran por lo tanto pasivas para recibir los valores modernos y capitalistas. El tiempo se alineó con la Historia, el progreso y la política, ensamblaje que según Massey fue codificado como masculino. Lo opuesto a todos estos principios y valores fue consecuentemente codificado como femenino, lo que a su vez implicó la violencia de la distinción de dos géneros excluyentes y el diseño de relaciones de género basadas en esta distinción.

La distinción entre espacio y tiempo como proyecto de la modernidad implicó la masculinización del tiempo y la Historia, y la feminización del espacio. Dicha concepción del espacio fue también funcional para el establecimiento de relaciones capitalistas de producción, las cuales requerían nuevas formas espaciales y organizaciones cuantitativas del espacio y de los cuerpos que lo transitaban. Esta condición se puede asumir para el caso de la minería desde la segunda mitad del siglo XIX y para los requerimientos de explotación del espacio de la agroindustria de exportación, actividades que ocupan un lugar privilegiado en esta disertación:

“And to analyze the impact of those changes it is necessary to take account of both sides of the formulation. Both the geography (proximity, time-space, distanciation, etc.) and the content of social relation themselves (full of the implications of sexism, or of the power relations of colonialism present of past, or of the relations of capital accumulation)” (*Space, Place and Gender* 167)

Si bien sabemos que las mujeres fueron asociadas al espacio local y al doméstico a partir de una división entre lo público y lo privado, el argumento de Massey explica además que en la lógica moderna el espacio se pensó como femenino, y lo femenino como local. Así se entiende que la crónica de viaje como género y el flaneur como personaje sean campos originalmente masculino-burgueses, ya que el viajar –tránsito entre espacios locales– y el mirar implican un sujeto masculino y blanco, o criollo. Dentro de esta lógica, en el segundo y tercer capítulo de esta disertación analizo la producción del espacio en términos racializados y de género en tipos literarios como la novela indigenista y la novela de bandoleros.

La mirada masculina asocia a la mujer con lo local, con la naturaleza, con el hogar, idea que se personificó en la mujer/madre/amante. Así, la producción de las formas del espacio-tiempo requeridas por regímenes específicos de explotación toman un proceso sincrónico al desarrollo de la raza y del género. La raza y el género no son solamente previos a la experiencia del espacio, sino que se co-constituyen junto al espacio atravesado por condiciones coloniales.

Como he mencionado, muchos de los fenómenos de la modernidad se originaron o intensificaron durante fines del siglo XIX, un periodo que la teoría feminista considera especialmente denso en lo que refiere al gobierno del género. Este siglo reinventó la división entre hombre y mujer como categorías excluyentes y como formas de relaciones entre géneros. Las ideologías nacionales y las nuevas condiciones políticas dieron forma a un conjunto de relaciones patriarcales basadas en la distinción radical entre vidas de hombres y vidas de mujeres (Massey, *Space, Place and Gender*; Radcliffe and Westwood). Dentro de esta distribución de identidades y relaciones, cada espacio fue asociado a uno de estos géneros según condiciones económicas y culturales. En el espacio urbano el hombre fue el que ‘gana el pan’ y la mujer era la que ‘cuida la

casa'. En el trabajo en las minas los hombres propiamente 'trabajan' en lugares donde se encuentra lo peligroso, lo sucio, lo amenazante; mientras que las mujeres se dedican sólo a la cocina y a la reproducción, actividad que no fue vista como trabajo. El trabajo duro y sucio de las minas sólo podía ser enfrentado con masculinidad, virilidad, y con solidaridad masculina; mientras que las mujeres –las esposas de los mineros– se ocupan de la reproducción de dicho trabajo masculino desde la cocina y la casa. Está demás decir que esta división imaginaria del trabajo y el género no correspondía a la realidad decimonónica o de los siglos anteriores, como Rossana Barragán ha demostrado en su estudio de la minería en Potosí.

La distribución de roles que las industrias minera y agrícola modernas requerían cuestionó y restó poder a las formas previas de división sexual del trabajo, y al rol de esta división en la reproducción social. Los casos que analizo en el segundo y tercer capítulos brindan ejemplos de la producción moderna del espacio y de su distribución, así como de las territorialidades indígenas basadas en relaciones de género y regímenes de circulación territorial diferentes a los de la modernidad. Algunas consecuencias de la colisión de estos regímenes espaciales implicaron la racialización de los agentes políticos, y en otros implicaron la desaparición de estos agentes. La mujer indígena como símbolo ha tenido un rol central para la proyección de una nación mestiza en todos los países andinos, para la clasificación y distinción entre indias, mestizas y cholas en Bolivia (Soruco Sologuren), y para la producción de temor y violencia dentro del imaginario racial ecuatoriano desde el siglo XIX (Prieto) Mi tesis demuestra que si bien algunas otredades pueden ser domesticadas o negociadas, otras son demasiado amenazantes como para ser colonizadas y por lo tanto deben ser destruidas.

Territorio

Mi concepción del espacio abarca a todas las denominaciones que el conocimiento moderno y el conocimiento indígena ha ensayado para nombrar su imaginario sobre un área física: tierra, lugar, paisaje, territorio, ayllu, chacra, son algunas de las nociones que exploro en esta disertación. Esta concepción parte de la definición de Doris Massey descrita líneas arriba, aunque en mi trabajo posiciono a la materialidad del espacio como componente que interviene las trayectorias de los entes que lo transitan. Dicho esto, esta disertación se enfoca principalmente en los repertorios simbólicos que fueron depositados en el espacio por múltiples agentes y grupos, por lo que el término territorio me permite explicar la producción cultural de una forma de espacio.

Un territorio es un espacio relacional con estructura y que es parte de una sociedad. La existencia de un territorio implica un acceso y circulación regulados, principios que se establecen junto a la producción del territorio a partir del espacio. Geógrafos brasileños como Milton Santos y Rogerio Haesbaert, y críticos como Walter Mignolo y Edmundo O’Gorman han enfatizado la producción simbólica de territorios en contextos urbanos y coloniales, priorizando su producción sobre las bases materiales del espacio. En esta tesis incorporo estas propuestas, a la vez que enfatizo a la materialidad del espacio como condicionante de la producción simbólica del territorio, como se podrá ver en el primer capítulo.

Las definiciones de territorio producidas por la geografía latinoamericana y por la geografía feminista proponen pensar el territorio como un sistema de objetos, sujetos y de acciones, todas en trayectoria que confluyen en un evento inscrito en las diversas temporalidades de los entes que participan. Esta definición debe estar condicionada a los contextos de poder en que dicho evento se inserta, llámese colonialidad, periferia urbana o la violencia de la división urbano-rural. Asimismo, entiendo que los entes que participan en el territorio-como-evento lo

proyectarán –previo al evento–, y harán sentido –después del evento– dentro de sus propias lógicas simbólicas, lo que en sí nos habla de diferentes territorialidades. Es decir, la territorialidad es un campo de representaciones territoriales que los actores portan consigo. Esta territorialidad implica no sólo una territorialización del espacio, sino que da cuenta de desterritorializaciones, reterritorializaciones, relaciones de poder en y con el espacio (Haesbaert). Por lo tanto, se entiende que en un espacio pueden convivir una multiplicidad de territorios, como consecuencia de las diversas territorialidades y de la multiplicidad de poderes que se concentran en este evento.

Al incorporar esta perspectiva, enriquecemos en primer lugar un análisis foucaultiano del poder. La formación de los poderes soberano, disciplinario y biopolítico propuestos por el filósofo francés sumados a un análisis que incluye la multiplicidad de territorialidades que se congregan en el evento colonial resulta en la formación de una multiplicidad de territorios. Y en consecuencia, podemos mirar más allá de los territorios que la nación decimonónica concibió como sede de la identidad nacional. La geografías de indigeneidad como método para entender las múltiples territorialidades que se congregan en el espacio permite superar la tentación de una mirada unilateral del territorio nacional como proyecto colonial. Los paisajes coloniales y postcoloniales están habitados por innumerables vectores de poder (Briceño), y los métodos de geografía social que incorporo en esta disertación me ayudan a sacarlos a la luz a fin de entender las múltiples dinámicas de otredad y diferencia que convergen en dicho espacio (Kobayashi and de Leeuw). Mi metodología busca en primer lugar pensar la formación del territorio nacional y la forma nacional del territorio de indigeneidad como productos de una serie de vectores, redes y nudos culturales y políticos que recorrían el espacio que se ahora se conoce como Perú. Asimismo, entiendo que las territorialidades indígenas son a la vez reactivas y soberanas con respecto a los proyectos coloniales, por lo que un archivo expandido se hace necesario para leer estas escrituras del espacio.

Las escrituras indígenas del espacio enfatizan no sólo el espacio imaginado, sino que enuncian al mismo tiempo un espacio concebido, un espacio vivido, y un espacio percibido (de Pina Ravest). Estas interacciones con el espacio se convierten en significado, se enuncian y se registran a partir de una territorialidad que no es estática sino que está inscrita en las temporalidades propias y las coloniales. La escritura indígena del espacio acusa vectores de fuerza colonial y se ubica también en la escritura alfabética, aunque este medio toma una importancia relativa frente a otras posibilidades mediales. Es así que la inscripción o la marca del espacio para la narración de eventos históricos, el tránsito de bienes, conocimientos y personas entre espacios, y el canto como registro performativo son considerados en esta disertación como formas de escrituras de la tierra. Esta perspectiva me permite seguir dando énfasis al lugar de enunciación dentro de un análisis cultural, así como a la materialidad del espacio como formador del enunciado.

Materialidad, tiempo y espacio conforman un ensamblaje que intervienen en la producción del espacio. Como sabemos, la palabra quechua *pacha* puede ser utilizada según el contexto para referir a categorías temporales o espaciales del lenguaje, aunque siendo el quechua un idioma que produce significado a través de sufijos, el sentido inicial del tiempo-espacio es siempre modificado en su aspecto afectivo y contextual según la voluntad del hablante. Asimismo, dentro de las temporalidades andinas, el tiempo pasado suele ser pensado como localizado adelante del tiempo presente, y el tiempo futuro, en tanto un mundo-tiempo desconocido y por venir se encuentra detrás del presente. El pasado es lo que se conoce, lo vivido, y lo que puede ser visto a través de la memoria y del registro histórico, por lo que se ubica adelante de la mirada cognitiva.

Por último, mi insistencia en ampliar la definición de espacio hecha por Doris Massey a fin de incluir a los entes humanos y no-humanos que intervienen y son intervenidos por el espacio y el tiempo de los otros busca incluir a los seres que participan en la asamblea histórica que se

enuncia desde los mundos andinos. El registro histórico es a menudo situado en el paisaje, entendido como espacio intervenido con marcas que activan la memoria histórica, y por lo tanto requieren un estudio de las particularidades materiales y físicas del espacio-documento donde se está escribiendo. Como la literatura de José María Arguedas y trabajos antropológicos recientes nos han explicado (De La Cadena, “Indigenous Cosmopolitics in the Andes”; Salas Carreño), ésta no es una escritura sobre marcas inertes, sino sobre los cuerpos de los seres que habitan nuestros mundos y sobre nuestros propios cuerpos. Nuestro conocimiento de las espacialidades andinas aún es prematuro. Esta disertación busca ser una contribución para decolonizar el espacio.

DESCRIPCIÓN DE CAPÍTULOS

El primer capítulo “Élites intelectuales y el Territorio de la Indigeneidad”, estudia el elitismo como condición discursiva, y argumenta que una de las tareas centrales para alcanzar esta condición consistió en producir una forma de indigeneidad asociada a un territorio específico de costa norperuana. Para este fin me enfoco en trabajos escritos y visuales de autores como el poeta trujillano José Eulogio Garrido –y otros miembros del Grupo Norte–, el antropólogo alemán Hans Heinrich Brüning, y el arqueólogo Rafael Larco Herrera. Es decir, incorporo textualidades escritas y visuales, prestando atención al mismo tiempo al mensaje, al medio del mensaje, y al locus de enunciación del mensaje. Estos discursos fueron emitidos grupos de élite que buscaron reproducir dicha condición. Para este fin, dichos intelectuales ensamblaron un sentido de indigeneidad asociada al territorio específico de la costa norte peruana –específico en paisaje, mitologías, materialidad y temporalidades– y al mismo tiempo alteraron sus propias geografías raciales. Es decir, para ser/seguir siendo/establecer los términos para ser elite, la elaboración de geografías raciales fue tarea central.

En el segundo capítulo, “Un cuerpo que re-aparece: Reflexiones sobre Indigeneidad y Género”, sostengo que las geografías de indigeneidad son representaciones del territorio tanto racializantes como de género. Analizo el caso de una mujer indígena acusada de ser bruja en Bambamarca en 1888, los textos letrados que se produjeron como reacción y la novela *La Serpiente de Oro* de Ciro Alegría que incluye una referencia a este caso. Leo estos textos para analizar cómo se construyeron estas geografías raciales siguiendo tres pasos: la definición de cuerpos racializados y asociados a un modelo de género, la definición de la forma y el valor de estos cuerpo dentro del ethos de la modernidad colonial, y la ubicación de estos cuerpos en el paisaje que también adquiere una racialización y una asociación de género. Entiendo que estas tareas eran fundamentales para las políticas liberales que aspiraban a un gobierno de la población, al control del trabajo indígena productor y reproductor, y a la expansión de los territorios productivos para la nación.

En el tercer capítulo, “Indigeneidad Política y las Geografías Raciales de la Nación moderna”, me enfoco en el personaje del ‘bandolero’ en los Andes, siendo mi uno de mis casos principales el de Luis Pardo durante la primera década del siglo XX en los Andes centrales, y su presencia en la producción literaria de autores como Enrique López Albújar y Ciro Alegría. Aquí argumento que la nación estableció a través de sus ciencias nacionales una visión tripartita del territorio nacional, lo cual entiendo como geografías raciales coloniales. Esta visión recluyó a los sujetos indígenas en un territorio específico. Analizo manifestaciones políticas de los sujetos indígenas que desafiaron este orden, tras lo cual los intelectuales nacionales reaccionaron criminalizándolos. Esta criminalización implicó una desindigenización, un amestizamiento, y una hipermasculinización de los líderes visibles de estos movimientos, lo cual ha provocado un entrampamiento en cómo se concibe la indigeneidad política en los Andes. Frente a este problema, analizo otras fuentes líricas y populares sobre la historia de Pardo y la ‘montonera’ del cura

indígena Manuel Casimiro Chumán, para ensayar un modelo de interpretación que propone otras territorialidades afectivas y comunalidades políticas para leer el accionar y el registro histórico de esta indigeneidad política.

CAPÍTULO I
ELITES INTELECTUALES
Y EL TERRITORIO DE LA INDIGENEIDAD

Después de su publicación en 1938, el libro *Mitos, tradiciones y leyendas lambayecanas* no necesitó mucho tiempo para convertirse en referencia obligada y su autor, Augusto León Barandiarán pasó a ser una autoridad del costumbrismo y folclorismo regional. Vigencia que puede comprobarse al revisar estudios actuales de antropología, arqueología, folclore, así como guías de turismo nacionales. Estos estudios basan sus argumentos sobre poblaciones indígenas pre-Incas, coloniales o contemporáneas de esta región en las afirmaciones hechas en *Mitos, tradiciones y leyendas lambayecanas*. Éste fue un libro novedoso para su tiempo pues incluye dentro de la literatura costumbrista a poblaciones indígenas Mochica, entendidas como etnicidad histórica y como categoría literaria de personajes racializados. A pesar de que a finales de la década de 1930 existía una extensa tradición de literatura costumbrista en los Andes, una muy pequeña sección de ésta se había inspirado en la región norte. Los textos costumbristas de finales del XIX e inicios del XX hablaban hasta la repetición de poblaciones urbanas y rurales de Lima y del sur del Perú. Los Andes norte solían aparecer tangencialmente como parte de las generalizaciones hechas desde el sur o como presencias intermitentes que permitían a sus autores sustentar que sus trabajos se referían a una noción general de los Andes. Éstos no eran sin embargo, vacíos y estrategias exclusivos de la literatura costumbrista, pues se les halla también en cada campo de estudio humanístico y social de las primeras décadas del siglo veinte en los Andes.

La forma narrativa no fue el elemento novedoso que el libro de León Barandiarán trajo a la literatura peruana², pues seguía aquella de la literatura sur-andina e insertó elementos culturales regionales a las fórmulas narrativas hechas canon años antes por autores como Felipe Pardo y Aliaga o Ricardo Palma³. En la introducción, León explica que se basó en tradiciones orales, memorias de infancia y conversaciones con indígenas de la región para producir la literatura que lo convertiría en fuente primaria obligatoria del costumbrismo y folclorismo regional. El libro consta de 94 relatos cortos donde los mitos asociados a las huacas –término que en este libro refiere a casi cualquier edificio precolombino regional⁴– se intercalan con leyendas de curaciones milagrosas o de cómo los primeros habitantes entendieron el origen de los tiempos. Hay sin embargo dentro de esta sofisticada combinación de historias, una que se distingue porque diseña una mitología fundacional de la cultura norandina. Esta historia, titulada “Mito de Origen del Mochica y del Algarrobo”, presenta a un personaje indio nacido de un árbol de algarrobo, después de haber ayudado al Jefe de los Dioses. Durante la batalla entre representantes de las fuerzas del bien y del mal, el resultado se decide gracias a la intervención de un personaje hasta entonces poco conocido en la literatura andina, el ‘Indio mochica’:

“Entonces, y en agradecimiento, dijo el Jefe de los Dioses: ‘Como si te hubieras adelantado a mis deseos, has contribuido a mi victoria. Tú serás desde hoy mi siervo, mi semejante y mi aliado...’ Y al conjuro mágico se creó el indio mochica, que salió del propio árbol del algarrobo, ya mayestático” (León Barandiarán 61–62).

² Su primer texto costumbrista *A golpe de arpa: folklore lambayecano de humorismo y costumbres* (León Barandiarán and Paredes) ya había ensayado algunas de las estrategias narrativas que encontraron mejor crítica en *Mitos...*

³ Ver Cornejo Polar (*Escribir en el aire*) para un análisis de cómo el costumbrismo de Palma, por ejemplo, resemantizó el pasado colonial a través de estrategias retóricas como el humor para presentar este pasado como componente armónico del pasado y de una noción de literatura nacional.

⁴ Actualmente el mismo término dentro de los estudios andinistas, puede referir a una variedad de entidades sagradas pre-Hispánicas: materiales, visuales e inclusive aurales.

La especificidad regional del árbol de origen —el algarrobo— y la especificidad étnica del indio creado —mochica— constituían una combinación novedosa para la época. El narrador continúa al asociar el carácter del indio a la naturaleza. Tal como “duro es el corazón del árbol”, también lo es el del indio. Esta dureza habría evitado “extrañas influencias, y así como [el indio] no se cansa de esperar nunca la resurrección de su antiguo poderío, tampoco el árbol se fatiga de retar al Sol y de lidiar con la arena” (63–64).

El indio surge de la participación decisiva del árbol de algarrobo en la lucha entre el “Jefe de los Dioses” y el “Poder Maligno”, personajes centrales del relato, el primero de los cuales convirtió al árbol en indio en agradecimiento tras su victoria. La historia narra un origen de los tiempos y constituye una temporalidad que permite al narrador contar el nacimiento de una etnicidad histórica Mochica. Esta forma de lo étnico es construida estetizando nociones positivistas que asociaban el carácter del indio con la naturaleza, y trazando una línea temporal directa entre el mochica ancestral y el mochica actual, lo cual sirve para anunciar utopías mesiánicas que sintonizan con trabajos de escritores indigenistas como Luis Valcárcel⁵ o Ciro Alegría⁶.

Si bien este corto relato no reformula ni transgrede formalmente la narrativa del costumbrismo y del indigenismo andino, sí amplía el espectro étnico de los personajes que estos discursos incluyen, al insertar al indio Mochica en un panorama dominado hasta entonces por etnicidades Quechua y Aymara. Entiendo que la aceptación de este libro se debe a que se ubica temporalmente en el cierre de un proyecto intelectual que buscaba establecer una noción homogénea de indigeneidad enunciada desde y ubicada en los andes norperuanos. Este proyecto articuló desde diferentes campos intelectuales la existencia, continuidad y contemporaneidad de

⁵ Por ejemplo, en su texto ensayístico-ficcional más conocido *Tempestad en los andes* (Valcárcel).

⁶ Ver *El mundo es ancho y ajeno* (Alegría, “El mundo es ancho y ajeno”), segunda novela del autor y que es considerada como uno de los más importantes textos indigenistas durante aquellos años.

lo Mochica como etnicidad histórica y como sentido discursivo de indigeneidad anclado a un territorio cultural.

Este capítulo analiza este proyecto en que las élites letradas regionales ensamblaron un concepto de indigeneidad, visto desde dos perspectivas. Una primera perspectiva explica que un análisis crítico sobre raza permite entender de mejor manera la relación cultural entre élites y subalternidad en los Andes. Del mismo modo que esta disertación propone que la indigeneidad es construcción discursiva asociada a un territorio, de representación y auto-referencia, se debe entender ‘élite’ como condición discursiva en un entrecruce de intereses e ideologías. Este capítulo analiza tres casos en que miembros de círculos sociales transformaron los términos de elitismo social, económico o cultural para convertirse en élite. Y dentro de este proyecto, la transformación de concepciones raciales era fundamental.

Una segunda perspectiva presta atención a los medios en que estos debates sucedieron. Es decir, entiendo que las diversas concepciones de indigeneidad que habitaron este periodo no sucedieron sólo en el texto literario, sino que también fueron emitidas desde medios no convencionales como la fotografía, las revistas o los ensayos científicos. Es decir, concibo que el mensaje enunciado es igual de importante que el medio de enunciación y el locus de enunciación de categorías racializantes.

En la primera sección de este capítulo estudiaré los textos poéticos de José Eulogio Garrido, miembro del grupo literario *Norte*, para entender la relación de este grupo con las élites sociales de la región y las élites intelectuales nacionales y así apreciar cómo éste grupo reformuló categorías raciales tradicionales para así tornarse en élite intelectual criolla. En la segunda sección estudio la producción fotográfica del científico alemán Hans Heinrich Brüning para descubrir las tensiones entre las formas de indigeneidad propuestas por la antropología moderna occidental y las formas

de indigeneidad propuestas por élites indígenas regionales. En la sección final analizo el trabajo fundacional del arqueólogo peruano Rafael Larco Hoyle al proponer una civilización pre-Inca denominada Mochica y construir una conexión ancestral entre dicha civilización y las poblaciones indígenas rurales contemporáneas, lo cual refleja sus intereses al ser parte de las élites hacendadas tradicionales de la región.

Parto de una distinción primaria entre formas económicas y culturales de élite, para entender las jerarquías que cada forma de elitismo propone, y las concepciones de raza que cada grupo consideró acorde a sus intereses. La influencia de las élites durante el siglo XIX en Latinoamérica ha sido largamente estudiada por historiadores y críticos culturales, abundancia diversa en sus bases teóricas y sus conclusiones. Ángel Rama, Benedict Anderson y Rebecca Earle han resaltado el rol de las élites intelectuales en la formación de las ideologías públicas y de los discursos culturales que contribuyeron a proyectos nacionales en diferentes países latinoamericanos. La crítica marxista-foucaultiana de Rama se preocupa por examinar el funcionamiento institucional del círculo de ‘letrados’ que daba forma a ideologías públicas, bajo la forma ideal de una ciudad letrada. Aunque ya expliqué en la introducción mis críticas frente a la asociación entre círculo de letrados y territorio urbano metafórico, es importante recordar que para Rama la esfera de producción y prácticas culturales juega un rol tan importante en la constitución de la nación criolla como la esfera de gobierno económico. Es así que Rama insertó una crítica cultural en un campo en donde el rol de lo económico solía dominar los análisis de formación de naciones latinoamericanas después de las revoluciones de independencia.

El trabajo de Anderson enfatiza también el rol de la esfera cultural, manifestando que objetos como periódicos y revistas fueron aún más importantes para los proyectos políticos postcoloniales de construcción de nación en Latinoamérica. La conjunción entre la ideología, los

medios de comunicación y la política resulta para Anderson en una noción antropológica de *Comunidad imaginada*, donde el imaginario se articula a través de discursos culturales difundidos por textos impresos periódicamente. Esta noción explica que los proyectos modernos de cohesión identitaria dentro de un territorio llegan a consolidarse gracias a la difusión selectiva de una historia, un pasado y un futuro común⁷.

Los medios que difundieron ideologías públicas dieron especial uso al pasado prehispánico, tal cual ha explicado Rebecca Earle. En *The return of the native: Indians and Myth-Making in Spanish America*, la autora resalta el protagonismo que los intelectuales criollos dieron a este pasado para articular la construcción de nacionales postcoloniales. Earle narra los quirúrgicos procesos de selección y discriminación que muchos de estos intelectuales –como individuos y como miembros de instituciones culturales– desarrollaron para incorporar solamente aquel pasado que no fuese problemático, y de higienizar ciertas memorias históricas que pudiesen parecer amenazantes. Trabajos como los de Anderson, Rama y Earle explican desde campos diferentes la ansiedad de la clase intelectual por lograr una condición de élites culturales así como su rol a veces paralelo, a veces contrapuesto con los proyectos de las élites económicas y militares latinoamericanas.

Las distancias en tensión entre formas de elitismo han sido estudiadas por Tulio Halperín en *Una nación para el desierto argentino*, donde realiza un análisis sobre las disfunciones entre proyectos militares, económicos e intelectuales en Argentina. Al explorar discursos y acciones que intervinieron la esfera pública de la segunda mitad del siglo XIX argentino, el historiador considera los conflictos raciales y de clase que surgen cuando formas de elitismo intersectan y entran en

⁷ Ver asimismo el planteamiento de Eric Hobsbawm y Terence Ranger en *The invention of tradition* sobre la importancia de inventar rituales modernos para la afirmación política de los estados-nación.

conflicto. Esta consideración incluye los proyectos particulares que grupos militares, intelectuales, de economía de exportación o de economía nacional tuvieron después de la segunda década del siglo XIX. Estos proyectos planteaban diferentes formas de movilidad social, aculturación y beneficios que un estatus económico superior pudiera brindar a los sujetos que hasta entonces pertenecían a grupos subalternos raciales o de clase. En una línea similar que estudia producción literaria del siglo XIX en el Perú, Efraín Kristal en *The Andes viewed from the city* propone diferenciar los diferentes tipos de discursos indigenistas basándose en los intereses económicos del grupo social al que pertenecía cada autor. De esta forma, Kristal explica el énfasis diverso entre educación, alfabetización o libertad de contrato laboral para las poblaciones indígenas, según el interés que cada grupo de élite podía perseguir.

Las contribuciones mencionadas se han enfocado en definir lo que una élite es, lo que hace, y las consecuencias políticas e ideológicas del ser y accionar de las élites latinoamericanas. Sin embargo, considero que estos textos no han desarrollado una explicación completa de las formas en que cada elite entendió y formuló los términos de movilidad social y de formación o supresión de otras élites co-territoriales. Es decir, cómo círculos sociales que buscaron ser élite transformaron las nociones de elitismo y cómo censuraron la aparición de nuevos grupos de poder.

Una segunda limitación de estos trabajos se refiere a la diferenciación entre las élites políticas y económicas, frente a las élites intelectuales o culturales. Al momento de historizar la influencia de estas últimas, se suelen abordar enfoques disciplinarios que dividen ciencias o campos de las humanidades, lo cual se podrá apreciar más adelante cuando cito trabajos sobre historias de la literatura, antropología, del activismo político, o de la arqueología. Entiendo que estas elecciones se justifican por la dificultad de unir los divergentes términos raciales, de clase y epistemológicos en que cada discurso transitaba. Si bien se puede entender que todas las élites

estaban preocupadas por una ‘construcción de nación’, este término puede llegar a ser tan amplio que oculta divergencias y discontinuidades internas que no pueden ser cubiertas por una sola conclusión crítica.

Los archivos consultados en mi investigación me permiten plantear un estudio de ‘élite’ como condición discursiva constituyente de sujetos y comunidades, que a su vez proponen términos, actores y agendas particulares de continuidad hegemónica. La convivencia de estos discursos explica asimismo que aquellos proyectos que solemos denominar como ‘construcción de nación’, ‘imaginación de nación’ o establecimiento de regímenes de gobierno con hegemonías visibles (p.ej. ‘República Aristocrática’) deben ser vistos en sintonía con proyectos que caminaban polirrítmicamente hacia un objetivo que se disfrazaba como común. Este capítulo se ubica en ese vacío analítico, y al mismo tiempo se alimenta de las ventajas que un análisis que incorpora cultura y raza puede dar a un estudio sobre élites.

En este capítulo analizo los modos en que los grupos de élite norandina construyeron discursos de indigeneidad proyectando nociones racializantes localizadas en este territorio. Dos características de este territorio son centrales para la interpretación que ofrezco: una geografía de paisaje costero de desierto y océano, y una densa presencia de ruinas prehispánicas monumentales cuya materialidad y temporalidad reformularon el conocimiento científico de entonces. Estos discursos de indigeneidad emitidos por élites tradicionales y en ascenso compartían un espacio geográfico y temporal, y ofrecieron términos específicos de racialización en esta región.

Este capítulo se articula narrativamente en torno a tres personajes cuyos escritos, desde diferentes disciplinas, abordaron la cuestión de identidades raciales regionales: el poeta peruano José Eulogio Garrido, el ingeniero alemán Hans Heinrich Brüning, y el arqueólogo peruano Rafael Larco Hoyle. La producción textual y visual de estos autores me permite apreciar las diversas

definiciones de indigeneidad que elaboraron y que deben analizarse según el locus de enunciación y el medio de enunciación empleados.

Es así que, en este capítulo sostengo que elemento central en el ser y pervivencia de las élites era la producción discursiva de indigeneidades ancladas a un territorio, constituyendo geografías de indigeneidad. Garrido, Brüning y Larco como casos de estudio me permiten apreciar emisiones discursivas de indigeneidad, que si bien no lograron ser hegemónicas en los Andes en su momento, se mantuvieron en una periferia formal y válida, con lo cual ese centro al que buscaban pertenecer se descubre y demuestra.

Este centro es, sin embargo, un centro móvil y transitorio en tanto élite, como condición de posibilidad discursiva, estaba constantemente en reajuste y disputa. Los tres casos que discutiré durante el capítulo provienen de un mismo periodo temporal y los considero emblemáticos por demostrar que distinguir entre élites económicas, políticas, culturales o intelectuales puede producir un análisis limitado de producción discursiva sobre indigeneidad. Me refiero a los trabajos que leen a los casos centrales de este capítulo sólo dentro de una historia de disciplina. Este nuevo tipo de estudios es especialmente necesario para el caso del grupo literario *Norte*, al que perteneció José Eulogio Garrido. Para enmarcar el proyecto de *Norte* como constitución de un grupo literario en élite intelectual andina es necesario historizar su proyecto literario, pero también examinar las nociones de raza que *Norte* proyectó, especialmente en tiempos donde el indigenismo se iba convertir en ideología auspiciada por el estado peruano.

Grupo Norte: Ser indio y hablar sobre indios

En esta sección analizo la producción literaria, periodística y ensayística de miembros del grupo intelectual llamado Norte, teniendo al trabajo literario de José Eulogio Garrido, uno de sus

fundadores y líder inicial, como eje central de análisis. Para entender la importancia del trabajo de Garrido con respecto a su propio grupo y a los discursos intelectuales andinos de la década de 1920, analizaré también textos de otros miembros como Antenor Orrego, César Vallejo y Víctor Raúl Haya de la Torre. Me centro durante esta sección en el poemario *Visiones de Chan Chan* de Garrido, para sustentar que este trabajo transforma el repertorio material, étnico y arqueológico con el que la intelectualidad surandina construía indigeneidad. Esta transformación propone una indigeneidad anclada a un territorio de Andes norteños que difería radicalmente con aquel del indigenismo ‘oficial’. Esta indigeneidad se basa arqueológicamente en edificio precolombinos monumentales anteriores a las construcciones incaicas, materialmente hechos de adobes de arcilla y de barro, y étnicamente ligados a grupos indígenas Mochica. Asimismo, Garrido asume la posición enunciativa provincial de su discurso territorial de indigeneidad y la utiliza como estrategia retórica para potenciar su mensaje e insertarlo en debates panandinos. La conjunción de estas tres condiciones discursivas -arqueología, materialidad y etnicidad- potenciadas por el provincialismo -entendido como lugar enunciativo y estrategia retórica- convierte el trabajo de Garrido en geografía de indigeneidad con vigencia y eficacia discursiva. Para entender el desarrollo de estas ideas, es necesario en primer lugar analizar el trabajo de otros miembros del grupo Norte, a quienes la crítica intelectual peruana del siglo XX ha dado mayor repercusión.

El grupo Norte nació en Trujillo alrededor de 1911, habiendo tenido como primer nombre La Bohemia de Trujillo, y agrupaba estudiantes universitarios influenciados por nuevas ideas literarias y políticas que la modernidad occidental trajo consigo en barcos, telegramas y periódicos. Los dos nombres que este grupo manejó durante su existencia grafican las intenciones y trayectorias en su identidad y su posición frente a las elites tradicionales de la región y de la nación.

El primer nombre ilustra el impacto temprano que sus miembros tuvieron en círculos intelectuales trujillanos, ya sea porque ‘bohemia’ implique una admiración modernista desde Lima o un rechazo intelectual de la provincia. Y el nombre definitivo Norte grafica la posición geopolítica a la que sus miembros aspiraban dentro del paisaje nacional. Este último nombre coincide con la importancia que tanto César Vallejo como Víctor Raúl Haya De la Torre tuvieron en décadas siguientes de la vida intelectual y política nacional, lo cual habla de un estatus vigente de élite intelectual conseguido por este grupo, o al menos por gran parte de sus miembros.

José Eulogio Garrido comparte con Vallejo y con Haya de la Torre el haber nacido en familias migrantes de la sierra norte del Perú y haber accedido a una educación universitaria. Generalidades biográficas hablan también de transiciones entre ser alumnos universitarios, profesores de educación primaria y secundaria, y artistas aficionados. La conjunción de esfuerzos de este grupo les permitió alcanzar otras esferas intelectuales del país, en ciudades cercanas de la región como Cajamarca, Chiclayo o Piura, y principalmente en Lima⁸.

Este grupo ha sido normalmente estudiado desde la historia literaria bajo dos principios: el primero examina estos años como manifestaciones tempranas de intelectuales que luego se volverían influyentes como Vallejo y Haya De la Torre. Es decir se considera a este grupo como etapa de sofisticación de intelectuales que años después encontrarían desarrollo. Un segundo principio habla de la renovación literaria que este grupo incorporó a una ciudad de provincia normalmente acostumbrada al letargo intelectual, influencias principalmente modernistas o simbolistas que vinieron desde Lima y otros países. Estas perspectivas historicistas, si bien brindan información valiosa acerca de los escritos de este grupo, caen en la tentación de asumir en primer

⁸ Ver por ejemplo la correspondencia entre miembros de este grupo y José Carlos Mariátegui, tal cual explica Pedro Delgado Rosado (1995).

lugar una condición ‘provinciana’ de este grupo y sus intelectuales, es decir de consumidores culturales que recién después de migrar a Lima o a Europa se convirtieron en productores de conocimiento legítimo.

Considero que no se debe asumir que el grupo Norte es solamente la fase provincial de intelectuales que luego se convertirán en nacionales. Es mi intención demostrar que los miembros de este grupo participaban activamente en debates contemporáneos en los Andes norperuanos, debates que muchas veces incluían tópicos de raza y de clase que este grupo necesitaba reformular⁹. Si bien el caso central de esta sección es el poemario *Visiones de Chan Chan* de Garrido, es necesario que antes explore algunos argumentos raciales que otros miembros del grupo elaboraron en torno a cuestiones biográficas, literarias y políticas.

Quizás el miembro de Norte más prominente en la actualidad es el poeta César Vallejo. Autor de trabajos que han definido la poesía universal, vivió en Trujillo entre 1913 y 1917, tras migrar desde su natal pueblo de Santiago de Chuco, y antes de vivir en Lima y en París. Durante sus años en Trujillo, Vallejo fue miembro de Norte, vínculo que no se clausuró tras su migración, como atestigua el prólogo que Antenor Orrego -también miembro fundador de Norte- escribió para la primera edición de su segundo poemario, *Trilce* (Orrego, “Prólogo”). Me interesa analizar este prólogo en tanto demuestra los sentidos racializantes que este grupo proyectaba durante estos años

⁹ El artículo que el poeta Juan Parra del Riego dedicó al Grupo Norte en 1916 es especialmente revelador de estos problemas. En este artículo Parra narra al lector limeño lo extraño de encontrar un grupo en una provincia “Y yo te voy a hablar de ellas, lector limeño, (...) porque menester es que abras ya los ojos a la cultura de provincias (...) En Trujillo también ha roto molinos de viento el claro lanzón quijotesco” (Parra, 1916:páginas) . Al final del texto, deja un reclamo unánime para cada uno de los miembros de este grupo: “¡No vengáis a Lima! Quedaos en vuestra provincia, (...) seguid con vuestra vida de antiguo frailecito que se pasa meses de meses, días de días, miniando mayúsculas de misal en ese cuarto lleno de libros que desde la madrugada teníais con las ventanas abiertas al buen sol y a las cigarras del jardín.” (Parra 1916). Aunque este artículo ha sido considerado como la partida de nacimiento del nombre ‘La Bohemia de Trujillo’, Antenor Orrego siempre reclamó la injusticia de este nombre porque “no tenía ninguna relación con la vida que hacía nuestra hermandad literaria. Ninguna” (Orrego, [1959] 2011). Orrego prefería el nombre ‘Grupo Norte’, en alusión al diario fundado por él y porque muchos miembros no eran trujillanos.

respecto el afuera del Trujillo urbano, sentidos que intervendrán en su posicionamiento nacional posterior. En las primeras líneas Orrego cuenta los primeros años del grupo Norte, en una ciudad como Trujillo, “oscura ciudad de América (...) aldea agraria y de universitarias presunciones”, lugar donde nace su amistad con Vallejo. Orrego describe a Vallejo como un “humilde estudiante serrano, con modestias ansias de doctorarse, como tantos pobres indios que engulle, despiadadamente, la Universidad”. Según Orrego, cuando Vallejo le compartió uno de sus primeros poemas, titulado *Aldeana*, él clama descubrir la nueva voz lírica que se alzaba en Trujillo: “Fue el ‘sésamo ábrete’, que me franqueó la abismática riqueza del artista. Mi admiración y mi amor rindiéronse genuflexos ante el indio maravilloso. Comenzaba a forjarse, a yunque cordial y a puro martillo de vida, *Los Heraldos Negros*” (Orrego, “Prólogo” 13).

Los primeros años del grupo Norte son descritos como cordiales reuniones amicales en cafés o restaurantes, donde se congregaban José Eulogio Garrido –“aristofánico y buenamente incisivo”–, Víctor Raúl Haya de la Torre –“en quien se apuntaban ya sus excepcionales facultades oratorias”–, César Vallejo –“de enjuto, bronceado y enérgico pergeño, con sus dichos y hechos de inverosímil puerilidad”–, entre otros miembros. Este grupo, a quien Orrego denomina “el hogar espiritual” de Vallejo y que más de una vez turbó “el sueño tranquilo de la vieja ciudad provinciana”, también celebraba su amistad en espacios extraurbanos, como en “la playa de Huamán solitaria y solemne, de olas voraces y traidoras” o en las campiñas cercanas a Trujillo,

“a base de cabrito y chicha, ante el sedante paisaje de Mansiche y en la humilde vivienda de algún indio. Frescas mozas de ojos ingenuos y de formas elásticas presentábanos las criollas vivandas. Se llamaban Huamanchumo, Piminchumo, Anhuaman, Ñique. Servidos éramos por auténticas princesas de la más clara y legítima estirpe Chimú, descendientes directos de los poderosos y magníficos curacas de ChanChán”. (Orrego, “Prólogo” 15–17)

Estas memorias de Orrego fueron escritas diez años después de los eventos que evocan. Su autor contaba con 30 años y destilan información sobre las dinámicas sociales particulares y vigentes en Trujillo en aquel tiempo. Lo primero a discutir son los elementos raciales con los que se describe a Vallejo, a los otros miembros del grupo, y a otros personajes del relato. En primer lugar, Vallejo es descrito como “indio maravilloso”, “de enjuto, bronceado y enérgico pergeño”, dos formas diferentes en que la retórica poética matiza la racialización descriptiva que Orrego hace de Vallejo¹⁰. Esta cita también explica que la única descripción que alude a término raciales o físicos cae exclusivamente en el autor que Orrego dice apreciar y admirar¹¹.

Más tarde, se narran las tardes en que se visitaba la vivienda de ‘algún indio’ en Mansiche, una playa cercana a Trujillo. Leer geográficamente los apellidos de las ‘mozas indias’ ayuda a entender los niveles de exotización urbana que Orrego priorizaba cuando salían del casco urbano trujillano: por un lado entiendo que los apellidos Huamanchumo, Piminchumo y Anhuaman hablan de raíces provenientes de migraciones recientes o históricas desde los Andes Norte, mientras que Ñique se asocia a la lengua mochica junto con otros datos étnicos, culturales de comida o bebida e inclusive la asociación de la Playa Huamán a tradiciones indígenas de pesca artesanal.

Entiendo entonces que el texto de Orrego formula sentidos racializantes apelando a un repertorio urbano de indigeneidad costeña. Asimismo, estos sentidos racializantes se emiten en

¹⁰ Más de 30 años después, vistas ya la fama mundial de Vallejo y la madurez intelectual de Orrego, y en un panorama social radicalmente diferente al de 1920, Orrego adornó sus memorias de 1920 sobre Vallejo y afirma que: “No tenía puras facciones de indio, ni tampoco de blanco. Menos aún esa hibridación fisonómica del mestizo tan frecuente en nuestro pueblo. Repito que era una efigie muy original, de vigorosa, armoniosa y enérgica unidad de expresión. El pergeño, en conjunto, traía al recuerdo la imagen de Abraham Lincoln moreno. Tenía, más bien, por sus facciones, por sus gestos y por su color amarcigado, el aire de un hindú” (Orrego, *Antenor Orrego*)

¹¹ Esta descripción también contrasta con la que el intelectual peruano y afín ideológico Luis Alberto Sánchez hizo de Orrego años más tarde: “Este menudo, ojiazul y rubianco agitador de ideas . . . supo aunar la inquietud del bohemio, la inestabilidad del revolucionario, el secreto del conspirador, el entusiasmo del esteta, la preocupación del ideólogo, la gracia del poeta y el estoicismo del aprendiz de mártir. (Sánchez citado en Pozada-Burga)

momentos en que Orrego y Vallejo buscan ocupar un lugar en el panorama intelectual andino, para lo cual apelan a un repertorio propio de lo racial. Tenemos entonces en estas breves citas un primer y sutil momento en que miembros del grupo Norte se insertan en debates indigenistas hegemónicos ampliando el espectro racial, ampliación y crisis que se podrá apreciar más claramente en el trabajo de Garrido. Si bien la mayoría de estudios literarios tradicionales han visto la producción inicial del grupo Norte como irrupción de fuentes literarias modernistas en el panorama literario tradicional de una ciudad como Trujillo, propongo que en el estudio de grupos como Norte se debe considerar por lo menos tres espacios discursivos: el literario tradicional, el literario ‘moderno’, y el racial. Este último irrumpirá la aparente continuidad evolutiva que los dos primeros espacios discursivos parecen dibujar.

A continuación subrayo la relación entre la noción de raza construida en los discursos del grupo Norte y su traslado al terreno del activismo político, especialmente en miembros de Norte cuyo trabajo no fue exclusivo al campo literario. Como algunas biografías del grupo afirman (Orrego, *Antenor Orrego*) éste estaba principalmente formado por descendientes de familias aristocráticas empobrecidas ante la incapacidad de competir con el expansionismo foráneo de la hacienda Casagrande, y por estudiantes de clase media provenientes de familias burguesas rurales que habían migrado recientemente a Trujillo. Así, mientras Orrego representa al primer grupo; Vallejo, Garrido y Haya de la Torre provienen del segundo. Haya de la Torre es conocido hoy por ser fundador del Partido Aprista Peruano, el partido político más antiguo en el Perú, y por ser actor central del siglo XX peruano. En 1916, Haya escribió una comedia llamada *Triunfa vanidad*, de la que solo quedan las memorias de uno de los miembros del grupo. El argumento se desarrolla “en una ciudad de provincias”. La hija de un hacendado rico se enamora de un poeta, a quien el padre desprecia y de quien se burla. Tras este rechazo, el poeta que es “orgulloso y luchador obtiene una

serie de triunfos que le llevan al éxito y a la fama”. Al finalizar la obra, el padre acepta que la hija se case con el poeta que ha alcanzado el éxito. (Espejo Asturrizaga 50)

La descripción argumentativa que realiza Juan Espejo explica que dentro del proyecto político de Haya la asociación entre innovación intelectual y los términos de movilidad social era inseparables. Como manifestación del paradigma de innovación intelectual de Norte, la pieza dramática fue celebrada por todos los miembros del mismo, entre ellos Vallejo quien celebra con unos versos la ironía con la que Haya se burla de los grupos de élite tradicionales:

“¡Triunfa vanidad! / ¡Tus dientes roedores / se ceban en el sacro manjar azul del cielo! / ¡Judaicas risas huecas¹²! ¡Tus copas de licores / no son copos de gloria! ¡Son úlceras del suelo!” (Vallejo en *La Reforma*, Trujillo, 18 de diciembre de 1916).

El proyecto de elitismo del grupo Norte no buscaba solamente la inclusión acrítica de sus miembros, sino que dichos miembros buscaban ampliar y transformar la noción de elite. En otras palabras, no sólo ser incluidos a las élites sociales norperuanas sino transformar lo que significaba ser elite social, no sólo ser incluidos a la élite intelectual andina sino transformar la noción de elitismo intelectual andino. Ya Orrego lo anuncia al explicar que “mi generación es la negación completa de la camarilla literaria al uso limeño. Es la quiebra de la torre de marfil, del señoritismo literario y empingorotado, del cenáculo aristocrático del arte por el arte, de la poesía pura, de la bohemia y de los ‘manifiestos’ de cantina” (Orrego citado en Pozada-Burga).

Vallejo suscribió y reafirmó la mencionada transversalidad entre literatura y política regional que profesaba el Grupo Norte. Un artículo suyo reitera este proyecto, pero además permite explorar el uso retórico del lugar de enunciación desde donde los miembros de Norte se insertaban

¹² Llama la atención la asociación de lo judaico con lo hueco que hace Vallejo. Los otros del indigenismo también pueden incluir referencias satíricas a otros grupos sociales, lo cual merece mayor atención para ampliar el espectro racializante del indigenismo hacia romper el aparente binario blancura-indigeneidad.

en debates andinos, donde la referencia al indigenismo era inevitable. Esta referencia utiliza la tensión entre metrópolis y provincia del discurso indigenista de Norte, y constituye una dimensión necesaria de diferencia en el panorama intelectual nacional. Este artículo fue titulado *La intelectualidad de Trujillo* y firmado en Lima en 1922. Aunque no se tiene información clara de dónde fue publicado este artículo (Nota del editor en Vallejo, *Artículos y crónicas completos* 9) corresponde a la época en que Vallejo publicaba en el diario *La Reforma* de Trujillo la columna sugerentemente llamada ‘Desde Lima’. Es probable entonces que, al estar hablando de Trujillo, haya sido escrito para un medio limeño.

Este artículo se revela afín al argumento que vengo elaborando acerca de espacios discursivos a través los cuales este grupo se asociaba a un panorama nacional y al mismo tiempo se diferenciaba: al inicio del artículo Vallejo destaca la figura de Antenor Orrego cuya prosa “busca la solidez máxima, la intensidad, que es la forma fecunda, absoluta y eterna de la belleza” (7). La última sección del artículo destaca a Federico Esquerre Cedrón (“tiene hermosos trabajos de jurisprudencia internacional”), Haya de la Torre (“el teatro ha tenido...un ensayista feliz”), y Oscar Imaña (“en sus ojos de soñador, acaso asomen también, Verlaine, Silva, Darío”). Cuando Vallejo habla del trabajo de José Eulogio Garrido celebra su cultura, que le ha permitido publicar “numerosas crónicas de costumbres indígenas, llenas de donosa ironía y de doloroso tono frívolo. Garrido odia el literaturismo frío (...) Ágil y pulcro en el concepto, mira con abrupto panteísmo de primitivo, las criollas vidas serranas o las ruinas prehistóricas” (Vallejo, *Artículos y crónicas completos* 7).

Este artículo de Vallejo deja entrever un sentido de inserción cosmopolita que no necesita reclamar una presencia nacional, pues ya la posee. Las primeras líneas del artículo, en donde Vallejo recuerda a Orrego, refuerzan esta idea: “Vivamos nuestra situación -me decía Antenor

Orrego altivamente- No necesitamos de nadie. Y cuidemos que nuestra isla sentimental no se carcoma; y que ninguno se nos vaya” (6). El género ensayístico del artículo da licencia a Vallejo para insertar un diálogo ficticio con Orrego para así descubrir el lugar enunciativo del proyecto de Norte. Es decir, una vanguardia que, mirada desde la perspectiva de Vallejo, asume el provincialismo como estrategia retórica y como punto de quiebre para asumir la aparente coyuntura subalterna de la provincia con respecto a la capital desde donde Vallejo escribe, y así convertirla en ‘isla sentimental’ que no acepta ni se debilita por influencia externas, y de donde ninguno se iría. ‘Provincia’ se convierte en concepto y recurso mediante cuya iteración el grupo intelectual que antes fue pasivo de la denominación provinciana, se convierte en actor diferencial del panorama intelectual nacional. Es una vanguardia que, desde la perspectiva de Orrego, se legitima al incluir y promover a un miembro ‘indio’ como Vallejo a través de dispositivos civilizatorios como la universidad, la escritura y la imprenta que han logrado que el autor de *Trilce* se despoje de la indigeneidad que haber nacido en un territorio altoandino le hizo implícita, y se convierta en un *escritor*¹³ que ahora puede *hablar de* indigeneidad y de indigenismo.

La importancia que Vallejo da a la producción indigenista del Grupo Norte sintoniza con el tercer espacio discursivo en que este grupo también estaba participando. La crítica literaria peruana ha pasado por alto las nociones raciales y racializantes de los textos del Grupo Norte. Considero que esto se debe a la dificultad de concebir nociones de indigeneidad costeña durante el siglo XIX, en tanto las perspectivas que se leen desde este territorio andino problematizan la asociación histórica entre indigeneidad y territorio surandino de altura, asociación cuyo cuestionamiento articula toda mi disertación.

¹³ En el sentido de autor-artista, y en el sentido de sujeto que domina la tecnología escrituraria alfabética.

Como mencionaba al inicio de esta sección, los trabajos citados arriba sugieren que el proyecto de elitismo de Norte se ubica transversalmente entre la renovación de los términos de movilidad social y la ampliación del espectro territorial del indigenismo intelectual. Asimismo, este proyecto se potencia por ser emitido desde un lugar que se sabe periférico, pero ya no subalterno. Este proyecto se puede apreciar con mayor claridad y énfasis en el poemario *Visiones de Chan Chan* de José Eulogio Garrido (1888-1967).

Un repaso por la escasa bibliografía que presta atención a Garrido (Robles Ortiz; Ramos Rau) lo describe como poeta, arqueólogo y costumbrista preocupado por expresiones culturales de los Andes norperuanos. Sus primeros dos poemarios, *El Ande* y *Carbunclos* ofrecen versos nostálgicos que aluden a su infancia en Huancabamba --sierra de Piura--, trabajos publicados después de haber migrado y ganado fama en Trujillo. Ensayista, articulista y científico aficionado, fue profesor de arqueología en la Universidad Nacional de Trujillo, fundador y director del Museo Arqueológico de la misma Universidad, y además publicó estudios sobre la obra del Obispo Baltazar Martínez de Compañón (Schaedel and Garrido). Fue además columnista semanal sobre costumbres de la región La Libertad en el diario *La Industria* de Trujillo, artículos que han sido compilados y publicados.

Si bien *El Ande* comparte elementos discursivos y formales con otros textos indigenistas de la época, es valioso en la medida que inserta el paisaje de los Andes norperuanos en conversaciones que hasta entonces habían sucedido mucho más al sur. Este proyecto, si bien fue consolidado años más tarde en *La Serpiente de Oro* de Ciro Alegría, ya había sido validado por el indigenismo oficial representado por los dibujos que José Sabogal y Camilo Blas¹⁴ hacen en

¹⁴ José Sabogal (1888-1956) y Camilo Blas (1910-1985) fueron de los principales representantes del indigenismo peruano, y sus trabajos eran presentados constantemente en revistas como *Amauta* y en trabajos literarios indigenistas,

poemarios de Garrido. En una de las primeras críticas hechas sobre *El Ande*, Mirko Lauer incluye este trabajo dentro de su categoría 'Indigenismo-2'. Lauer explica que la construcción estética del paisaje andino funciona como reproductor del orden criollo y no como la subversión que dice buscar, a la vez que se aleja de su supuesto objeto -el indígena- para reificar el paisaje como entidad sobrecogedora y apabullante que invita a reflexión trascendental (Lauer 60). Si bien estas observaciones llevan a Lauer a considerar al indigenismo-2 como error empírico y trampa ideológica, considero que el análisis de Lauer se distrae en enfatizar las características de un discurso que imagina sólo como hegemónico y limeño, lo cual le impide ver particularidades regionales. Esta diversidad se observa en la cantidad abundante de publicaciones de todo el Perú que el mismo Lauer cita (34), en las agendas que cada grupo intelectual tenía con las poblaciones indígenas geográficamente adyacentes y los problemas que cada discurso pretendía abordar¹⁵.

Dentro de la obra de Garrido, considero a *El Ande* como ensayo hacia *Visiones de Chan Chan*, proyecto con aspiraciones indigenistas regionales más robustas. Estas aspiraciones son heredadas de las preocupaciones que el grupo Norte tuvo con respecto a construcciones discursivas de indigeneidad que enlazaron poesía con ruinas precolombinas de particularidad geográfica y material. Mi lectura del poemario se centra en tres aspectos que considero transversales: la articulación de la voz poética desde su aparición en el poemario y los cambios que ésta experimenta durante el mismo, el rol de la ruina en el discurso representacional de la voz poética, y las relaciones de temporalidad que el poemario proyecta. Chan Chan es una ciudad precolombina

así como en exposiciones internacionales que representaban al Perú. Ambos artistas coinciden también en haber nacido en Cajamarca, región norandina adyacente a la sierra de Piura de la que habla Garrido en *El Ande*.

¹⁵ Por mencionar sólo una comparación, la lista de la página 34 junta una publicación ministerial sobre la falta de mano de obra en la agricultura del norte peruano de 1903 y un reporte sobre la situación de la ley de conscripción vial en Azángaro (Puno) de 1915. La indistinción y universalización 'nacional' que hace Lauer al proponer un único modelo de indigenismo-2 reproduce imaginaciones nacionales de procedencia limeña originada por los mismos autores indigenistas que su trabajo critica.

construida a base de adobes de barro y arcilla entre los siglos XII y XV. Aunque el conocimiento arqueológico actual explica que fue construido por la civilización Chimú, en la época en que fue escrito el poemario sólo se tenía clara su construcción pre-Inca. Es así que me interesa también resaltar el rol que la materialidad de Chan Chan juega en la formación tanto de la voz poética, del discurso de representación, y de la temporalidad relacional del poemario.

El libro fue escrito entre 1926 y 1930, aunque fue recién publicado póstumamente en 1981, antes de lo cual sólo dos poemas habían sido publicados en 1928 en la revista *Amauta*. El libro consta de 25 poemas o ‘Visiones’ numeradas del I al XXVI -aunque según los editores, la Visión XXII no se encontró en el manuscrito del autor-. Todas las Visiones no tienen otro título, a excepción de las dos últimas que se titulan ‘Noche I’ y ‘Noche II’.

En la primera visión, la voz poética se descubre en Chan Chan¹⁶: “Me he despertado, repentinamente, aquí, en Chan Chan” (Garrido I). La ciudad precolombina es descrita constantemente como formada por muros: sólo en la Visión I se dice “pero este muro de la derecha se rompe ahí...”, “Llego al filo del muro” y “Me asomo al filo del muro”. Estas interacciones con muros construyen el reconocimiento que el personaje hace del edificio, en tanto él mismo recorre con su cuerpo dichos muros: “Mis ojos y mis manos siguen la misma ruta” (I) “Palpo un muro...lo palpo...lo palpo...lo palpo” (III).

Dentro de las primeras visiones, pareciera que la voz poética se constituye corporalmente mientras recorre los muros de Chan Chan. Después de palpar dichos muros, los versos siguientes describe uno de ellos diciendo que “Está tibio y suave; parece carne núbil”, comparación del muro con lo virginal y penetrable que se completa cuando el personaje dice “Me engulle otra vez el

¹⁶ Las páginas de este poemario no están numeradas, por lo que en las citas coloqué el número de la ‘Visión’ que las contiene.

Laberinto y al trepar sobre el muro más alto, el Mar (...) a lo lejos, me llama... / Ya soy, otra vez, al fin, arcilla frágil” (IV). La constitución corporal de la voz poética se realiza sensorialmente en interacción con los muros, los cuales la engullen y hacen que el personaje llegue a su estado material final de arcilla. Y así como la cita del despertar en Chan Chan sugiere, diferentes momentos recurren al estado de incertidumbre en que la voz poética se halla mientras recorre los muros y recintos: “Mis ojos no saben” (I), “No sé qué es” (II), “No sé dónde estoy” (III), “No sé...Yo no sé nada...” (IV). La incertidumbre del personaje, o su imposibilidad de describir poéticamente su tránsito por la ruinas, se basa en su constitución corporal, de lugar y como voz, lo cual también construye la voz poética. Esta construcción tendrá repercusiones para el resto del poemario, y para el tipo de ‘meditación en/sobre ruinas’ que este poemario pone en marcha.

Todos los poemas se relacionan al tránsito de la voz poética por un edificio precolombino que ya no es habitado, por lo que la referencia al género de poesía sobre ruinas es inevitable. Como Harris Feinsod ha explicado en *The poetry of the Americas*, éste género ha tenido distintos usos políticos desde la poesía romántica europea hasta la poesía interamericanista de las décadas de la Guerra Fría, pasando por el indigenismo latinoamericano. Enfocándose en América hispanohablante, Feinsod ha analizado el “Alturas de Macchu Picchu” de Pablo Neruda (147), aclarando algunas diferencias con la poesía indigenista sobre ruinas. En el aspecto específico del rol de la ruina misma dentro del poema, mientras la poesía indigenista tematiza las ruinas, en “Alturas de Macchu Picchu” la ruina se convierte en lugar de enunciación, una arquitectura prenatal desde donde se enuncia el proyecto americanista. La diferencia, en pocas palabras, radicaría en hablar sobre el edificio o desde el edificio, tópico que luego se enlaza al proyecto de reivindicación indígena en el caso indigenista o al proyecto hemisférico del poema de Neruda. Asimismo, considero que en ambos casos el rol de la naturaleza circundante sólo consiste en ser

ecosistema místico de la ruina. Es decir, la naturaleza acompaña a la ruina, al poema, y al proyecto político, y nunca adquiere un rol que no sea adjetivo.

Esta discusión me permite resaltar las diferencias entre las dos categorías que Feinsod propone, y *Visiones de Chan Chan*. Propongo que este poemario no tematiza a la ruina, ni la usa como sitio único de enunciación, sino que construye un lugar de enunciación que consiste de una geografía conformada por el sol, la ruina y el océano como elementos inseparables. Las reflexiones que la voz poética hace de la ruina surgen de la interacción de la misma con el transcurrir diurno del sol -representado en el libro como ‘Padre Xllang’, y con el océano -nombrado como ‘Padre Nin’¹⁷- como receptor final tanto de la ruina como del sol al atardecer. Desde las primeras visiones se anuncia esta relación, cuando al amanecer son alumbrados “Muros rectos que el Padre Xllang esmalta y arroja unos sobre otros, formando sombras arbitrarias y rincones de angustia” (Garrido II). A media tarde el personaje cuenta que “El Padre Xllang, boga tedioso, arriba y siente ya la atracción del Mar” (V). Antes de finalizar la tarde y cuando “Por culpa, sin duda, de una bruma lechosa que vela al Padre Xllang, a intervalos, Chan Chan no es ahora la ciudad concreta y angulosa de siempre... Ahora está imprecisa, sinuosa y ambigua (...) ... Se han borrado los ángulos, todos los ángulos, y ya no son negras las aberturas dispersas”...” (VI). Al finalizar la tarde, la voz nos cuenta sorprendida que “¡Los palacios de Chan Chan están entre las aguas verdeazules del mar!/Las aguas verdeazules del Mar, temblorosas y fúlgidas, desentonan los muros áureos de Chan Chan!” tras lo cual dichos muros “(...) son más de oro y se han puesto más quiméricos que nunca!”

¹⁷ La edición de 1981 publicada en Trujillo no tiene un glosario que explique éstos u otros nombres Muchik. Sin embargo, las Visiones XI y XIV publicadas en 1928 en Amauta, si tuvieron espacio para glosar: “Del vocabulario mochica: Xllang: el Sol. Nin: el Mar”, lo cual plantea preguntas sobre la conveniencia de glosar poemas en Lima, una ciudad más acostumbrada a otro tipo de inserciones de lenguas indígenas. Esto considerando además que desde 1930 se considera al idioma Muchik como oficialmente extinto.

(VIII). Esta inmersión tiene también efectos temporales en la voz que nos dice que dicho evento “me deslumbra y me avienta lejos del Tiempo...” (VIII).

Una lectura más detallada de este poemario permitirá también explicar que los principales eventos temporales y poéticos suceden durante la media mañana y la media tarde, es decir que la importancia del amanecer y del mediodía pierden preponderancia, como se puede ver en la Visión X, Visión XII y Visión XIV-. Son estos momentos los que producen la ya mencionada incertidumbre de la voz poética, en tanto abundan en sombras, muros en movimiento y colores temporales de dichos muros. Es decir, estos estadios del día permiten relacionar la incertidumbre, la fugacidad y el estado variable de los muros. Dichos momentos del día enfatizan la problemática temporal de la ruina que el poemario describe como compuesta de muros.

La cuestión temporal que el poema propone se inicia con la etapas del día en que el lugar de enunciación -ruina, sol, océano- encuentra potencia poética, y se observa también en la temporalidad de la voz poética. Ya desde los primeros versos se nos dice que “Estoy de pie sobre la terraza de un palacio./Y me quedo inactual...No revivo el pasado...Ni me acuerdo del presente...Ni me inquieta el futuro...Estoy desasido de lo anterior, de lo que pasa, de lo que está por venir.” (II). Esta suspensión permanece hasta el final del libro, en que “(..) me hallé, en el centro del laberinto, deslumbrado, desasido de lo de antes...” (XXIII). Estamos pues ante un transeúnte de la ruina que no puede ser definido ni como habitante original, ni como flaneur, La presencia de la voz poética en el edificio, su interacción sensorial y visual transgreden toda sensación de temporalidad y logran que la presencia en el presente sea aquello que se enfatiza. El edificio existe en tanto es transitado -sin importar la duración del tránsito. La voz poética no menciona nunca habitantes pasados o futuros, los únicos que aparecen en el poemario son aquellos que la presencia-presente puede ver y sentir recién en las últimas visiones del libro:

“Nadie...nadie...Sólo el clamor pálido lejos...Y un tronar seco de tambores y un alarido de trompas en agudo” (XXIII), “Y lejos, allá donde suena la canción, veo una ronda de danzantes/con túnicas hechas con cendales de bruma.” (XXVI-Noche II).

He intentado describir la importancia e innovaciones de *Visiones de Chan Chan* resumidas en tres conceptos: la articulación y alteraciones de la voz poética, la formación del discurso representacional basado en un locus de enunciación que es una geografía que une Sol-ruinas-océano, y las relaciones particulares de temporalidad de este libro. Estos tres conceptos constituyen una innovación frente a la poesía indigenista de ruinas contemporánea al trabajo de Garrido. En primer lugar puesto que la voz poética enfatiza la incertidumbre, la fugacidad y los estados alterables, lo que contrasta con la afirmación corporal, cognitiva y temporal que la poesía indigenista necesitaba para poder postular proyectos de reivindicación étnica. En segundo lugar, el discurso de representación considera a la ruina como fuente lírica en tanto interacciona con el sol y con el océano. Es decir, el discurso poético requiere de los tres elementos por igual, a diferencia de la poesía surandina en que la ruina en sí misma es contenedora e irradiadora de los valores que dan forma al proyecto político. La presencia del océano -como naturaleza, como deidad mitológica, y como nombre en lengua indígena Muchik- es innovadora y ampliadora del repertorio de la poesía andina sobre ruinas.

Finalmente, la relación temporal del poemario con un edificio arqueológicamente ubicado hace más de 500 años antes altera la formulación de utopías políticas basadas en la relaciones entre presencia y ancestralidad. Para *Visiones de Chan Chan* el proyecto étnico que se puede obtener de la meditación en/sobre Chan Chan resulta casi exclusivamente de la presencia contemporánea en la ruina. Es un discurso de indigeneidad que afirma el presente de la ruina, los habitantes del presente, y desestima el conocimiento arqueológico. El proyecto étnico de *Visiones de Chan Chan*

se basa en una ontología del tiempo presente y en una geografía que une ruina, sol y océano como condiciones de posibilidad.

El conjunto de 26 visiones propone la inserción de Chan Chan a un relicario arqueo-poético con reminiscencias de la poesía romántica decimonónica de Mariano Melgar y José de la Riva Agüero, autores canónicos de la poesía andinista peruana. Pero el poema de Garrido innova la poesía indigenista al incluir a las ruinas en la geografía que le sirve de trasfondo y de inspiración. Chan Chan es además una ciudad pre-inca construida de adobes de arcilla y barro, modificación material en el imaginario indigenista –hasta entonces admirador de la piedra incaica–. Vistas estas inserciones que aspiran a modificar las formas como el indigenismo imaginaba indigeneidad - material, étnica, arqueológica- el libro de Garrido es movimiento tangible y visible que acompaña a estrategias retóricas y discursivas más sutiles -como las mostradas de Orrego y Vallejo- que buscan presentar las dinámicas raciales y culturales de los Andes Norte del Perú como independientes y diferentes a las del centro-sur.

Visiones de Chan Chan como texto escrito por un miembro del grupo Norte, inserta estas dinámicas dentro de conversaciones intelectuales nacionales. El provincialismo que Vallejo vislumbró en los primeros trabajos de Norte es puesto en práctica por el poemario de Garrido, haciendo uso de la diferencia radical que la geografía norteña tenía con respecto a la geografía del indigenismo ‘oficial’. El poemario de Garrido constituye una geografía de indigeneidad –diferente en mitología, paisaje, materialidad y temporalidad—que se sabe provincial pero sin embargo se inserta en los discursos indigenistas oficiales.

En términos de materialidad, he aquí otra innovación literaria: el desierto y la arcilla se convierten en materia de creación poética, más allá de la piedra incaica, e inaugura las posibilidades de una poiesis indigenista basada en una geografía diferente. Las reflexiones poéticas

de Garrido sobre Chan Chan reflejan preocupaciones contemporáneas que pensaban ruinas de adobe desde otras disciplinas científicas en modernización, tal cual lo reflejan los pioneros estudios arqueológicos de Max Uhle en las Huacas del Sol y la Luna –cercanas a Chan Chan—y las publicaciones de otros científicos foráneos, entre los que destaca el protagonista de la siguiente sección.

Brüning, lo periférico como pregunta

Durante los años en que Garrido empezaba a escribir *Visiones de Chan Chan*, esta ciudadela pre-Inca construida a base de barro y arcilla llevaba siglos de ser explorada y saqueada¹⁸. En un artículo de 1927, el geógrafo y arqueólogo estadounidense Otto Holstein publicó el artículo “Chan Chan: Capital of the Great Chimú”, donde agradeció a Garrido por la ayuda brindada y presenta algunas fotografías del lugar. Sin embargo, las fotografías más tempranas que se conocen de este lugar fueron hechas por Hans Heinrich Brüning en 1893 (fig 1), junto con otras imágenes de lugares arqueológicos monumentales cercanos a Trujillo y a Chiclayo como las Huaca del Sol y de la Luna, y Pampagrande respectivamente¹⁹. Pocos años después, Brüning complementó esta sección de su archivo con otras imágenes de Huaca Galindo (1894), Huaca Sacachique (1895), y Huaca Collud (1899), todas éstas en la desértica región de costa norandina.

Esta sección analiza los estudios que hizo Brüning en esta subregión andina, lo cual me permite proponer que construyó un lugar de enunciación particular, el cual expresa las tensiones

¹⁸ Ver por ejemplo la narración que Susan Ramírez (1996) hace sobre los primeros juicios que durante el siglo XVI involucraron a los recién llegados vecinos españoles de Trujillo, y los conflictos entre su afán de saqueo de las tumbas prehispánicas cercanas a Trujillo y los rituales funerarios de los pueblos de indios que clamaban ser descendientes de los gobernantes enterrados en dichas tumbas.

¹⁹ El complejo arqueológico de Huacas del Sol y de la Luna ocupa 2 hectáreas y su pirámide más alta mide 43 metros de altura. El complejo de Pampagrande ocupa 450 hectáreas y el edificio más alto mide 40 metros. Monumentalidad de ambas ciudades que Brüning decidió no ignorar.

raciales y de clase propias de esta región. Es decir, al igual que el grupo Norte, Brüning realiza una territorialización de la racialización, pero con trayectorias sociales diferentes a Norte. En primer lugar, al ser un ingeniero alemán que ocupó un lugar social prominente desde su llegada y durante los 30 años que vivió en los Andes, Brüning no necesitó transformar las estructuras de elitismo social vigentes. En cambio las estudió, ayudado por las herramientas que la antropología moderna le brindó, lo cual describe tensiones entre la jerarquía social y posición etnográfica de Brüning como sujeto enunciador de conocimiento. En segundo lugar, este científico alemán utilizó diversos soportes para producir conocimiento que circuló en diversos idiomas y tipos de publicaciones, lo cual permite vislumbrar una forma hasta entonces novedosa de territorializar la indigeneidad en los Andes. En resumen, me interesa analizar la constitución del locus enunciador de conocimiento de Brüning como miembro de una élite científica norandina, y cómo este sujeto enunciador propuso geografías de indigeneidad particulares.



Fig. 1 Ansicht von Chan Chan (1893)

Brüning arribó al Perú en 1885 contratado como ingeniero y permaneció en el país hasta 1926, con una pausa de 2 años en 1898 en que viajó a Alemania. Llegó contratado inicialmente por la Hacienda Pucalá, una de las más prósperas haciendas azucareras de la época, y durante las décadas siguientes trabajó para todas las grandes haciendas de la región hasta mediados de la década de 1910 en que se retira de esa actividad y se dedica por completo a su trabajo científico. Los primeros frutos de este trabajo aparecen 3 años después de su llegada y no se detuvieron sino hasta su fallecimiento en 1928. El archivo de Brüning se encuentra actualmente disperso: la mayor parte del archivo fotográfico y documental es custodiado por el Museo Etnográfico de Hamburgo y en menor medida por el Museo Etnológico de Berlín. La mayor parte de piezas arqueológicas

coleccionadas por él se encuentran en el Museo que lleva su nombre en Lambayeque, aunque algunas piezas pueden ser también encontradas en Hamburgo.

El trabajo de Brüning ha sido diverso y prolífico, aunque considero que su impacto se observa principalmente en sus estudios etnográficos comparativos, en sus estudios arqueológicos y en sus estudios lingüísticos de la lengua indígena Muchik. En estos tres proyectos, el rol de la fotografía como herramienta de análisis y de difusión científica ha sido fundamental, a tal punto que es imposible entender su legado actual sin estudiar sus fotografías. A partir de la década de 1970 se han publicado trabajos académicos que parten del archivo Brüning para proponer estudios etnográficos comparativos en el tiempo (Schaedel; Lederbogen; Hampe Martínez; Cánepa Koch; Prümers; Bartels). Aunque numerosos, estos trabajos reflejan parcialmente la importancia que el trabajo de Brüning –especialmente sus fotografías– ha tenido en la región a partir de la segunda mitad del siglo XX. Como mencionaba líneas arriba, las imágenes de Brüning son las más tempranas en términos de estudios antropológicos de esta región, y unas de las más antiguas en los Andes según la modernización científica de finales del siglo XIX en el hemisferio norte.

Una lista incompleta pero bastante informada de los trabajos publicados por Brüning (Schaedel 231–233) consiste de al menos 20 textos científicos entre libros, artículos para revistas publicados en el Perú y en Alemania. El archivo incluye además estudios del idioma Muchik: vocabulario alfabético, vocabulario por materias, diccionario folclórico y diccionario geográfico-toponímico (Brüning and Salas). Por último, la influencia del trabajo visual de Brüning se puede ver en las imágenes incluidas en textos contemporáneos sobre arqueología, antropología, folclor y turismo en la Costa Norte peruana²⁰.

²⁰ La atención académica que Brüning y su archivo es sim embargo posterior a 1970. Antes de su partida hacia Hamburgo en 1926, Brüning era conocido en círculos nacionales, como lo demuestra la adquisición que el Estado peruano hizo de su colección arqueológica y de su casa para fundar en ese lugar el Museo arqueológico que luego

En esta sección demuestro cómo el trabajo de Brüning, periférico en tanto estudió científicamente una región andina que había sido muy poco atendida hasta entonces, nos proporciona claves para entender cómo funcionó la construcción antropológica de indigeneidad a inicios del siglo XX, cómo fue territorializada dicha indigeneidad, y cómo el trabajo de Brüning problematiza la territorialización antropológica de indigeneidad oficial y vigente en el Perú del cambio de siglo. Para este fin, examino la constitución de Brüning como sujeto enunciador de conocimiento cuyo locus se compone de su posición en la jerarquía social regional, de su trabajo científico con poblaciones indígenas norandinas, y de los nuevos soportes que utilizó para dicho trabajo científico.

Parto de estudiar el trabajo de Brüning como fuente primaria y como punto de partida de reflexiones críticas²¹. Si bien la producción científica de Brüning es importante en número, al comparar la cantidad de textos que según Schaedel fueron publicados en Perú (7) y en Alemania (13) se puede deducir una fama científica lograda tanto en el país europeo como en los Andes. El archivo documental en Hamburgo es abundante en libros, recortes periodísticos y revistas peruanas que Brüning recopiló de textos de arqueología y etnografía, con numerosas anotaciones a mano hechas por el científico alemán. Propongo que esta participación parcial en círculos de élite científica nacional se debe a que la cantidad de producción visual y de objetos arqueológicos es

llevaría el nombre del científico alemán (Aristizábal and Schmelz). A pesar de esta vigencia contemporánea, el archivo de Brüning fue recluido después de su muerte en un silencio académico que no necesariamente involucró que este archivo no circulara en círculos no oficiales. Schmelz explica que algunas fotografías permanecieron en el Perú, así como mucha de la información y notas hechas por Brüning permanecieron en el museo, habida cuenta de la presencia que Brüning tiene en la memoria de aquellos que trabajaron con él.

²¹ Si bien este es un problema común con las fuentes pre-modernas de conocimientos arqueológico en la Costa Norte, las dos fuentes que comparten la misma condición que el trabajo de Brüning han recibido una atención crítica mayor, como lo demuestran estudios sobre el trabajo del Obispo Baltazar Martínez de Compañón y sobre la obra de Rafael Larco Hoyle.

significativamente mayor a su producción textual²². Es decir, el conocimiento que Brüning propuso se encuentra principalmente en textos visuales y materiales, por lo que su formulación de geografías de indigeneidad se centró en soportes visuales y materiales, y brindó un rol complementario a los textos escritos.

La producción etnográfica visual de Brüning se ubica en una época que otorga a la escritura el rol exclusivo para participar en debates intelectuales. Lo visual fue visto como acompañante al texto o en el mejor de los casos como acompañante al conocimiento, no como texto exegético por sí mismo. Un repaso de los principales argumentos críticos que toman protagonismo en esta época da cuenta de ello²³. En pocas palabras, Brüning construye su locus de enunciación apelando a soportes periféricos para la construcción de conocimiento, y validando estos usos con su posición social jerárquica, conocimiento que constituye una geografía de indigeneidad. Sin embargo, el contraste entre soporte periférico y jerarquía del locus enunciator de Brüning produce tensiones de representación que merecen ser analizadas.

Me enfoco entonces en el archivo visual de Brüning para demostrar las mencionadas tensiones de representación de indigeneidad. Un análisis de las fotografías de Brüning desde la antropología visual y los estudios culturales me permite proponer a estas fotografías como textos que emiten discursos sobre indigeneidad. El trabajo de Brüning corresponde a los objetivos de mi disertación en tanto ayuda a descentrar las nociones hegemónicas de indigeneidad producidas por las élites intelectuales de la región a través del texto escrito, ya sea desde la literatura o la

²² En todo caso, lo interesante de esta comparación se puede ver en la vigencia actual de la figura de Brüning y de su trabajo visual y arqueológico, frente a la condición periférica que tuvo durante su tiempo. Quizás esto puede dar pistas de cómo se elaboran las memorias históricas de los intelectuales, en una sociedad como la andina que funda sobremanera sus fuentes de identidad en lo arqueológico. Contexto donde el legado de objetos-visual puede tener mayor trascendencia que el de la escritura alfabética.

²³ En realidad, la producción visual de la primera mitad del siglo XX que ha recibido la mayor atención académica es la de Martín Chambi, que recién empieza a aparecer a partir de la década de 1920. Es decir, al menos dos décadas después del trabajo de Brüning y con el paisaje ideológico del indigenismo como respaldo.

arqueología²⁴. De esta forma, la atención al archivo visual también inserta un tercer elemento a la dualidad escritura-oralidad que muchos estudios del cambio de siglo latinoamericano tienden a priorizar, dejando de lado el impacto que la tecnología fotográfica tuvo en la difusión masiva de concepciones racializantes, y que alteró los debates sobre raza en Latinoamérica.

El archivo visual de Brüning consta de más de dos mil imágenes que se podrían clasificar en imágenes de edificios arqueológicos, de tipos raciales, de prácticas culturales, de paisajes, retratos de estudio, y un grupo de fotos en las que Brüning aparece con personas que fueron cercanas a él²⁵. Me interesa analizar especialmente las fotografías de tipos raciales, los retratos de estudio y las fotografías en las que aparece Brüning con otras personas de esta región. Es decir, las fotografías donde las personas tienen mayor protagonismo, ya sea para fines etnográficos, retratistas o de álbum personal. Este enfoque me permitirá resaltar la asociación entre territorio e indigeneidad que visualmente articuló Brüning, y el efecto que tuvo su inserción como personaje dentro del lenguaje visual de indigeneidad que él mismo construyó. Es decir, indago los efectos de colocar al sujeto enunciativo dentro del ‘texto visual’ enunciado, texto que a su vez articuló geografías de indigeneidad.

En junio de 1908, Brüning describió la “industria fabril indígena de Lambayeque” en un artículo que iba acompañado de retratos de mujeres en espacios domésticos (fig. 2). Brüning utiliza términos como *indígenas* y *naturales* como sinónimos, y combina verbos en presente y pasado

²⁴ Como comentaba líneas arriba, el archivo visual y el archivo arqueológico son dos grupos discursivos que merecen atención crítica. Mientras en esta disertación presto atención al primero, la colección de objetos arqueológicos de Brüning -que se encuentran en Museos de Hamburgo y de Lambayeque- merecerían la misma atención en tanto producidos por el criterio coleccionista de Brüning y como objetos originarios de la arqueología de la costa norte peruana.

²⁵ No discutiré aquí las políticas de la organización actual del archivo de Brüning. El archivo visual está dividido en dos grandes grupos: placas de vidrio tal cual fueron vendidas por Brüning al Museo de Hamburgo, fotografías en papel de diversos tamaños, y 4 álbumes armados por el mismo Brüning antes de su venta y donde están la mayoría de fotos personales.

para describir fotografías tomadas en el mismo año que el artículo. La primera asociación enlaza una categoría racial con una adscripción 'natural' o intrínseca al territorio, la segunda difumina los límites temporales haciendo a los retratados del presente habitantes del pasado pre-moderno. El resultado es la constitución de una matriz semántica donde la indigeneidad es ligada a la naturaleza y al territorio, a la vez que es presentada como viviendo en un presente que persiste anclado al pasado. Retomando discusiones previas sobre paisaje y materialidad del territorio donde Brüning está proponiendo sentidos de indigeneidad, vemos que el espectro científico racial en los Andes también se amplía a través de publicaciones como ésta. Es decir, si la fotografía etnográfica temprana ligó a los indígenas retratados a una temporalidad arcaica y a la naturaleza, debemos fijarnos además en las formas específicas en que las élites científicas nombraron a dicha temporalidad y dicha naturaleza.

asociado á sus hijas en los ramos de trabajo que él cultiva. Y á fé que ha tenido razón; todas esas niñas han resultado inteligentísimas colaboradoras suyas, con sentimiento de la belleza, con firmeza de pulso, concepción fácil y habilidad técnica asombrosa. Una de las hijas de don Isidro Rodríguez, la señorita Amalia, según informaciones que tenemos, es una artista distinguida y son varias las obras de cincelado, grabado y dibujo que han salido de sus manos y merecido general aplauso. Nos es grato estimular á las hijas del señor Rodríguez en su laudable empeño de sustraerse de la vida pasiva que lleva la generalidad de las mujeres, y publicamos varias vistas de los talleres en que estas señoritas dan expansión á sus aficiones á la vez que ganan honradamente su vida, trabajando para algunas casas importantes de Lima, siendo una de éstas la joyería de Welsch.



LA INDUSTRIA FABRIL INDÍGENA EN EL DEPARTAMENTO DE LAMBAYEQUE

Tenemos el agrado de ofrecer á nuestros lectores una información gráfica,



Delante de la rueca preparando el material para hilar



Arreglando la urdimbre para el tejido

del modo como fabrican sus telas los naturales del departamento desde los tiempos antiguos y que prueban el ingenio y habilidad con que suplían la falta de maquinaria.



La tejedora en pleno trabajo

Esta ilustración es tomada de un trabajo filológico, del conocido ingeniero señor Brüning y que los aficionados á esta clase de estudios pueden ver en uno de los números de la *Gaceta Científica* del presente año.



Fig. 2: Revista Variedades (Junio 1908)

Interesa asimismo explorar cómo las categorías racializantes que utiliza Brüning dialogan y entran en conflicto con las categorías vigentes en los Andes norperuanos de inicios del siglo XX. Por ejemplo, el uso de ‘indígena’ como término clasificador puede explicar cómo un lenguaje que parece ser exclusivamente racial entra en conflicto con órdenes de clase o geografía -ser serrano o costeño como diferenciación primaria-²⁶. Otra imagen (fig. 3), donde vemos a Brüning posando junto a un grupo de hombres, se titula “Operarios de la Fábrica. Hda Laredo Diciembre 12. 1896”

²⁶ En un texto de 1923 sobre las luchas sindicales que durante inicios del siglo XX tomaron lugar en el Valle de Chicama, Joaquín Díaz Ahumada diferencia entre indios -aquellos trabajadores que venían de la sierra de La Libertad- e indígenas -campesinos o pescadores artesanales que vivían en los poblados pequeños de la Costa Norte.

título insertado manualmente por Brüning. El cambio de registro de una indigeneidad etnográfica a una de clase obrera se logra con la descripción textual de la fotografía, por la presencia de Brüning, por los objetos que circulan a la fotografía y el lugar de ésta. La imagen tiene lugar en una fábrica, los operarios pueden distinguirse según vestimenta, accesorios y por la manera en que son agrupados. Esta es una fotografía que establece y reproduce jerarquías laborales dentro de una fábrica de azúcar, que a su vez producen jerarquías económicas.

Todos los sujetos posan y miran a la cámara con seriedad y cierta rigidez, y la imagen proyecta que los dos sujetos al centro de la fotografía –Brüning y otro hombre no identificado sentado sobre un saco de azúcar– se encuentran en la cima de los órdenes y jerarquías presentados. Brüning se destaca al estar de pie. Propongo que la presencia del saco de azúcar no debería ser vista como casual o como asiento improvisado para el hombre. Vista esta fotografía como composición que organiza cuerpos hacia un centro que no es el hombre sentado sino aquello en lo que está sentado, el saco de azúcar es el producto del trabajo de esos cuerpos inscritos en las jerarquías que el lenguaje fotográfico adopta para organizar estos cuerpos. La inscripción o marca del saco alude también a la marca que el trabajo y organización de estos cuerpos tienen en un contexto mayor de haciendas industrializadas y economía de exportación. Este lenguaje visual contrasta radicalmente con aquel lenguaje que Brüning utiliza en sus fotografías etnográficas, donde más bien se busca escenificar una comodidad y empatía entre los sujetos indígenas retratados (ver fig. 4). Si bien pareciera que estamos ante dos lenguajes de representación visual, propongo entender que se trata de uno sólo con grietas y tensiones propias del proyecto de territorialización de la indigeneidad que Brüning puso en marcha.



Fig. 3: "Brüning con los obreros de la Hacienda Laredo 1896/12" (traducción desde el original en alemán brindada por el Museo de Hamburgo)



Fig. 4: Eine Familie aus Moche bei Trujillo

Un análisis de las fotografías de Brüning es productivo si se tiene en cuenta que éstas eran parte de proyectos occidentales mayores de modernización de las ciencias antropológicas. Propongo que sus fotografías etnográficas deben ser analizadas junto con aquellos retratos de élites indígenas de los Andes norte del Perú que también forman parte del archivo Brüning. Así podremos entender mejor las tensiones entre modos de racialización, los efectos de la inserción del sujeto enunciador dentro de las fotos, y las identificaciones de clase de los sujetos retratados. La fotografía de tipos raciales es la categoría que mayor atención ha recibido especialmente por trabajos recientes que proponen etnografías mochica y proyectos políticos de reivindicación étnica (Schaedel; Rodríguez Suy Suy). Las así llamadas fotografías de tipos raciales fueron una de las manifestaciones más tempranas de la antropología visual fotográfica durante el siglo XIX, época

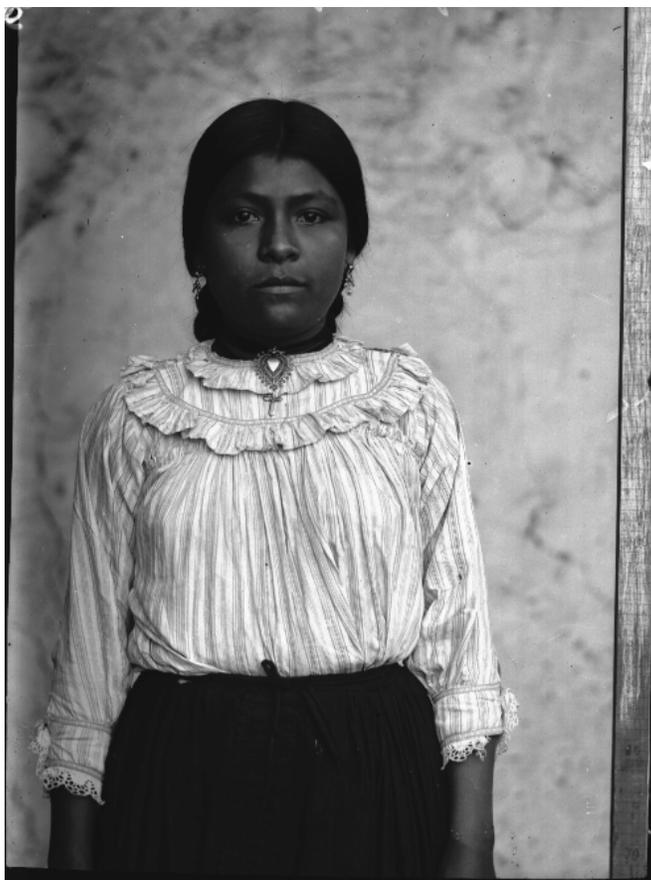
en que la idea de fijeza de las razas requería establecer nociones de ‘tipos’ en la búsqueda de una esencia de un método clasificatorio. Este método usualmente implicó la búsqueda de medida y cuantificación, para que así la naturaleza física humana pueda ser clasificada, cuantificada y ubicada apropiadamente dentro del paradigma evolucionario.

Como Elizabeth Edwards (“Photographic ‘Types’” 237) explica, el concepto de ‘tipo’ no era sencillo de definir, pues su uso decimonónico fue asumido como algo real y concreto que representaba la forma general que distinguía un grupo dado, que era aceptada como estándar, y que también refería a la persona o cosa que exhibía estas cualidades,. En este proceso, la fotografía como nueva invención del momento, reemplazó a otras tecnologías de representación visual como el dibujo, el grabado o la pintura, e incrementó la necesidad por representaciones ‘realistas’. Las fotografías de tipo racial se entendían como intrínsecamente anónimas, y eran a menudo catalogadas con información general: raza, tribu o lugar de origen.

El ‘especímen’ está en aislamiento científico, física y metafóricamente, el fondo plano acentúa las características físicas y rechaza cualquier contexto. A través de este tipo de fotografía los especímenes, los ‘tipos’ eran neutralizados y objetificados para su uso científico, su interpretación y reinterpretación. Los elementos formales de estas imágenes creaban un código que requería conocimiento de los términos en que estas imágenes debían ser decodificadas, para así encontrar características particulares del ‘tipo’ racial que se analizaba y para insertar este tipo en un catálogo global de sociedades y razas.

Es importante resaltar que las imágenes de Brüning se relacionan a una escuela alemana del retrato antropológico de ‘tipos’, la cual tendía a resaltar elementos más culturales que anatómicos. Por ejemplo, en la mayoría de estas imágenes podemos ver mujeres con vestidos que

ahora se podrían llamar tradicionales de una etnicidad Mochica²⁷, y accesorios como aretes o collares (fig. 5 y 6). Una escala de medición está sin embargo siempre presente, de frente y de perfil.



(Fig.5) “Retrato: Carmen Niquen – Eten, Peru 1907”

²⁷ Una comparación que usualmente se realiza sucede entre estas imágenes y las acuarelas de Martínez de Compañón. Aunque los soportes son distintos, y las fotografías de Brüning permiten una mayor distinción de detalles, en líneas generales las vestimenta y accesorios son similares.

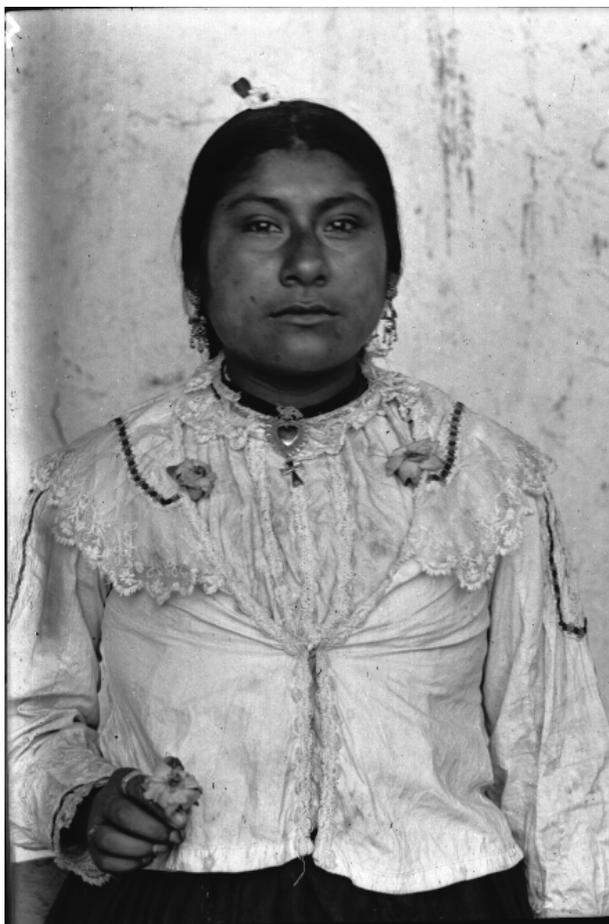


(Fig. 6) “Retrato - Eten,Peru - 1907/05/20”

Si bien estas imágenes comparten varias características formales y de pose con fotografías de tipos raciales de otras partes del mundo²⁸, hay elementos que escapan a ésta. En las figuras 7 y 8 vemos a dos mujeres retratadas junto a una escala de medición. El fondo, que parece ser una pared hecha de adobe enlucido, aparece desenfocado y la mirada se fija en la figura humana exclusivamente. Los ojos de las mujeres miran a un punto ligeramente superior a la cámara, quizás mirando hacia el fotógrafo. Pero existen detalles que pueden parecer menores como la flor que

²⁸ Ver por ejemplo la compilación *Identidades desnudas Ecuador 1860-1920: La temprana fotografía del indio de los Andes (Chiriboga and Caparrini)*, donde la relación entre indigeneidad y oficio, y entre indigeneidad y cristiandad adquiere mayor relevancia.

Josefa Neciosup sostiene con su mano derecha, o la mano izquierda de Mercedes Niquen sobre su cadera. Niquen tiene su mano derecha movida hacia el medio de la blusa, a la altura de sus pechos. Por último, Niquen ensaya una sonrisa sutil que si bien no es plena, manifiesta una cierta comodidad que la suma de estos gestos ensambla, colocando esta foto en el tránsito este fotografía de tipo racial y retrato. Por último, estas y otras imágenes incluyen nombre y lugar de origen de las mujeres retratadas, lo cual complica la anonimidad intrínseca que estas fotografías deberían exhibir.



(Fig. 7)

“Retrato Mercedes Niquen-Eten, Peru 1907/05/20”



(Fig. 8)

“Retrato: Josefa Neciosup - Eten,Peru 1907/04/15”

Los mencionados problemas por definir y diseminar una noción de ‘tipo’ que pueda incluir a cada sociedad humana ofrecen una pista para analizar estas fotografías. Una lectura que incorpore la noción de *presencia*, propuesta por Elizabeth Edwards (“Anthropology and Photography”) a partir de la teoría fotográfica de Roland Barthes, permite entender los grados de intervención de sujetos indígenas en el trabajo de Brüning, no sólo como objetos de estudio sino como fuentes de conocimiento e interventores de la desestabilización de concepciones occidentales de ciencias

humanas y de representación visual. Esta noción parte de teorías del afecto²⁹, y tras atestiguar los usos múltiples y no necesariamente subalternos que grupos indígenas han dado durante el siglo XX a fotografías etnográficas de finales del siglo XIX.

Edwards (“Anthropology and Photography” 245) parte por considerar que estas fotografías constituyen lo que ha sido llamado imágenes epistémicas, es decir imágenes a partir de las cuales se diseñó conocimiento y exégesis antropológica para lo cual fueron leídas como formas complejas de evidencia y de lo documental. La antropóloga propone aproximarse a estas imágenes primero como producto de relaciones históricas entre conocimiento y afecto, entre el modelo ideal en que las ciencias occidentales inventaron sus objetos y sus modelos universalizantes de verdad. Al mismo tiempo, deben ser leídas como proyectos de domesticación de relaciones intersubjetivas que no necesariamente alcanzaron el éxito silenciador al que aspiraban. Existen rastros, en forma de gestos sutiles o accesorios como la flor o la sonrisa citadas líneas arriba, que de alguna forma escaparon al control del científico y se colaron en la imagen para llegar a mi lectura, que también es epistémica e históricamente afectiva.

Solemos dar por sentado que las fotografías tempranas de tipos raciales, como práctica colonizadora, son eventos apropiados por el fotógrafo de manera notoriamente asimétrica. Un evento en el que si bien participa más de un sujeto, es leído como producto de la fuerza arrolladora del sujeto blanco colonial que sólo busca objetos anónimos de estudio. Sin embargo, este evento también toma lugar en espacios, arquitecturas, tecnologías, cuerpos, pieles y objetos previos a este encuentro colonial que de alguna manera se escabullen y escapan a una lectura invisibilizadora y exigen prácticas críticas que recuperen estas pequeñas intervenciones de esas subjetividades otras.

²⁹ Edwards (“Anthropology and Photography”) utiliza vías afectivas para explorar la posibilidad de encontrar trazos de presencias y agencias, dentro de la abundancia de fotografías científicas para el caso de Deborah Poole, y dentro del retrato de familiares ausentes que permanecen en las fotografías en el caso de Barthes.

La capacidad de afecto de estas imágenes “complejamente normativizantes” (“Anthropology and Photography”) se manifiesta en el uso que movimientos indígenas descendientes de los fotografiados aquí han dado a estas fotografías para subvertir el proyecto colonial que disparó estas fotografías y utilizarlas como documentos tempranos de una historia étnica y regional³⁰.

Se trata entonces de pensar la ecuación histórica a contracorriente, de explorar los niveles de espacio-intervención que emergen tras analizar las múltiples presencias históricas, temporales y políticas que pueden surgir inclusive a partir de una fotografía de tipos raciales. Citando a Edwards: “al pensar sobre afecto, presencia y ser social es posible reinstrumentalizar algunos antiguos caballos de batalla, des-reificar la agencia, desestabilizar teorías monolíticas de la mirada, lo cual (...) clausura el debate reduciendo mundos compartidos/habitados por estos pueblos a la categoría de sujetos colonizados” (“Anthropology and Photography” 242 traducción propia).

³⁰ Raúl H. Asensio (35) narra cómo a inicios de los años 90 se desarrollaron en la Costa norperuana proyectos políticos basados en trabajos de antropólogos que si bien no tuvieron un éxito nacional, pues sólo alcanzaron algunas alcaldías en la región La Libertad, formularon propuestas de gobierno local y regional enraizadas en la etnicidad Moche. Este proyecto tuvo como impulsor foráneo al antropólogo norteamericano Richard Schaedel y cabeza visible regional al antropólogo Mochica Victor Rodríguez Suy Suy, quienes basaron muchas de sus propuestas en el trabajo visual y etnográfico de Brüning.



Fig. 9: “Mujer – Eten, Peru”

El trabajo visual de Brüning ofrece un campo de interpretación productivo en tanto también incorpora fotografías de élites indígenas (fig. 9) y fotografías en las que él mismo también está retratado. En comparación con las fotografías etnográficas o la fotografía indigenista cuzqueña, los retratos andinos no han recibido la misma atención. Jorge Coronado (*Portraits in the Andes*) ha discutido el valor de los retratos en los Andes durante las primeras décadas del siglo XX, donde la industrialización y el capitalismo temprano conviven con fuertes tradiciones económicas

herederas de las encomiendas coloniales, y con sistemas científicos de clasificación racial³¹. Entendidos como textos de identificación racial y de clase, los retratos intervienen en los órdenes simbólicos mediante los procesos de toma de fotografías y las negociaciones interculturales previas al disparo fotográfico. Coronado rescata el mercado de las fotografías de retrato, y el consumo e intercambio de las mismas como espacios de distinción social, apropiación de lenguajes y objetos fotográficos, y espacios para formas alternativas de agencia e intervención en el proceso social fotográfico.

Coronado se pregunta sobre las consecuencias de esas formas de agencia que buscamos en los procesos previos al objeto retratístico, y posteriores a su creación: “If the photographs represent an instance of agency, then as with all such agency we must ask for what, for whom, and with what purpose it is invoked” (*Portraits in the Andes* 175). En el caso de los retratos hechos por Brüning, tal entendimiento de agencia no se deriva exclusivamente del consumo, sino de una constelación diversa de usos, negociaciones, circulaciones que entran en juego dentro del proceso fotográfico entendido en un sentido social más amplio, y en sus intersecciones con otras zonas sociales de debate. Para ello debemos tener en cuenta el aspecto técnico del proceso fotográfico, es decir las condiciones físicas que mediaron los retratos e imágenes etnográficas.

En un breve texto sobre la tecnología fotográfica del tiempo de Brüning, Jan Lederbogen (30) explica, basándose en los cuadernos de campo de Brüning, y en las placas de vidrio, negativos y positivos que se encuentran en el Museo de Etnología de Hamburgo, que a su llegada a los Andes en 1885 llevaba consigo un gran conocimiento de las tecnologías fotográficas del momento³².

³¹ Ver también el concepto de ‘darwinismo social a la criolla’ que Marielle-Daniëlle Demelas (60) propone para entender los usos que las élites bolivianas daban del darwinismo social europeo para reproducir su jerarquía social.

³² Por ejemplo, conoció un procedimiento inventado en 1871 por Leach Maddox que permitía elaborar material de exposición utilizable en estado seco. Es decir, placas secas que serían más sensibles que las húmedas y con mayor

Además, su breve viaje de 2 años a Alemania le permitió adquirir cámaras de la marca Stegemann: una cámara de viajes³³ y una cámara estática para su uso en estudio.

El desempeño diverso que cada cámara permitía llevó a Brüning a distinguir los tipos de objetivos que puso frente a cada cámara y al tamaño de las fotografías y placas de vidrios producidos. Las primeras fotos -previas al viaje de Brüning a Alemania y compra de la cámara Stegemann- son principalmente de edificios arqueológicos, paisajes naturales o panoramas amplios de personas y naturaleza. La temática y calidad de las fotografías cambian después de 1899 con los nuevos equipos. Con respecto a las fotografías de tipos raciales y a los retratos, permiten que el tiempo de exposición sea de pocos segundos³⁴, lo cual mejora la capacidad de la imagen en retratar accesorios o detalles pequeños –los números de las escalas de medición se aprecian claramente–, o para evitar una rigidez excesiva en las personas retratadas. En cuanto a las fotografías etnográficas, las cámaras de mano permitían un mayor y más rápido control de la apertura del diafragma, lo cual dio oportunidad de enfocar detalles dentro de fotografías de procesiones o fotografías de grupos de personas. Aunque es difícil definir si fueron los cambios tecnológicos los que impulsaron la evolución conceptual del trabajo fotográfico de Brüning o si la evolución conceptual exigió innovación tecnológica, es importante notar el mayor control y capacidad de decisión que el fotógrafo tenía sobre aquello que se estaba retratando.

En el retrato de la Figura 9 vemos el retrato de una mujer –cuyo nombre no ha llegado hasta nosotros– donde al menos dos lenguajes de representación conviven sin ocultar tensiones.

capacidad de maniobrabilidad, lo cual permitió a Brüning su primeras fotografías arqueológicas a finales de la década de 1880.

³³ “Construida de la mejor y más seca madera de caoba, con cantos incrustados de latón, fuele de cuero, partes laterales de latón (...) Las placas de los objetivos son desplazables hacia arriba y hacia los costados (...) Una pieza lateral rebatible mantiene a la base del aparato constantemente en un ángulo recto con la caja delantera, lo cual proporciona al aparato la mayor firmeza” (Niemann 1909 citado en Lederbogen).

³⁴ Los pocos elementos que suelen aparecer borrosos en estas imágenes son animales domésticos o niños pequeños, por lo que se entiende que el tiempo de exposición no era muy exigente para niños o mayores.

Por un lado el lienzo pintado que hace de fondo, la presencia de una silla de madera, y la pose de la persona recuerdan los códigos de retratos burgueses urbanos de finales del siglo XIX. La mujer posa su mano sobre la silla no se sabe si intentando sujetar un extremo decididamente o actuando dicha interacción. En todo caso, se proyecta algún tipo de sereno dominio de la silla por parte de la mano de la mujer. La otra mano cae junto al brazo tranquilamente sobre la falda de su vestido, mostrándonos su dorso –o decidiendo ocultarnos su palma–. La persona retratada ha decidido vestirse no con un traje burgués urbano, sino con un vestido similar a los que hemos visto en fotografías etnográficas previas. Los hombros han quedado descubiertos y se observa el inicio de dos trenzas echadas hacia la espalda. Del collar cuelga una joya cuya forma parece corazonada, bajo de la cual también cuelga lo que parece ser un rosario. El vestido es negro amarrado hacia la cintura. Finalmente, el lienzo del fondo no está retratando un paisaje que parezca andino en general, sino que refiere a otros paisajes utilizados en retratos urbanos europeos.

Este retrato proyecta la combinación de una identidad cultural indígena con una identificación de clase burguesa que complica la definición de indigeneidad que Brüning proyecta en sus imágenes etnográficas, y las diferencias de clase que él también había propuesto en sus fotografías dentro de fábricas. De alguna manera éstos retratos colapsan las diferencias raciales y de clase establecidas por las dos primeras categorías. La presencia de este lenguaje visual inesperado se puede entender si consideramos las negociaciones económicas y culturales que implican la toma de un retrato. Estas negociaciones involucran el propósito que la persona retratada pueda haber tenido para contratar a un fotógrafo –probablemente la proyección de un estatus alcanzado–, el lenguaje visual retratístico que tanto la retratada como el fotógrafo planificaron, y los usos posteriores de dicho retrato. Es decir, si por un lado la imagen de Brüning en la fábrica utiliza una jerarquía preexistente para resaltar la posición del ingeniero-etnógrafo dentro de la

misma, este retrato también es conocedor de dicha estructura de diferencias raciales y de clase, y hace uso del lenguaje visual específico del retrato para problematizar dicha estructura e inventar la categoría de elitismo indígena. Categoría que es imposible de haber sido inventada por las elites literarias, antropológicas o arqueológicas locales.



Fig. 10: “Retrato en estudio de una mujer”



Fig. 11: "Fotografía de una familia"

En otros dos retratos (figs. 10 y 11) vemos que el proyecto de la mujer retratada anteriormente no fue solitario, sino que es muestra del nacimiento de una conciencia que una clase social racializada articuló visualmente. En el caso de la figura 11 llama la atención la ausencia de una presencia patriarcal, puesto que toda la imagen se articula con una mujer sentada en el centro. Esta mujer, que parece ser una madre rodeada por sus hijos, sujeta con un brazo a su hija mientras

que los hijos apoyan cada uno un brazo en el sillón donde la madre se sienta. Los otros brazos de los hijos proyectan al mismo tiempo una comodidad con el código urbano de la pose y una rigidez que afirma masculinidad. La madre ha combinado en su vestido etnicidad con un estatus económico llamativo en brillo y en accesorios. El resultado es la proyección de una suerte de urbanidad indígena. Es decir, propongo una lectura del archivo de Brüning que incorpore las construcciones de indigeneidad que se construyen en las imágenes etnográficas y las jerarquías de clase que se proyectan en las imágenes donde Brüning aparece, para entender mejor la creación de un elitismo visual indígena proyectado a través de estos retratos. La diversidad semántica de este archivo se produce desde un mismo locus de enunciación, que en el caso de Brüning abarcó diversas posiciones sociales. En este sentido la geografía de indigeneidad que Brüning articula incluye al sujeto enunciadador no sólo como independiente del conocimiento enunciado, sino que el archivo debe comprenderse entendiendo las trayectorias que el sujeto tiene dentro de un mismo territorio racializado.

Esta sección ha intentado elaborar un modelo analítico que incorpore los siguientes criterios: la visión exotizante y cientificista de un europeo originalmente ajeno a los órdenes raciales locales -lo cual se manifiesta en su producción científica y visual de hasta por lo menos 1913-; una etnografía autodidacta que a través de cambios tecnológicos y de la prolongada estadía con los sujetos retratados permite, tolera o autoriza intervenciones afectivas por parte de los sujetos retratados en imágenes que adelante serían leídas solamente como conocimiento positivo; y el uso de élites indígenas del lenguaje retratístico para proyectar estatus e identificación étnica.

En este sentido, las concepciones de Brüning sobre indigeneidad, propuestas a partir de sus estudios científicos, pueden colocarse en contraposición a aquellas del grupo Norte que ya han sido discutidas. Estas dos propuestas sintonizan en cuanto ambas emiten sentidos de indigeneidad

desde una periferia de la hegemonía discursiva en la que buscaban insertarse alterándola. Estas propuestas demuestran fronteras epistemológicas y subjetivas diferentes a las que las elites tradicionales criollas habían establecido hasta entonces. Para el caso de los miembros del grupo Norte, se destaca la formación académica, la producción intelectual y la auto-referencia dentro del espacio urbano. Y para el caso de Brüning, proponían la primacía de rasgos anatómicos o biotípicos sobre aquellos de genealogía, a la vez que toleraban intervenciones subjetivas y formas de agencia de sujetos indígenas que buscaban proyectar cierta jerarquía de clase, y que no necesariamente eran vistos como raza en extinción³⁵ o como problema nacional³⁶.

Cuando menciono criterios de organización socio-racial de las elites tradicionales regionales, no estoy afirmando que estos criterios fueron monolíticos durante el siglo XIX ni durante el periodo que esta disertación trabaja, algunos de los cuales ya han sido explicados al discutir los trabajos de Alberto Flores Galindo y Manuel Burga, así como de Peter Klaren. Considero que las nociones raciales que Brüning propone ofrecen una comparación productiva no solo con aquellas del grupo Norte, sino con aquellas de una ciencia que estaba en formación y modernización oficial por científicos que sí formaron parte de élites oficiales -sociales y académicas-. Me dedicaré a continuación al nacimiento de la arqueología mochica como tercer eje intelectual desde el cual se buscó formular nuevos paradigmas de orden racial, en la búsqueda de articular imaginarios de territorios regionales.

³⁵ Como propuso Clemente Palma (1897) cuando discutió el porvenir de las razas en el Perú.

³⁶ Como era propuesto durante esos años, desde agendas y propósitos diferentes por Gonzáles Prada en 'Nuestros Indios' y la Asociación Pro-Indígena durante las dos primeras décadas del siglo XX.

Arqueología mochica: Inventando arqueología, Inventando Mochicas

Una característica que la región de la que me ocupo comparte con el resto de regiones andinas y las naciones que las abarcan, consiste en el rol fundamental que la arqueología, junto a la literatura y a la etnografía -posteriormente normalizada como antropología- ha tenido en la formación y afirmación de identidades territoriales, ya sean nacionales, regionales, supranacionales o inclusive transnacionales. Es así que esta sección se centra en el trabajo de Rafael Larco Hoyle, arqueólogo central para entender el devenir moderno de la arqueología mochica y el posicionamiento de esta sociedad como cultura andina destacada. Antes de analizar la publicación más importante de Larco, examino el trabajo precursor del alemán Max Uhle en la costa norperuana, al ser tanto su trabajo como el de Larco contemporáneos a los otros procesos de articulación de identidades regionales que he venido analizando. Examinaré además cómo las discusiones de Larco y Uhle permiten inscribir los discursos racializantes dentro de temporalidades científicas propias del trabajo arqueológico, a diferencia de la temporalidad mítica que ensaya León Barandiarán al inicio de este capítulo. Sin embargo, estas dos temporalidades sumada a la temporalización que Norte hizo en su producción literaria de lo racial-arqueológico –explorada al leer *Visiones de Chan Chan*– permite entender cómo estos tres proyectos formaban parte de una misma articulación de Indigeneidad asociada al territorio de costa norperuana.

Como Sara Castro-Klaren (161) ha explicado al analizar el trabajo del intelectual decimonónico Mariano de Rivero, las ciencias proto-arqueológicas tuvieron una importancia central en las décadas posteriores a las revoluciones de independencia del siglo XIX, especialmente para el diseño que el nacionalismo criollo hizo de un pasado prehispánico. En un tenor similar, Stefanie Gänger (105) ha resaltado el rol que el intercambio de piezas precolombinas en el sur del Perú y en Chile tuvieron durante la formación de los estados nacionales modernos

durante el siglo XIX, así como para el desarrollo de proyectos neo-imperialistas por parte de países como Alemania durante la segunda mitad del siglo XIX. Para el caso de la primera mitad del siglo XX, personajes como Luis Valcárcel o Julio C. Tello han sido reconocidos como centrales en eventos históricos nacionales como las celebraciones del centenario de la independencia, la formación del indigenismo durante la década de 1920, la institucionalización de museos arqueológicos, o la modernización de las escuelas de arqueología y antropología en Cuzco y en Lima (Tantaleán).

Para la discusión central de este capítulo, los trabajos de Gänger y Tantaleán toman especial importancia por centrarse en el cambio de siglo y en la llegada de sistemas formales de investigación arqueológicas que desde finales del siglo XIX llegaban desde Europa y Estados Unidos. Científicos extranjeros como Albert Giesecke en la Universidad del Cuzco, Ernst Middendorf y Max Uhle llegaron no sólo con formación académica y proyectos de intercambio de conocimiento entre los Andes como fuente de información y el hemisferio norte como elaborador de ideas, sino que impulsaron proyectos nacionales de sistematización del conocimiento que se tenía acerca del pasado precolombino. Al tener el respaldo de instituciones académicas y estatales del hemisferio norte, estos académicos fueron incorporados a las elites intelectuales de su tiempo casi sin cuestionamientos³⁷.

Gänger explica, enfocándose en el periodo de finales del siglo XIX, que el trabajo científico, el comercio de piezas arqueológicas y el envío de las mismas a museos estatales eran prácticas que se concentraban en el científico que visitaba los Andes, entendido como sujeto masculino, blanco y validado por instituciones científicas del norte global. Asimismo, estos

³⁷ A diferencia de Brüning, quien habiendo llegado originalmente como ingeniero experto en industria azucarera y no como científico formalmente acreditado, tuvo que forjarse un estatus de elite intelectual durante las décadas de su estadía en los Andes.

científicos son vistos por Gänger como agentes de proyectos neo-imperialistas, por ejemplo en el caso de la Alemania de Bismarck o Estados Unidos posterior a la Guerra Civil, que empiezan a desarrollar nuevas formas de colonización y reafirmar la superioridad racial blanca a través del conocimiento científico positivista sobre las sociedades que habitaban regiones como Sudamérica o África.

Los trabajos citados, aunque mencionada la importancia de sus argumentos y sus aportes a discusiones mayores de colonialidad del saber, recurren también a conservar y reproducir aquellos espacios nacionales que la arqueología ha contribuido a construir. Es decir, al reiterar su carácter de historizaciones de la arqueología peruana, asumen la nación como previa y formativa de la arqueología. Entender entonces que ciertas arqueologías ya son nacionales o étnicas desde su origen corre el riesgo de ignorar el rol de las arqueologías en inventar dichas categorías nacionales o étnicas. Castro-Klaren reflexiona sobre esta tentación al citar los argumentos del filósofo francés Ernst Renan sobre los complejos procesos de olvido y reescritura de la historia que constituyen sentidos de historia nacional. Estos sentidos no son problematizados por estudios que proponen una historia de la arqueología peruana, y en el tema de este capítulo, tampoco analizan el nacimiento de la arqueología mochica como parte de proyectos mayores de construcciones de sentido hacia identidades territoriales y regionales.

Si la historiografía de la arqueología peruana es hoy un campo en desarrollo y con escasez de lecturas críticas, proyectos similares sobre la arqueología mochica son aún más escasos. Luis Jaime Castillo (“Rafael Larco y la cultura Mochica”; “Rafael Larco Hoyle y el Museo”; “110 años de arqueología Mochica”) ha propuesto en diferentes momentos el desarrollo de la arqueología mochica en tres fases: De los pioneros entre 1899 y 1946, De expansión entre 1946 y 1987 y Actual a partir de 1987 hasta el presente. El primer hito histórico, donde destacan los trabajos del alemán

Max Uhle, constituyen según Castillo la primera aproximación arqueológica moderna a ruinas precolombinas en la Costa Norte del Perú en 1899³⁸. Los resultados de estos trabajos fueron publicados preliminarmente el 12 de mayo de 1900 en el Diario *La Industria* de Trujillo, luego en Alemania en 1903, y finalmente en el *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* en 1915. Estudios sobre la colección de objetos que hizo Uhle fueron realizados luego por Alfred Kroeber en 1925, 1926 y 1930, y Julio C. Tello en 1924.

Si bien la lista de publicaciones de Uhle en el Perú es extensa de citar³⁹, cabe mencionar que sus textos solían aparecer en diarios de Trujillo, Lima, Sucre y La Paz y casi todas las revistas académicas del momento en Lima -*Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, *Revista Histórica*, *Revista Universitaria*, y similares revistas de Bolivia, Chile y Ecuador-. Asimismo, en 1906 fue incorporado oficialmente al Instituto Histórico del Perú (Rowe 33), y hoy en día se le considera Padre de la arqueología peruana moderna.

Esta lista demuestra la aceptación casi unánime que Uhle consiguió durante su estadía en los Andes: sus estudios eran respetados y sus argumentos discutidos con seriedad. Es decir, logró incorporarse a una elite intelectual andina durante un momento crucial en que el conocimiento científico atravesaba un momento de modernización y formalización académica⁴⁰. Dentro de esta legitimidad, sus estudios sobre las Huacas del Sol y de la Luna⁴¹ son importantes no solo por el método arqueológico y de excavación científica que Uhle realizó, sino por los alcances que este trabajo tuvo en esferas locales, nacionales y foráneas. Muchos objetos cerámicos fueron enviados

³⁸ Pocos años después de haber realizado excavaciones en las ruinas de Pachacamac en 1896 y haber publicado un informe sobre las mismas en 1903.

³⁹ John Rowe provee una lista detallada, que inicia con sus trabajos escritos en alemán, y abunda en aquellos que a partir de 1896 publica en Perú y Bolivia.

⁴⁰ Si bien trabajos como el de Castillo resaltan la importancia de su trabajo arqueológico, es natural reconocer que los límites entre disciplinas no estaban tan establecidos como lo pueden estar ahora. La membresía de Uhle al Instituto Histórico del Perú, y sus artículos sobre lingüística, etnohistoria y etnografía lo demuestran.

⁴¹ En adelante me referiré a estas Huacas como 'Huacas de Moche', nombre con el que se les conoce actualmente.

a la Universidad de California, se publicaron textos en alemán, español e inglés; y se dio un primer paso hacia la idea de una gran tercera civilización andina precolombina -Inca y Chavín eran hasta entonces las principales⁴²-, la cultura Moche o Mochica.

Examino ahora el texto que Uhle publicó en el *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* sobre su trabajo en las Huacas de Moche. El artículo se titula “Las Ruinas de Moche”, y cuenta con una breve introducción titulada “Las Estupendas ruinas de Moche y Chan Chan” firmada por Horacio Urteaga. La intervención de Urteaga en el texto es reveladora tanto por los argumentos con los que debate con Uhle, como por que decide hacerlo en un texto prologal⁴³ llamado ‘Nota del traductor’, y en otro breve texto epilodal. Esta intervención podría parecer excesiva si se tiene en cuenta que el artículo de Uhle tiene 15 páginas –incluidos diagramas y dibujos–, pero se justifica en cuanto las ideas que a Urteaga le interesaba debatir. Ya en el prólogo lo anuncia:

“Siguiendo su acostumbrado método, Max Uhle, antes de la descripción ensaya un estudio interpretativo de las fuentes históricas monumentales, pero (...) apenas si se descubre el temor que tiene en exponer una doctrina. Por lo mismo no deja de incurrir en algunas inexactitudes, v.g.: la que parece descubrirse en la suposición de que los chimús, más que descendientes de inmigrantes extraños llegados á las costas peruanas del Norte ó del Occidente, son descendientes ó nuevos retoños del extinguido imperio aymara de Tiahuanaco; así como la inútil rectificación de que la cultura yunga es anterior ó más elevada que la de los Incas; lo que ya es un lugar como arqueológico.” (Urteaga 1915, 56).

La estrategia retórica de Urteaga es consciente de los procedimientos válidos y legitimados que utiliza Uhle, lo cual es resaltado en las primeras líneas de la cita y en el párrafo anterior a esta. Pero Urteaga se permite poner en juicio la capacidad de Uhle de llegar a ‘verdaderas conclusiones’,

⁴² Si bien en ese momento, también existía conocimiento temprano sobre las culturas Chimú y Tiahuanaco, dentro de la imaginación histórica nacional estas culturas habían sido dominadas por los Incas, y por lo tanto tenidas en una evolución ideológica y política inferior (Ramón, 2014).

⁴³ Yllia (105) describe la importancia e influencia que Horacio Urteaga tenía en el ambiente intelectual limeño de la época. Fue director del Museo de Arqueología, profesor en la Universidad de San Marcos y articulista frecuente de las principales revistas científicas.

movimiento previo al verdadero propósito de reafirmar -a pesar de las conclusiones- la teoría del origen extra-andino de los Chimús y de establecer la teoría de que fueron anteriores a los Incas como dada por sentada. Luego, entre los pies de página que Urteaga inserta al texto de Uhle, uno de ellos llama la atención por la referencia y corrección directa:

“[1] No libre todavía de prejuicios, Max Uhle, se esfuerza sin fundamento, en sostener que las construcciones incaicas son piramidales [estilo asirio] cuando no podría citar una sola construcción de las atribuidas á los incas que acusara semejante estilo (...) semejante error es sostenido por Uhle para ser consecuente con su teoría (más que descubrimiento) de que el templo o santuario de Pachacamac en Lurín, de forma piramidal, fué templo del Sol elevado por los incas. Aseveración de una falsedad probada hasta la evidencia.” (Urteaga 1915, 62)

Crítica que termina con el comentario final:

“Nota.—El trabajo arqueológico y de reconstrucción de Uhle (...) extrema sus deducciones y por querer afianzar su anterior hipótesis sobre antiguas civilizaciones peruanas expuestas sobre todo en su valiosa obra de «Pachacamac», llega á afirmaciones inaceptables. Entre estas la de mayor relieve es la que sostiene que las célebres construcciones santuáricas del Sol y de la Luna, eran del tipo arquitectónico del Sol incaico, y por lo mismo deduce de allí que una forma arquitectural de esa índole dominó en los oscuros periodos de la civilización de los yungas. La forma piramidal ó asiria de estas huacas marcan una filiación neta con la construcciones asiáticas de la cuenca del golfo Pérsico ó mejor con las desparramadas en las vastas mesetas del Anahuac y Centro América, lo que nos lleva á sospechar una irrupción de las civilizaciones del Norte hacia el Sur de América. Pero Uhle que ha afirmado anteriormente que el célebre santuario de pirámides superpuestas de Pachacamac es obra incaica, al hallar el mismo estilo de Chanchán, por no confesar su antiguo yerro, se afana en considerarlas del estilo de los monumentos de los incas y de ese modo hace inexplicable el que una civilización posterior influyó de otra antiquísima data y por lo mismo anterior á la que impusieron los señores del Cuzco”. (Urteaga 1915, 71)

Las críticas de Urteaga y la insistencia con que retoma las teorías de Uhle sobre Pachacamac sobre arquitectura inca en la costa peruana, o sobre los Chimús como predecesores de los Incas contrastan con la idea central que Uhle anuncia en este artículo. Esta idea anuncia teorías sobre la sociedad que construyó las huacas de Moche, que pueden ser vistas como anunciando el trabajo que Rafael Larco Hoyle empezó diez años después:

“Ya he dado en la «Industria» de Trujillo, el 12 de mayo de 1900, un resumen de los resultados de mis exploraciones de Moche, manifestando que las conocidas «Ruinas de Moche», el Templo del Sol y la Huaca de la Luna no son, como se creía hasta ahora, obras incaicas, obras monumentales anteriores en muchos años no solo á la fundación del imperio, sino que se remonta á mucho antes del establecimiento, no digo de los Incas, sino de los constructores de Tiahuanaco. Los huacos policromos como productos contemporáneos de la cultura que producía aquellas construcciones, son igualmente de data más antigua que la época de Tiahuanaco. Ellos indican la forma más remota de la cultura de los hombres que habitaron en los alrededores del Trujillo que conocemos. De aquí la prudencia que hay que tener en afirmar que sea de procedencia netamente chimú, porque parece bien dudoso (...) Por eso es más prudente llamar esa rica alfarería proto-chimú, con cuya palabra queda señalada la correspondencia local y la ascendencia general de la cultura de los últimos chimús (...) hay que renunciar al sostenimiento de la soberanía chimú en los valles de Trujillo.” (Uhle 1915, 59).

Es probable que estas palabras hayan sido manifestación de intuiciones científicas que estaban circulando en la Costa Norte Peruana, sospechas a las que Uhle contribuyó dándoles un respaldo académico e insertándolas en discusiones mayores sobre el pasado precolombino que se daban en Lima y Cuzco en ese momento.

Volviendo a la intervención de Urteaga como autor de este texto y como editor de revistas como el *Boletín* y la *Revista Nacional*, ésta resalta el origen extra-andino de las culturas de la Costa Norte, la inexistencia de construcciones Incas en la Costa central, y la reducción de lo Chimú (o lo proto-Chimú, en palabras de Uhle) a un fenómeno aislado sin mayor desarrollo o conexión con otras culturas andinas. Ya Castillo en su historización de la arqueología Moche explica que en esas décadas, el modelo bajo el que se entendía el desarrollo de una cultura era el difusionista, es decir aquel que entiende centros de difusión política e ideológica a manera de irradiación de la cultura que se forja desde un centro. De esta forma, solo se concebían Cuzco y Chavín como focos principales de difusión civilizatoria, habiendo sido Chavín previo a los Incas, y Cuzco como el

desarrollo máximo de un foco difusionista⁴⁴. Dentro de este esquema, imaginar a Pachacamac como una construcción Inca mayor en la Costa Norte Peruana era difícil de asimilar, lo mismo que sucedía con las culturas que se desarrollaron en la Costa Norte.

Urteaga representa en este sentido la dificultad de la academia andina de aceptar un tercer elemento irruptor en las continuidades que se habían dado por sentadas hasta entonces. El desafío que lo proto-Chimú, lo Chimú y lo Mochica representaban era doble en cuanto ponían en crisis el modelo difusionista predominantemente alto-andino que imperaba en la época, a la vez que insertaba una tercera región de desarrollo político e ideológico en la hasta entonces mas o menos armónica dualidad Chavín-Inca.

Esta inserción presentaba un tercer desafío. Como ya mencioné, muchos de los científicos nacionales de la época no tenían mucha dificultad en acompañar estudios arqueológicos e históricos, con teorías etnográficas y lingüísticas⁴⁵ para promover reflexiones raciales mayores que se liguen a proyectos nacionales de reivindicación del 'indio', una imagen construida a partir del imaginario científico primariamente centro y sur alto-andino. Es así que el predominio Chavín e Inca visto desde un mapa étnico y lingüístico andino más amplio, aún contemplaba cierta estabilidad⁴⁶ donde predominaba el Quechua como lengua pan-andina y las alturas andinas como locus imaginario de difusión cultural. Incorporar la Costa Norte del Perú como territorio ideológico de imaginación de indianidad precolombina, y el Muchik como lengua indígena de comunicación cultural desestabilizaría el modelo que se tenía hasta entonces.

⁴⁴ Ver Ramón (90) sobre un resumen de los debates arqueológicos contemporáneos al debate entre Urteaga y Uhle.

⁴⁵ Tenemos por ejemplo el trabajo etnográfico de Hildebrando Castro-Pozo sobre el Ayllu y el de Luis E. Valcarcel sobre la religión andina.

⁴⁶ A pesar de todo, la cultura y lengua aymara (o Tiahuanaco, en términos arqueológicos) había sido cautelosa y subalternamente incorporada a una visión Quechua de los Andes.

En este panorama, el trabajo de Rafael Larco Hoyle (1901-1966) toma cabida, teniendo en cuenta que nació en Trujillo, fue parte de la familia dueña de la Hacienda Chiclín (una de las más importantes del Valle del río Chicama) y probablemente leyó las primeras publicaciones de Uhle cuando era joven. Según Castillo (“Rafael Larco Hoyle y el Museo”), si bien su obra monumental *Los Mochicas* (Larco Hoyle) fue publicada en 1938 --el mismo año del libro de León Barandiarán que abrió este capítulo--, el trabajo de recopilación de información y de objetos había iniciado durante los primeros años de la década de 1920, colección que había iniciado años antes su padre Rafael Larco Herrera y su tío Víctor Larco Herrera⁴⁷. Larco Hoyle perteneció entonces a una familia que estaba dentro de una elite económica, política e intelectual, posición que a la larga le permitió lograr una difusión de sus estudios arqueológicos.

Los Mochicas, la obra principal de Larco⁴⁸ fue publicada en 1938, fruto de un trabajo científico que inició en 1926, al regreso de sus estudios en las Universidades Cornell y de Nueva York. El momento en que Larco inicia sus trabajos, y las conclusiones que se publican en 1938 demuestran sus diferentes intereses: el proyecto de modernizar los estudios sobre una cultura que recién se sospechaba como proto-Chimú; los intereses familiares aristocráticos de desarrollar y administrar la Hacienda Chiclín, cuyos trabajadores venían desde sierra y costa y periódicamente desarrollaban movimientos y protestas influidos por grupos anarco-sindicalistas; su proyecto personal de insertarse como arqueólogo en discusiones académicas nacionales, vistas las dificultades que Uhle tuvo⁴⁹ con el proyecto similar mencionado líneas arriba.

⁴⁷ Como María Eugenia Yllia explica, el que ahora es llamado Museo Nacional de la Cultura Peruana, fue originalmente fundado en 1923 con el nombre de Museo Víctor Larco Herrera.

⁴⁸ En adelante, por temas de espacio, cada vez que mencione a Larco me estaré refiriendo a Rafael Larco Hoyle.

⁴⁹ Después del artículo de 1915, parece que Uhle no se interesó en publicar otro trabajo sobre la cultura ‘proto-Chimu’, ni por la colección que desde entonces quedó en la Universidad de California.

Los Mochicas se suele leer sólo como arqueología formal y fuente primaria de donde se extrae la propuesta de Larco de cinco fases históricas Mochica. La primera parte del libro se dedica a estudiar los recientes descubrimientos de sitios arqueológicos en Queneto y Cupisnique, y afirma que fueron anteriores a la cultura Mochica, reafirmando el descarte de teorías como la de Horacio Urteaga acerca de orígenes extra-andinos de los Mochicas. Asimismo, se establecen vínculos culturales entre estas sociedades Cupisnique y la cultura Chavín⁵⁰. Tras este capítulo, continúa otro sobre el contexto geográfico y ecológico de la cultura Mochica, donde se destaca la importancia de los valles y la agricultura para el desarrollo ideológico de la misma.

El tercer capítulo se titula ‘La Raza’ e inicia con una declaración epistemológica:

“Entendemos por Raza la identificación del hombre mochica ubicado en el tiempo de su dominio cultural y en nuestro presente. Según esto, el estudio de la raza mochica tiene que concretarse al pasado y al presente; al hombre desaparecido, cuyo espíritu se asoma en todas las grandes obras que ha dejado, y al hombre que en nuestros días mira pasar el tiempo y se aferra a su tradición.” (Larco Hoyle 101)

Dejando de lado las retóricas propias al campo en que cada autor se desplazaba, vemos que Larco y León Barandiarán piensan lo Mochica casi en los mismos términos racial-temporales. Para Larco, Mochica es una raza que sobrevive trans-temporalmente, y que se puede ver tanto en el pasado como en el presente. En primer lugar, el hombre mochica existió en el ‘tiempo de su dominio cultural’ y en el presente, sin prestar mucha atención al espacio temporal que se ubica entre ambos extremos del tiempo arqueológico. Además, para Larco la raza Mochica se ‘concreta’ en el hombre ‘desaparecido’ y en el hombre actual que ‘mira pasar el tiempo’, proponiendo una

⁵⁰ Es interesante resaltar el énfasis que Larco hace sobre el procedimiento ‘de campo y excavación’ de sus trabajos, en contraste de lo que él considera como insuficientes conclusiones salidas del estudio en gabinete o en biblioteca. La abundancia de sitios funerarios que se dice fueron excavados constituye en realidad una novedad metodológica en los estudios arqueológicos de la época.

suerte de concreción gaseosa sino desvanecida, de la cual queda solo un espíritu que se asoma en las obras. Para Larco el trabajo arqueológico toma una dimensión más que científica, de recuperación de un espíritu más compatible con la visión nacionalista decimonónica. Aunque en este caso hablamos de un proyecto regionalista donde lo que se busca es un sentido étnico que, como veremos, estará normado según los proyectos individuales y de clase del autor.

En líneas posteriores, Larco continúa estas concepciones de raza y tiempo al dividir su estudio entre “El Mochica del pasado” y ‘El Mochica de nuestros días’⁵¹. El Mochica del pasado es estudiado basándose en mediciones de cráneos extraídos de contexto funerarios, en los llamados ‘huacos retratos’, y en algunas crónicas que describen características físicas y formas de parentesco. Sobre el Mochica contemporáneo se brinda mayor información, empezando por establecer líneas generales de carácter:

“El mochica de nuestros días está representado, indudablemente, en los pocos indígenas de las localidades que ya hemos anotado anteriormente, y de modo particular en el pueblo de Moche, donde vive una población completamente huraña a la civilización que nos aleja de su tradición y costumbres. Los mocheros se relacionan entre sí y se apartan de los extraños a su raza y a su modo de vivir desde tiempos inmemoriales (...) En cuanto a su etnografía, hemos logrado obtener los siguientes datos, que hemos dividido en tres secciones:

- a) El mochero de la campiña
- b) El mochero de la playa
- c) El mochero de la ciudad” (114–115)

La descripción de los dos primeros ‘tipos’ de mocheros son similares, diferenciándose en el oficio que según Larco estaba basado en el territorio que cada comunidad habita. Ambos viven en comunidades indígenas y practican economías también comunitarias de intercambio. Estas y otras prácticas que ya habían sido explotadas por literatura indigenista previa, hacen que Larco

⁵¹ Una lectura más cercana de los momentos en que Larco describe lo contemporáneo debería aclarar también que siempre se dice ‘nuestro presente’, ‘el presente’, o ‘nuestros días’, forma indirecta de negar lexicalmente un presente que pertenezca a la raza Mochica.

tenga una postura de respeto y loable. Postura que cambia radicalmente para el último tipo, el mochero ‘ciudadano’:

“Solo los tipos de mochero de la campiña y de la playa son dignos de estudio. El de la ciudad, el ‘enzapatado’ y el ‘dotor’ constituyen una verdadera lepra para la comunidad, salvo casos excepcionales. Es egoísta, avaro y de mala fe, defectos con los cuales hace víctimas a sus propios paisanos, a quienes explota despiadadamente, y los enreda en litigios que empiezan con la hipoteca de los ‘terrenitos’ para concluir con el despojamiento y sumir a los propietarios en la miseria (...) Este mochero indeseable, sin las virtudes de su raza y con todos los defectos del hombre civilizado, gusta de vestirse lo mejor posible (...) Hablando es verborreico y ampuloso, y le agrada tomar la palabra en las reuniones para enquistar en sus frases mal trabadas términos rebuscados (...) Su tema principal es la política. Su inteligencia es limitada, pero posee fértil memoria, a veces sorprendente, y debe a ella la culminación de sus estudios universitarios y la obtención del título de ‘doctor’, que es su aspiración máxima y la que le da la medida de su esfuerzo mental” (117–118)

Con estas líneas, Larco estaba participando en al menos dos debates de trascendencia. El primero es un debate nacional ya conocido sobre raza en los Andes, donde sintoniza con argumentos similares hechos pocos años antes sobre el efecto de la vida urbana en el ser y en la comunidad indígena. Dentro de estas críticas, fue indispensable situar al indígena en un presente no-contemporáneo, materializado en la utópica vida rural de la comunidad, en una economía no-capitalista, en prácticas sociales y domésticas que no habrían cambiado a través de los siglos, y negado del uso de la escritura alfabética y del acceso a formación universitaria. Para estos argumentos, era necesario que Larco omita la condición laboral de muchos de estos ‘indígenas’ en la Hacienda que su familia dirigía, y que resalte que los lugares ‘naturales’ del indígena moche eran la campiña y la playa, nunca la ciudad.

Un segundo debate es regional, y tiene que ver con los argumentos ya desarrollados acerca del juego de silencios y omisiones del Grupo Norte, y de los trabajos científicos de Brüning. El texto citado de Larco recuerda a la cita en que Orrego, mientras describe los primeros años de César Vallejo en Trujillo, narra las dificultades que muchos indios pasaban en la ciudad para

acceder a educación y ciudadanía. Se nota que mientras para Larco la ciudadanía en el indio es siempre nociva, para Orrego permite cierta movilidad social –que implicaba desindigenización– al menos en el caso específico de Vallejo. Sin embargo, en ambos casos ciudadanía e indigeneidad se vuelven términos irreconciliables, de acuerdo a los intereses de clase de cada grupo. Larco –miembro de la aristocracia norteña– entiende que ‘indígena ciudadano’ se vuelve un oximorón étnico que arrastra a la traición a sus iguales y lo lleva a querer pertenecer a una clase que nunca lo aceptará. En el caso del Grupo Norte, cuando el indígena logra educación y ciudadanía, deja de ser indígena y accede a otras esferas sociales, como la esfera literaria que de ahora en adelante autoriza a Vallejo a hablar de la literatura ‘indigenista’ del Grupo Norte, tal cual expliqué en páginas anteriores.

Formular discursos de indigeneidad en una región sub-nacional que no estaba incluida en imaginaciones políticas de raza en los Andes, y que en mapas arqueológicos tenía una posición por lo menos periférica, se convierte en una necesidad y desafío para intelectuales locales como los que he analizado. El análisis de los trabajos de Garrido, de Brüning y de Larco permite ensamblar una suerte de caleidoscopio entre posiciones centrales y de periferia, según las condiciones geopolíticas, literarias, científicas, económicas, o raciales que se tengan en cuenta, posicionamientos que también construyen lugares de enunciación de Indigeneidad.

En este capítulo he analizado un conjunto amplio de discursos que pueden ser considerados como discursos de indigeneidad producidos por elites políticas, económicas, sociales e intelectuales de esta región. Al incluir diferentes medios discursivos -como textos y fotografías- y diversos géneros textuales -literatura, ensayo, texto científico, artículo periodístico- he accedido a actores que formaron parte de estos debates y que no hubieran podido ser incluidos en un estudio que incluya textualidades escritas. He intentado demostrar que inclusive en una región que

tradicionalmente no es asociada a nociones de indigeneidad, es posible apreciar la trascendental importancia que este tópico tuvo para insertar esta región dentro de debates nacionales mayores. A través de lo dicho, de los silencios, de lo visto, de los gestos sutiles, lo que se oculta, de lo que se pretende escenificar, es posible alcanzar espacios discursivos que conviven, que se influncian. Mientras la élite intelectual parece presentarse como esfera independiente de producción de sentido, discusiones como la que he pretendido lograr demuestran que tal independencia no es tal, sino que depende sumariamente de definir la otredad racial de esa elite intelectual.

CAPÍTULO II

UN CUERPO QUE RE-APARECE:

REFLEXIONES ESPACIALES SOBRE INDIGENEIDAD Y GÉNERO

En 1888, una mujer fue quemada viva en Bambamarca. La fecha exacta varía según la fuente que se consulte, pero todas coinciden en que fue durante finales del mes de marzo. La víctima fue una mujer indígena llamada Benigna Huamán, y días antes había sido acusada de ser bruja y de haber envenenado a un joven local. Tras estas acusaciones, fue primero apresada y luego quemada viva en una hoguera en la plaza central de Bambamarca sin que parezca haber existido un juicio previo. Los documentos que dan cuenta de la ejecución fluctúan entre la brevedad de información hasta dar detalles macabros, como que la casa de Huamán fue destruida para usar las maderas en la hoguera final. Sin embargo, todos estos documentos coinciden en que este evento se realizó para los testigos *aprendieran*. Es decir, que se convirtió en un evento pedagógico para los que presenciaron la ejecución, pedagogía que luego se extendió a las masas atónitas que leyeron estos reportes en periódicos y revistas. Para lograr esta eficacia pedagógica, los grupos que escribían y leían sobre este evento se enfrentaron a un desafío adicional: imaginar qué era Bambamarca. Es decir, diseñar una ideología sobre un lugar desconocido dentro de un territorio desconocido.

Cuarenta y ocho años después, la novela *La serpiente de oro*, publicada en 1936 por Ciro Alegría intervino también en el proyecto letrado de construir discursos geográficos sobre esta localidad andina. La novela narra los recorridos de un ingeniero limeño por las riberas del Río Marañón, en los Andes norte del Perú, para planear futuros proyectos mineros. Durante estos recorridos cruza el río Marañón hacia Bambamarca, donde un habitante le había aconseja no salir

de noche por las calles, puesto que podría cruzarse con el espíritu de “la quemada” (Alegría, *La serpiente de oro* 138), una mujer que había sido quemada viva hace muchos años y cuyo espíritu penaba por el pueblo y asustaba a los incautos. Bambamarca, dentro de la novela indigenista, siempre está distante y *al otro lado* del río caudaloso y salvaje que se lleva vidas. Dentro de este capítulo exploro la compatibilidad entre ambas narraciones –la de Alegría y la de los letrados que hablaron de la muerte de Huamán– y cómo éstos autores emitieron desde su lugar de enunciación de élite intelectual discursos geográficos-racializantes, que vieron en el género un tópico a explotar.

Ambas narraciones construyen un territorio de lo distante y de lo salvaje al posicionar sujetos racializados en el paisaje a través de dispositivos narrativos, es decir, *geo-grafían* Bambamarca. Los textos que citaré sobre la muerte de Huamán acuden –de acuerdo a la ideología geográfica de fines del siglo XIX– al tópico de presentar a las alturas andinas como territorio desconocido de barbarie, y a la asociación de indigeneidad con feminidad y salvajismo como sentido común para las audiencias urbanas. El resultado es la ubicación de Bambamarca dentro de una geografía cultural que reproduce los imaginarios criollos decimonónicos.

En *La Serpiente de oro*, el río como dispositivo narrativo que atraviesa historias personales para alterarlas o interrumpirlas, produce un efecto adicional que se manifiesta en la división del espacio novelesco en territorios irreconciliables. Después, la racialización de los poblados a cada lado del río y de los sujetos que habitan cada lado, hace finalmente de todo el espacio de la novela una geografía racial. Finalmente, la inserción de personajes femeninos con fuerte carga simbólica en cada ‘lado’ del río hace esta racialización más efectiva dentro de los mencionados imaginarios criollos.

En este capítulo empiezo por analizar la narrativa de Huamán y la escrita por Alegría, para luego plantear preguntas sobre cómo éstas narrativas eran compatibles con la construcción visual de la imagen indígena. Finalmente, planteo un análisis de cómo estas narrativas fueron parte del transcurrir de un signo histórico denominado ‘mujer indígena’, transcurrir con visibles consecuencias económicas en los Andes. Visto este componente semiótico, en este capítulo sostengo que las geografías de indigeneidad son representaciones del territorio tanto racializantes como de género [racializing and gendering representations of territory]. Los textos de este capítulo, leídos como representaciones del territorio, se enfocan en dos tareas: primero, en la definición de cuerpos racializados y de género –Indigeneidad femenina–, es decir, establecer su forma y valor dentro del ethos criollo y liberal que impulsaba a los autores; segundo, en la ubicación en el paisaje de estos cuerpos adscritos a una raza y un género.

El caso central de este capítulo son las narraciones de los últimos momentos de la vida de Benigna Huamán, por lo que las discusiones sobre este hecho ocupan la mayor parte del mismo. Este análisis me permitirá posteriormente leer la novela de Ciro Alegría, como reproducción de la geo-grafización de este territorio que se remonta a los discursos de 1888. El análisis de la producción y circulación de conocimiento e información sobre el caso de Benigna Huamán revela los mecanismos discursivos e ideológicos que fusionan geografía con raza y género durante finales del siglo XIX. Es así que en este capítulo rastreo cómo se definió el cuerpo indígena femenino y se ubicó esta subjetividad en un paisaje ideologizado, ubicación que finalmente se extendió a un territorio sub-nacional que también se entendió en términos racializados y de género. Hacia el final del capítulo exploro cómo la construcción discursiva del territorio género-racializado [gendered-racialized] tuvo también importancia económica en tanto fue útil al ethos liberal que reforzó nociones del gobierno individual del sujeto, así como la utilidad económica de los territorios

indígenas y de la mano de obra indígena. En otras palabras, el diseño discursivo de territorios racializados y adscritos a un género, habitados por subjetividades racializadas y pensadas como ‘femeninas’ tendrá consecuencias político-económicas en la invención de nuevas categorías de clase en esta subregión andina.

Pocas horas después de los eventos en Bambamarca, y con la población aún estremecida, la producción de textos empezó y no se detuvo hasta casi cincuenta años después. Si bien los primeros documentos fueron de carácter legal, los que se escribieron meses y años después fueron diversos en tanto género literario y campo de conocimiento. El archivo del caso de Benigna Huamán se constituye de reportes periodísticos, artículos científicos, artículos de opinión legal y trabajos que podrían llamarse de ficción histórica. Estos textos fueron escritos en un periodo que abarca desde el 20 de febrero de 1888 hasta por lo menos 1936, con *La serpiente de Oro*.

El análisis de la producción y circulación de conocimiento e información sobre el caso de Benigna Huamán revela los mecanismos discursivos e ideológicos que fusionan geografía con raza y género durante finales del siglo XIX. En este capítulo demuestro cómo la historia de Benigna Huamán fue política e ideológicamente útil para los intereses de las élites letradas y, de manera más amplia, del Estado liberal peruano de finales del siglo XIX. Esos intereses consistían en el gobierno de la población, el control del trabajo indígena productor y reproductor, y la expansión de los territorios útiles para la industria.

Parto por preguntar cómo el caso de Benigna Huamán, en su dimensión legal, periodística y científica, revela las formas particulares en que la indigeneidad femenina era entendida como subjetividad subalterna en el Perú, en tanto subjetividad comunitaria, de trabajo reproductivo, y agente de sistemas de conocimiento no-occidentales. Esta subjetividad, en el caso de Huamán, se

forma en tanto ella encarnó en sí el ser mujer, india y bruja, acumulación semántica que intensificó la urgencia y la violencia con que los autores urbanos trataron de presentar este hecho como sólo una anomalía dentro del orden liberal criollo.

Analizo los textos ya descritos para entender cómo la mencionada acumulación semántica, durante el Perú de fines del siglo XX, pone en crisis a los discursos letrados, y fuerza el re-disciplinamiento de la misma para que luzca como excepción dentro del país moderno que se imaginaba. La concurrencia de signos, cada uno con trayectorias coloniales particulares en los Andes, dentro de un evento trágico y espectacular, produce la ya mencionada urgencia dentro de una economía regional basada en haciendas de azúcar y minas de oro. Esta economía se sostenía en la explotación de la mano de obra indígena y del trabajo doméstico-reproductivo de las mujeres indígenas, para la acumulación de excedentes de capital en las élites económicas.

La tradición académica que este capítulo recoge puede ser agrupada en tres categorías amplias. La primera tiene que ver con estudios que examinan las elaboraciones ideológicas que intersecaron indigeneidad y género durante la Colonia, ya sea para justificar la empresa colonial en términos paternalistas hacia la ‘raza india’ o para marcar como anómalas identidades sexuales o de género que no iban a de acuerdo a los cánones (Loomba; Silverblatt). Una segunda categoría explica cómo las Repúblicas decimonónicas en Latinoamérica invisibilizaron subjetividades indígenas femeninas como parte de la invención de la categoría científica de ‘el indio’ -uno y masculino- durante el siglo XIX (Wade, *Race and Sex in Latin America*; Oliart; Orlove; Méndez).

Estos trabajos han ampliado, desde diferentes disciplinas, el espectro analítico que incorpora nociones de raza, género y clase bajo regímenes colonialistas, ya sea se hable de la Colonia como sistema formal de gobierno entre los siglos XVI y XVIII, o de la formación del estado-nación como proyecto colonialista durante el siglo XIX (Quijano, “Colonialidad y

Modernidad/Racionalidad”). Asimismo, estos trabajos en conjunto explican que el régimen colonialista decimonónico, si bien heredó concepciones raciales del Renacimiento y de la Ilustración, también utilizó nuevos sistemas intelectuales occidentales como el positivismo y la antropología.

Una tercera categoría académica que discute indigeneidad y género se enfoca en la indigeneidad femenina como construcción simbólica, sobre la cual existen estigmas sociales y a partir de la cual también se pueden construir estrategias de resistencia y movilidad social. Mary Weismantel en *Cholas and Pishtacos* da cuenta de su trabajo etnográfico para entender cómo en la categoría de ‘la chola’ se concentran formas de subalternidad y agencia femenina en los Andes. En su estudio sobre raza y género en Bolivia y Ecuador, Weismantel ha explicado que dicha categoría se contextualiza y performa en espacios emblemáticos como el doméstico, el mercado, el concurso de belleza, o la escuela, donde estrategias de resistencia y transformación cultural se despliegan y entran en conflicto (153).

En un influyente artículo que discute directamente la relación entre indigeneidad y género en el Cuzco, Marisol de la Cadena (“Women Are More Indian”) se ha basado en información etnográfica y estadística para discutir la dificultad que mujeres rurales de la región tienen para negociar categorías de Indigeneidad y derechos ciudadanos, a diferencia de los hombres indígenas. Éstos, ya sea mediante la migración a las ciudades, la interacción con no-indígenas a través del comercio, la vestimenta o el uso esporádico del español pueden desprenderse de la categoría de indígena o por lo menos performar mestizaje en las circunstancias que lo exijan. Las mujeres indígenas –ya sea por la dificultad de acceder a transacciones comerciales, por tener menos posibilidades de visitar o migrar a espacios urbanos, o por estar limitadas a espacios domésticos de prácticas ‘tradicionales’ (vestido, cocina o tejido)– tienen menos variables de performance

racial que les permita acceso a mejores alternativas económicas o de educación. De la Cadena afirma que estas mujeres rurales serían entonces “más indias”, puesto que la carga subalterna de su Indigeneidad tiene menos opciones de negociación, alternancia con otras identidades, o apropiación soberana.

En el argumento de De la Cadena encuentro latentes dos condiciones. La primera tiene que ver con la segunda parte de la afirmación de su artículo, es decir, que “las mujeres son más indias”... que los hombres. Esto implicaría que la Indigeneidad funciona en diferentes grados o modos, lo cual sintoniza con mi argumento de que la indigeneidad como construcción discursiva puede ser reformulada y performada. Una segunda condición explicaría que este argumento entiende que ‘hombres’ y ‘mujeres’ sí son categorías identitarias estables, o menos negociables que ‘indígena’, lo cual ciertamente se relaciona a su análisis materialista.

En diálogo con éstas conclusiones, Andrew Canessa ha observado que, si bien la condición contemporánea de las mujeres indígenas encuentra ecos en el trabajo de De la Cadena, ésta es en gran parte consecuencia de una asociación histórica entre indigeneidad y feminidad. Esta asociación nace con debates sobre la humanidad de los indígenas durante el siglo XVI, continúa con la concepción de una raza indígena desprotegida y carente de ‘virilidad’ a fin de justificar un gobierno colonial perpetuo durante los siglos XVII y XVIII; y se afianza durante el siglo XIX con la proyección de una raza indígena dirigida a la extinción o el paternalismo estatal. Es decir, además de entender que las mujeres experimentan con mayor fuerza el aspecto opresor de ser indígena, la indigeneidad como construcción racializante también posee trayectorias históricas de género -falta de ‘masculinidad’, ‘feminidad’, sexualidad ‘anómala’- que dan forma a la noción de ‘mujer indígena’ (Canessa 53).

Es decir, Canessa proponen que la afirmación de que las mujeres son más indias debe llevar a estudiar ‘mujer india’ como signo histórico e ideológico. Para fines de este capítulo, buscaré analizar cómo el signo ‘mujer india’ es asociado a un territorio cultural, no sólo como locus del signo, sino que la locación del signo es incorporada al significado mismo. Realizo este análisis teniendo en cuenta las herramientas ideológicas que los intelectuales de fines del siglo XIX tenían a su disposición para construir ‘mujer india’ como signo y como cuerpo, para luego asociar este signo-cuerpo a un paisaje racializado.

Estos procesos intelectuales se revelan si además consideramos que la mujer indígena de nuestro caso central fue también considerada una bruja, carga semántica que agrava la urgencia de los intelectuales por disciplinar este caso en términos de escritura de su Historia oficial. La insistencia con la que los autores repiten que Huamán era ‘bruja’, lo peligroso de esta actividad y la reacción violenta que esta actividad provocó en las autoridades de Bambamarca rememora lo amenazante de símbolos como el de la ‘mujer que mata’ y del ‘indio salvaje’. Esta conjunción semántica exigía urgencia y violencia simbólica para re-escribir al personaje principal de la historia, y la historia misma para presentar a ambas como anomalías dentro de la narrativa de progreso que el estado liberal de fines del siglo XIX ofrecía a sus audiencias letradas.

Dentro de este capítulo entiendo que la denominación ‘bruja’ expresa –dentro de los textos primarios– que Benigna Huamán formaba parte de una comunidad de práctica social⁵², dentro de la cual los miembros aprenden no a través de la iteración mecánica, sino de la acción que los

⁵² Zavala denomina práctica social a “maneras habituales (vinculadas a tiempos y lugares particulares) en las que la gente aplica recursos (materiales y simbólicos) para actuar juntos en el mundo” (“La Escritura Académica y La Agencia de Los Sujetos” 55). Si bien la brujería no define su carácter de comunidad por una práctica específica - como en el caso de la escritura académica que analiza Zavala-, la noción de comunidad de práctica me permite enfatizar que se trata de un colectivo conformado por sujetos que se constituyen en el mundo y lo intervienen a través de sus actividades reflexivas.

constituye y los convierte en comunidad. Según Virginia Zavala, en estas comunidades de práctica “los sujetos ‘son hechos’ y ‘se hacen’ a sí mismos” (“La Escritura Académica y La Agencia de Los Sujetos” 56) en las prácticas primarias que los congregan. Es así que la denominación ‘bruja’ en estos textos constituye una arremetida letrada por nombrar o mal-decir a esta comunidad de práctica, y a través de esta arremetida disolver la misma comunidad convirtiéndola en suma de identidades vetadas y aisladas, proyecto para el cual las herramientas que el positivismo brindaba cumplieron un rol central, como explicaré más adelante.

Es así que, si bien en gran parte de mi análisis conservo la denominación de ‘bruja’, lo hago sólo en la medida que los textos primarios lo hacen, y no para reiterar el lenguaje que sistemas colonialistas y patriarcales han aplicado a cualquier comunidad femenina que históricamente ha buscado control de su trabajo reproductivo, y la reproducción de sistemas no-occidentales de conocimiento.

Los periódicos y las geografías raciales en los Andes

Pocos días después de la muerte de Huamán, se produjeron textos de todo tipo sobre el caso, textos que circularon por territorios diversos. Si bien las urgencias más inmediatas fueron estatales y judiciales, en poco tiempo los primeros informes llegaron a las ciudades de Cajamarca y Trujillo, para luego alcanzar otras como Chiclayo y Lima. Pocas semanas después, la noticia se había valido del barco, el tren y el telégrafo para alcanzar difusión casi global, al punto que existen reportes en periódicos de Panamá, New York, Filadelfia y Berlín.

El análisis de la circulación de información sobre el caso de Benigna Huamán brinda pistas para entender cómo en la región norte del Perú se forjó un espacio como lugar de emisión de información y conocimiento, con lo cual se insertó en las rutas globales del conocimiento de fines

del XIX, este análisis me permitirá sostener que tan importante como los discursos que imaginaron territorios en los Andes fueron los circuitos en que circularon estos discursos. Entender las geografías raciales así como las políticas de estas geografías para el caso del norte peruano es importante no sólo si queremos insertar una historia regional dentro de una historia global, sino para relativizar la importancia pragmática de la nación como ente que emitía información exclusivamente desde la capital. Los textos periodísticos que discutieron los eventos sobre Huamán llaman la atención hacia rutas de información que durante finales del siglo XIX no incluían necesariamente la capital peruana. Si bien este intercambio fue intensificado por la avidez de los diarios centro y norte americanos por información de un caso espectacular, nos habla de rutas preexistentes de producción y consumo textual. Considerar estas rutas encuentra vigencia en tanto complementa la noción de geografías raciales que la ya mencionada producción textual consume y expande. Es decir, para resaltar que la geografía como producción discursiva utiliza a la vez que reconstituye las redes en que circulan sus textualidades.

Dos meses después de los eventos, el *New York Times* (14 julio 1888) citó en su sección “By way of Panama” a un corresponsal que escribía el 6 de junio desde Trujillo. Estas líneas narraban el arresto del Cura de Bambamarca junto con otras autoridades, y su traslado a Trujillo. Además, se resalta el clima de convulsión social en que la población se encontraba en esos momentos. Según otro artículo del *New York Herald* en 1889, citaba al mismo corresponsal desde Trujillo, quien informaba que el Juez de 3era instancia de Bambamarca había condenado al mencionado Cura Celedonio Vargas y a otras autoridades del pueblo, a la vez que reitera su envío a Trujillo. Finalmente, *The Brooklyn Day Eagle* brinda una información similar en su sección “The Panama Press” (10 September 1892).

Quizás el caso más claro de esta circulación de información lo da el *Day Star and Herald* de Panamá. Pocas semanas después de los eventos había reproducido una carta escrita por el Subprefecto de la provincia de Pataz, al Prefecto del Departamento de Cajamarca. Si bien el diario no aclara la forma en que se adquirió la carta, se sugiere una ruta directa entre el norte peruano y Panamá (28 mayo 1888). Años más tarde, en 1892 el mismo diario narra que casi cuatro años después los eventos aún estaban en la memoria internacional. Es por cierto un interés que carece de información: “como los detalles de este crimen no eran conocidos, he aquí como los refiere un testigo ocular, según dice *La Provincia* de Chiclayo en uno de sus más recientes números:” (20 diciembre 1892) tras lo cual llega una narración que analizaré más adelante. Es decir, si bien la mayoría de informes que llegaban a los países del hemisferio norte venían de Trujillo, el interés de esta narración hizo que algunos reportes se dirigieran directamente desde Chiclayo, teniendo en todos los casos a Panamá como centro de acopio y redistribución de noticias.

Sugiero leer estos textos como discursos que constituyen geografías raciales, y discursos que interactúan con rutas de información para producir geopolíticas raciales en que la racialización es ligada a un territorio. Los textos escritos sobre el caso de Bambamarca contribuyeron a modos históricos de goberamentalidad en que territorio e indigeneidad eran continuamente asociados. Para mi análisis importan las producciones discursivas e ideológicas de espacios de indigeneidad como espacios feminizados, y analizar cómo en estos discursos se ofrecía un espacio mediado para cierta forma de indigeneidad femenina. Dentro de esta lógica mi caso de estudio revela inconsistencias del proyecto colonialista republicano en cuanto reproduce el sentido que asociaba las alturas andinas con nociones de barbarie y ausencia de virilidad, y el sentido que recluía a la mujer indígena al silencio, o en el mejor de los casos como natural al espacio doméstico nunca-público de las alturas andinas.

Examinaré ahora los textos primarios que fueron escritos en las ciudades de la costa donde se ubicaban las ciudades que se pensaban como emisoras de modernidad y de ‘civilización’. El juez José María Rodríguez publicó en 1895 en Trujillo una así llamada novela histórica titulada *Proceso célebre: Benigna Huamán o la Bruja de Bambamarca*. Este texto está dividido en dos partes: en la primera se narran los hechos que llevaron al asesinato de Huamán en lo que se asemejaría al género de novela histórica. La segunda parte hace un análisis de los procesos judiciales llevados a cabo durante esos años al Cura Celedonio Vargas y a las autoridades estatales de Bambamarca. Quisiera llamar la atención en primer lugar al prólogo escrito por Rodríguez, en donde establece los principios epistemológicos de su análisis pues contribuyen a situar este trabajo dentro de tradiciones intelectuales andinas que asociaban criminalidad y raza. Al ser el suyo un interés por “el estudio de la criminalidad”, ciencia que “constituye uno de los principios de la Sociología”, le es importante el “adelanto de las ciencias positivas” específicamente “la Medicina legal y la Antropología criminal” (1). Estas ciencias permitirán un conocimiento total “del hombre, de sus hábitos, de sus instintos, de sus tendencias, de la causa de sus determinantes y de su modo de ser anatómico y patológico” (1). Conocimiento que le permite estudiar a aquellos que llama “desgraciados” y la razón de su actuar criminal en términos anatómicos y psicológicos.

Si bien la descripción de Rodríguez ubica a un hombre aparentemente universal, en cualquier circunstancia geográfica o racial, la idea de criminalidad se reduce cuando se ubica geográficamente al hombre criminal dibujado por el positivismo. Rodríguez se ha interesado especialmente en este caso pues le da “materia para muy fecundos estudios acerca del estado sociológico de ciertos lugares de sierra abrupta” (2). Lo que el autor entiende como ‘sierra abrupta’ manifiesta sus nociones geográficas que apelan a conocimiento sociológico pues según el autor este territorio “esteriliza la inteligencia y la asume en un atroz salvajismo”, consecuencia de estar

“aislado del comercio humano, teniendo por compañeros únicos, un cielo sin horizontes y las punas heladas; todo lo que presenta un cuadro desprovisto de vida” (2).

Debo llamar la atención a estos tres criterios mencionados: la ausencia de comercio –y de sociedad que la promueva–, la naturaleza abrupta y la ‘ausencia de vida’ –criterio que puede ser entendido tanto en términos biológicos como estéticos–. La sierra abrupta se convierte en este texto en geografía racial del salvajismo, en tanto carente de comercio, de ‘vida’ y de naturaleza domesticada, los cuales se constituyen en principios positivistas de lo civilizado.

Rodríguez describe luego a los habitantes de esta geografía, “hombres de instintos exterminadores (sic), cuya perversidad traspasa los límites de lo concebible”, y por otro lado “una pobre mujer” condenada por “hombres formados en esa atmósfera” que no han llegado a “desembarazarse de la superstición” (3). Dentro de este panorama de pobres mujeres y hombres salvajes, no es difícil adivinar que el veredicto final del autor condenará a las autoridades del pueblo.

En otro texto, ahora ya en el ámbito legal, el abogado del cura de Bambamarca busca objetivos opuestos a los de Rodríguez. Para este fin, Fernando Palacios –abogado del cura Celedonio Vargas– escribe una Causa Célebre cuyo propósito final es explicar que todo el proceso judicial llevado en contra de Vargas –para ese entonces preso en Lima– sería nulo debido a las múltiples faltas a un debido proceso. El texto se titula *Informe del Dr. Sr. Fernando Palacios ante la Excelentísima Corte Suprema de Lima, por la combustión de la india llamada BRUJA Benigna Huamán en el pueblo de Bambamarca* (1893, mayúsculas originales). Como el título anuncia, es importante para el texto explicitar que se está hablando de una mujer que esencialmente es india y circunstancialmente bruja. Es decir, la inocencia del Cura será consecuencia de que Huamán sea mujer, india y bruja, o sea de su correspondencia con una subjetividad indígena femenina que en

el siglo XIX andino era considerada subalterna, pero que a través de la brujería habría alcanzado agencia. Para este fin, igual que para Rodríguez, era necesidad previa bosquejar la geografía racial que contiene a Huamán como la circunstancia excepcional y anormal que pudo haber producido a alguien como ella.

En el texto de Palacios se pueden apreciar dos condiciones. En primer lugar, se aprecian las asociaciones discursivas con las que se explica que Huamán no era una ‘pobre mujer’ sino que es ubicada en el extremo opuesto de monstruosidad femenina. Y por otro lado, la monstruosidad femenina es ubicada en la geografía que Huamán habita. Estas condiciones se observan desde las primeras líneas que narran que ya desde 1872 tenía Huamán fama “de bruja y agorera”, motivo por el cual era temida por el pueblo y había acumulado muchos resentimientos en su contra. Estas creencias encuentran, según el autor, campo fértil y se vuelven “naturales aún en aquellas regiones tan apartadas de los centros de civilización” (5). Es decir, se sugiere el carácter bárbaro de esta región –entendido este término como un territorio que no puede ser llamado ciudad ni pueblo– al construir el binario centro de civilización-región de barbarie. Como contraposición a la región incivilizada se yergue la ciudad, en tanto contiene y a la vez irradia la civilización, radiación que no ha llegado aún a Bambamarca.

En el caso de Palacios, y en contraste de lo que afirmaba Rodríguez, Bambamarca no es una región deshabitada o carente de población. Barbarie del aislamiento versus barbarie de lo poblado. La Bambamarca de Palacios es salvaje en tanto la gente salvaje es mucha. El abogado empieza por explicar que Bruno Echevarría –el joven ‘envenenado’ por Huamán– “era hijo de Josefa Chávez, por entonces barragana del Gobernador de Bambamarca D. Tomás Huamán” (5), es decir se enfatiza que el Gobernador –representante del Estado en el pueblo– sostiene una relación barragana o de convivencia extralegal con otra mujer. Y aunque no se especifica si Bruno

Echevarría era hijo de Tomás Huamán, se sugiere una relación personal y emocional del Gobernador con el crimen.

Esta relación personal lleva luego a que Tomás Huamán concibiera “el proyecto de imponer un castigo ejemplar á Benigna Huamán, sea cediendo sin duda a las exigencias de la madre de Bruno, sea aprovechando la oportunidad que la ofrecían las preocupaciones del pueblo respecto á la Huamán, sea por el efecto de participar de sus impresiones (...) su hermano político D. Pedro Peregrino, el cual era á la sazón consejero, áulico, rábula ó pica-pleitos, y Secretario de la Municipalidad y del Gobernador” (5).

La combinación entre intereses personales y aplicación de sentencias –inconcebible en un modelo ideal de estado ilustrado- se vuelve verosímil dentro del paisaje cultural que Palacios viene dibujando, una región de barbarie sobrehabitada, definición de espacio de indigeneidad que su texto propone.

Este espacio de indigeneidad tendrá, al igual que para Rodríguez, especificidades de género. Por un lado, tenemos a los hombres en cuanto ejecutantes desenfrenados de juicios personales, uno de los cuales es tanto pica-pleitos como secretario del gobernador. Éstos, a pesar de la insistencia del Cura por no asesinar a Huamán, replican “qué sumario ni qué sumario, hoy se quema” (7), deciden colocarle un grillete, la conducen al Cabildo, le flagelan, deciden quemarla, construyen una fosa en la plaza, usan los paramentos de su casa como combustible, la incineran, y horas después redactan Actas para justificar este acto como perfectamente legal.

Es decir, a Palacios le interesa enfatizar que la indigeneidad masculina, inclusive cuando es alfabeto no es letrado, en la medida que el uso de la escritura alfabética no ha dado a las autoridades del pueblo el acceso al uso de la razón ilustrada ni a la aplicación de ideales científicos positivos. Para ellos, la escritura sería sólo una extensión de los vicios que los intelectuales han

visto siempre en los indios en una escritura que, como veremos más adelante, tampoco corresponde a modelos urbanos de redacción.

En el otro lado de esta formación discursiva de la barbarie indígena se encuentra la indigeneidad femenina, para lo cual también hay espacio en este texto. Desde un inicio Palacios aclara que Benigna Huamán tenía fama de bruja y “de agorera, sortílega, embaucadora, nigromántica, ó curandera” (5). En este escenario se explica que el hecho que motivó la visita de Benigna a la autoridad fue que “había demandado ante el teniente alcalde D. Isidoro Torres á Patricia Huamán, por haberla llamado *perra etc.*” (6, cursillas originales). Luego, cuando se quiere explicar los excesos de Tomás Huamán, se dice que fue “cediendo sin duda a las exigencias de la madre de Bruno” (5). Es decir, que Tomás Huamán cedió a la insistencia de su barragana.

Debo resaltar por ahora la organización discursiva que entre raza y género se está formulando en esta geografía. Si bien los dos textos analizados hasta ahora asumen y reproducen la geografía racial de las sierras abruptas como espacio de la barbarie, el texto de Rodríguez enfatiza la barbarie del aislamiento, mientras que el de Palacios formula una barbarie de sobrepoblación. Asimismo, para Rodríguez lo femenino es totalmente carente de agencia, resumido en la idea de la ‘pobre india’. Mientras que, para Palacios, lo femenino sí interviene la colectividad salvaje para intensificar el caos y la ausencia de ley y gobierno científicos. Es decir, la feminidad se socializa sólo en la medida en que intensifica el caos del salvajismo.

Dos textos periodísticos replican esta idea. El ya citado artículo del *Daily Star and Herald* informa, al contrario que Palacios, que Benigna Huamán era una mujer de algo más de 50 años y que a decir de los vecinos, nunca tuvo mala reputación: “vivía o vegetaba tranquilamente...quizás se ocuparía en dar remedios o curar, cosa a la que se dedican con frecuencia las mujeres del pueblo en ciertos lugares de la sierra”. Vista esta fama, el Cura reaccionará tras las acusaciones de muerte

de “una chica”, apresando y sentenciando a Benigna a muerte. La obediencia de las demás mujeres indígenas se manifiesta en tanto se explica que “algunas de las mujeres casadas, a quienes desde el púlpito pidiera Vargas leña y paja para la hoguera, cumplieron con llevarla” (20 de diciembre de 1892). Más tarde, la única reacción de las mujeres será solo de oración, o de susto y llanto frente a la pira encendida.

Finalmente, uno de los últimos textos escritos sobre este caso cuarenta años después participa también en el binario que entendía la indigeneidad femenina ya sea como inocencia extrema o como barbarie extrema. En *Cuentos, tradiciones, leyendas y costumbres quechuas*, publicado en 1929, Francisco Nestárez une a las otras 18 historias que componen este libro, una narración y juicio sobre el caso de Bambamarca. La estructura de esta historia –la última del libro– llama la atención en cuanto el autor narra en primer lugar algunas experiencias que tuvo “por las diferentes regiones del Río Marañón”. Y en la segunda parte, presenta una así llamada transcripción del Acta escrita al día siguiente de la muerte de Huamán por el Teniente Gobernador de Bambamarca.

Como si fuera un peligro latente inclusive en 1929, Bambamarca contaba según Nestárez con una nueva bruja llamada Doña María Martina Echavarría. Aunque esta vez para el autor es claro que Echavarría engañaba a sus semejantes. “La pretendida bruja, está a caza de alguien que contraiga alguna enfermedad”. Después de ser detectado el enfermo, ella entierra debajo de la puerta de su choza un cuerno conteniendo estiércol de acémila, hierbas, cabellos y pedazos de ropa del enfermo. Es así que cuando los familiares del enfermo son convencidos de llamar a la bruja, ella aparece y “aparatosamente desentierra el cuerno de la puerta de la choza (...) y ¡salta luego el mal!” (Nestárez 157). Se nota que a la narración le interesa enfatizar el carácter falso de la actividad mágica, y que Echavarría era una estafadora.

Vale la pena resaltar que las narraciones citadas describen a mujeres indígenas (Benigna Huamán, Patricia Huamán, María Echavarría) que impactan el espacio público al transgredir los límites domésticos e influenciar en el resto de la población masculina ya sea engañando a un hombre enfermo, o presionando al Gobernador para que sentencie a muerte a otra mujer que también había causado pánico en la población. Dentro de los esquemas que coinciden raza y género, lo femenino es inofensivo siempre y cuando se limite a lo doméstico y a ser ‘pobres indias’. El extremo opuesto de estos paradigmas lo forman las indias peligrosas en tanto engañan a los hombres, alteran el orden social y la administración masculina de justicia, idea que orbita tanto en los textos de las autoridades masculinas de Bambamarca, como en textos de intelectuales costeños, en diferentes grados.

La indigeneidad vista como subalterna en estos textos, refuerza su carácter relacional y condicionado en cuanto el acceso a la escritura alfabética aparenta ser de exclusividad masculina, y permite reproducir discursos de indigeneidad femenina disciplinada. Si bien la imagen de la mujer-india-bruja aparece como acumulación semántica de los temores del siglo XIX andino, esta figura se constituye también de signos intermedios –la bruja estafadora, la barragana del Gobernador– que construyen sentidos de verosimilitud en cada uno de los relatos y que provocan diferentes proyectos ‘civilizadores’ desde las ciencias positivas andinas. Empezamos entonces a entender que la indigeneidad femenina como diseño semántico fue tan importante para el proyecto intelectual andino del siglo XIX como la imagen científica de ‘el indio’ –uno y masculino– de la que ya se han ocupado trabajos anteriores. En otras palabras, la construcción científica decimonónica de indigeneidad andina fue tanto un proyecto racial como de género.

La concepción de indigeneidad como categoría relacional se manifiesta en tanto las autoridades de Bambamarca proyectan –a través de la escritura– la indigeneidad como

subalternidad en las mujeres indígenas, mientras que autores de otras ciudades serranas –como Cajamarca o Pataz– colapsan diferencias de género para proponer éste como un problema de poblaciones indígenas pequeñas. Y después, autores de ciudades costeñas como Trujillo y Lima proyectarán estas diferencias como problemas *de* indígenas y de zonas de sierra ‘abrupta’ en general. Es decir, las geografías raciales como lente para entender las tecnologías para el gobierno y la organización de grupos sociales, están en constante desplazamiento y redimensionamiento según el locus de enunciación, y según el *afuera* que cada grupo letrado quiera establecer. En otras palabras, afirmar que la ciudad letrada imagina sus exteriores como amenazas debería llevarnos a examinar cómo las autoridades masculinas de Bambamarca, Cajamarca, Trujillo y Lima se imaginaron respectivamente como sacerdocio amurallado del gobierno de las letras.

Incorporar el género como perspectiva analítica permite por un lado avizorar la otredad del siglo XIX -para esta disertación, mujer-india-bruja-. Asimismo, permite entender que las intromisiones de esas otredades en la aparente asepsia letrada no fueron interrupciones, sino parte del ensamblaje de esa telaraña de sentido desde la que cada enunciador construyó diferencia racial, con respecto a aquellos cuya voz letrada era menos ruidosa. Más adelante hablaré sobre las implicancias económicas de estas formulaciones discursivas, desde visiones de una economía liberal de explotación minera y exportación agrícola.

Cuando digo ruido de la voz letrada, estoy pensando en cómo cada autor evaluaba la escritura de aquellos a quienes quería expulsar de su esfera intelectual. Continuando con el texto de Nestárez, antes de la transcripción de las actas transcritas sobre los eventos de 1888, se dice que ésta es una “acta criminal y torpe” (Nestárez 155). Vale la pena detenerse un momento en este último adjetivo. Si bien no queda claro cuál es la torpeza del acta que Nestárez dice transcribir, ésta puede estar relacionada a la ‘calidad’ de la escritura o a la incapacidad de los autores para

lograr los propósitos que movieron a escribirla. En ambos casos estamos hablando de evaluaciones ortográficas o retóricas con las cuales se invalida la escritura de las autoridades indígenas de Bambamarca, lo cual reitera lo dicho líneas arriba sobre cómo los intelectuales de la costa que se pensaba industrializada y civilizada desplazaron la frontera de la diferencia desde la capacidad de escritura, hacia la calidad de la escritura. Debemos considerar además que los términos en que la calidad era evaluada eran establecidos por ellos mismos, complementados por ideas contemporáneas de positivismo intelectual.

En conjunto, el grupo de notas periodísticas, actas estatales y ensayos científicos analizados demuestran que la reacción abrumadora a estos eventos pone en funcionamiento las geografías raciales que cada centro urbano proyecta en sus exteriores. Vale la pena recordar en primer lugar la propuesta de Thommas Cummins y Joanne Rappaport en *Beyond the Lettered City* de que el sistema colonial latinoamericano no se puede metaforizar exclusivamente con la noción de ‘ciudad letrada’ sino como una constelación de imaginaciones urbanas (5) que necesitaron proyectar diferencia social y racial en territorios desconocidos y en imaginaciones urbanas menos hegemónicas.

En segundo lugar, es interesante recordar que ‘geografías raciales’ como categoría analítica necesita siempre incorporar criterios de circulación en los que cada discurso racializante era reproducido y consumido. Es decir, sugiero proyectar categorías de geopolíticas raciales que incorporen las diferencias que he explorado entre discursos de indigeneidad surgidos desde Trujillo hacia Panamá y New York, y aquellos surgidos desde Lima. Incorporar estos criterios dentro de este capítulo que estudia indigeneidad y género expandirá un análisis de género no sólo para incorporar visiones sobre/de mujeres indígenas, sino para ver cómo las intersecciones entre discursos de género y discursos de raza producían subalternidades diferenciales.

El río, Cholas e Indias

La serpiente de oro (1936) ofrece una referencia directa a los sucesos que ocupan a este capítulo. Esta novela es considerada una de las más importantes del escritor peruano Ciro Alegría, quizás sólo superada en fama por *El mundo es ancho y ajeno* (1941). En ambos casos, el trabajo de Alegría se considera representativo del indigenismo peruano, pues ponía en el centro del debate lo que se entendía como modo vivir individual y comunitario indígena, así como la explotación que sufrían estos pueblos andinos por parte de hacendados y autoridades estatales. En esta sección analizo específicamente la mencionada referencia que la novela hace al caso de Bambamarca, y cómo esta sirve para construir geografías raciales y de género dentro del espacio novelesco enmarcado dentro de la retórica indigenista, pero que sin embargo comparte nociones raciales que pueden rastrearse hasta la colonia.

Gran parte de la crítica coincide en que esta novela de 1936 fue el anuncio de la experticia narrativa que Alegría desarrolló plenamente en su trabajo de 1941, destacando principalmente la alternancia entre voces narrativas que enriquecen las perspectivas de esta novela. Antonio Cornejo Polar (1975) ha dividido las voces que narran la novela primero en un Hablante Básico Representado con conocimiento limitado y que alterna entre la voz del yo y del nosotros. Por otro lado, el crítico peruano aprecia un Hablante Básico no representado y omnisciente que siempre se refiere a otros sujetos en tercera persona. Cornejo Polar se ha enfocado también en las dos normas lingüísticas que la novela presenta: una que se inserta en la tradición de la prosa artística, y otra que imita o inventa un habla popular que sería típica de la zona donde la historia toma lugar.

Me interesa rescatar la idea de la formación del ‘nosotros’ narrativo y cómo esta formación tiene coordenadas geográficas y raciales. Detenerse en este punto es importante pues al ser ésta una novela que ficcionaliza el modo de vivir de la comunidad indígena, donde el individuo pierde

preponderancia, era necesario para el autor construir la voz narrativa como un ‘nosotros’ verosímil y hablante. Cornejo Polar explica que, al ser de interés para la novela narrar la vida de la comunidad de Calemar, el ‘nosotros’ cumple la doble exigencia de intimidad y comunidad que hace la narración efectiva. Si bien nota que ese ‘nosotros’ se refiere a los habitantes de Calemar, me interesa enfatizar cómo se forma esa comunidad desde las primeras páginas de la novela. Explicaré que es una comunidad que se forma a partir de diferencia racial y geográfica. Racial en tanto el ‘nosotros’ que narra lo forman: “Nosotros los cholos del Marañón” (*La serpiente de oro* 5). Esta es una voz comunitaria que narra y es al mismo tiempo personaje: “Los cholos de esta historia vivimos en Calemar. Conocemos muchos valles más (...) pero no sabemos cuántos son río arriba ni río abajo” (*La serpiente de oro* 6). Dentro del universo de la novela, el nosotros es esencialmente cholo y esa definición racial define a la comunidad.

Además, la comunidad chola de Calemar referencia su identidad con respecto al río: “Aquí [en el río] es bello existir. Hasta la muerte alienta la vida. En el panteón (...) las cruces no quieren ni extender los brazos en medio de una voluptuosa laxitud (...) Esto es la muerte. Y cuando a uno se lo traga el río, igual” (8). La identificación de la comunidad con el río es desarrollada plenamente dentro de las primeras páginas de la novela, y reiterada con las historias presentes a lo largo de la novela sobre viajeros que intentan cruzar el río. Y quizás para sellar el carácter mítico de esta asociación e insertar la narrativa dentro de una morfología indigenista, el narrador nos presenta un ‘antiguo cantar’:

“Río Marañón, déjame pasar:

eres duro y fuerte,

no tienes perdón.

Río Marañón, tengo que pasar:

tú tienes tus aguas;

yo, mi corazón.” (*La serpiente de oro* 8)

Hasta aquí, se observa la descripción de la esencia comunitaria de Calemar en tanto explicada racial y geográficamente. Además, la mencionada esencia comunitaria se robustece al mencionar, también en las primeras páginas de la novela, la otredad de la comunidad. Esta otredad tendrá también una locación y una racialización: los *indios* del otro lado del río, extremo que también tiene un nombre, el poblado de Bambamarca. Cuando la voz narrativa describe el valle formado por el Río Marañón, explica que existen dos caminos que llegan hacia el río: “Uno nace al lado del río (...) donde crecen frondosos árboles de pate, y se pierde en la oscuridad de un abra de los cerros. Por allí vienen los forasteros, y nosotros vamos a las ferias de Huamachuco y Cajabamba, llevando coca de venta, o a pasear simplemente” (7). El primer camino lleva hacia el comercio, hacia el entretenimiento, hacia interactuar con poblaciones de forasteros no racializados y –para aludir a una experiencia estética– es un camino con frondosos árboles. Comercio, estética, socialización se convierten nuevamente –tal cual enunciaba José María Rodríguez líneas arriba– en criterios que definen la civilización.

El otro es un camino que contrasta en paisaje y personas, en cuya descripción se presentan los otros del ‘nosotros’ narrativo: “El otro [camino] baja de la puna de Bambamarca por el abra de la quebrada (...) Por él llegan los indios –que lagrimean con los mosquitos *hechos unos zonzos*, y toda la noche sienten reptar víboras como si hubieran tendido sus bayetas sobre un nidal– a *cambiarnos* papas, ollucos o cualquier cosa de la altura por coca, ají, plátanos y todas las frutas que aquí abundan” (7, cursivas mías). Nótese los cambios que se producen con respecto a la primera descripción, empezando por la puna –entendida ampliamente como zona andina de gran altura– desde donde el camino baja. Por el camino llegan los *indios* de Bambamarca, no para hacer comercio monetario sino para intercambiar productos de la puna por productos del valle.

El fastidio que sienten los indios por los mosquitos del valle implica que ellos no se sienten cómodos con esta geografía, lo cual llega al punto de no consumir ciertas frutas: “Ellos no comen mangos, y lo mismo pasa con las ciruelas y las guayabas”. Cuidados que al parecer no evitan que se afecten físicamente: “A pesar de esto y de que no están aquí sino de pasada, los cogen las fiebres y se mueren tiritando como perros friolentos en sus chocitas que estremece el bravo viento jalquino” (7).

Más allá de la llamativa comparación de un indio agonizando con un animal, el narrador insiste en que los indios no pertenecen a este territorio, que el río es el límite de su circulación económica, biológica, geográfica. La enfermedad que toman en esta visita al valle les producirá una fiebre que los acompañará hasta el regreso a sus ‘chocitas’ donde morirán como perros. Y por si no quedó clara la incompatibilidad entre una raza y un territorio en las líneas anteriores, se nos dirá que “Esta no es tierra de indios, y solamente hay unos cuantos aclimatados. Los indios sienten el valle como un febril jadeo, y a los mestizos la soledad y el silencio de la puna nos duelen en el pecho” (7-8).

La definición del nosotros narrativo se establece tanto a partir de la demarcación de la comunidad racial y geográfica, como de la otredad de esa comunidad. Si bien, y como hemos visto, el exterior físico de Calemar lo forman el camino que va hacia el valle y el camino que va hacia la puna, en el resto de la novela son los indios de Bambamarca quienes constituyen la otredad de la comunidad en tanto son ajenos al territorio, al clima, a la comida, a la economía y a las costumbres de Calemar. Como una enunciación literaria de la incompatibilidad de geografías raciales entre Bambamarca y el resto del paisaje novelístico, los habitantes de Bambamarca serán lo extraño dentro de la novela, lo cual se confirma cuando el paisaje de la novela mira hacia la selva y cuando se describe a una mujer que fue quemada viva.

Antes de hablar de estos dos momentos, quiero detenerme en la llegada de los personajes Lucinda y Arturo a la quebrada del río donde construirán su casa. Si bien al inicio de la novela esta pareja ya lleva años de convivencia, en capítulos siguientes se narra el origen de esta unión y cómo decidieron mudarse fuera de Calemar y junto al río después de una riña entre Arturo y algunos policías durante la fiesta patronal del pueblo. La asociación hombre-río ya se había insinuado cuando se cuenta lo que siente Lucinda al inicio de la novela: “¡Qué belleza la de cruzar el río y vivir junto al río con este hombre que lo domina!” (31). Después de la mencionada riña, Arturo y Lucinda escapan en caballo junto al hermano del primero, en el primer descenso de Lucinda desde Calemar que la llenó de temor y ansiedad. Durante este descenso, mientras los hermanos ríen y están seguros del éxito de la huida,

“a cada escalón la Lucinda se estremece. Descender..., descender... Todo va hacia el fondo de la encañada. La quebrada y el camino, los hombres y los animales van hacia abajo, a encontrar el Marañón, a dar a él mismo. Horas y horas. La Lucinda siente el descenso como un remordimiento, como una voluptuosa caída” (41).

La seguridad de Arturo contrasta con el temor de la mujer, para quien este viaje es una caída relacionada a un deleite sensual y no solo un descenso, una caída en que ella se “rinde” ante la naturaleza y el paisaje que Arturo domina con confianza. Mientras la caída sensual continúa y Lucinda crece en ansiedad, “el día va a llegar pues una claridad tenue se diluye entre el follaje y los pájaros comienzan a inquietarse” y sin embargo “La Lucinda mira con los ojos muy abiertos en medio de un sobrecogido silencio” (42). Mientras ella es llevada -montada detrás en el caballo de Arturo- ella está ansiosa, silente, con los ojos abiertos. Y Arturo trata de calmar esta ansiedad explicando que ciertas piedras que se observan son “las peñas de parte jonda se ven así de noche. Un ratito más y estamos llegando...” (42).

Cuando la ansiedad y el temor llegan a un extremo, “súbitamente, un rumor hondo e interminable. -Esel Marañón. La Lucinda siente como si los oídos se le hubieran llenado de espuma (...) El caballo del Arturo se detiene y relincha” (42). El cuerpo de la mujer es ocupado sónicamente por la espuma, y el caballo del hombre hace el sonido característico: cuerpo femenino invadido por espuma, cuerpo masculino animalizado que emite un sonido también animal. Mientras las referencias a espuma, follaje y aguas que corren continúan, Lucinda yace agotada y estupefacta mirando el río, mientras los hombres desensillan los caballos. En el espacio de intimidad que ahora Lucinda posee en la piedra donde está sentada, sentirá que “Así sobre el Marañón, el bello, el torrentoso, el fuerte. El Arturo es como el río o el río es como el Arturo. Ambos son grandes y por eso luchan” (43).

El descenso hacia el río, como transcurrir hacia un clímax en que lo femenino interviene con temor –receptor de espuma– y lo masculino participa con confianza –caballo y río– encuentra su punto culminante en la llegada de Lucinda al río. Esta llegada se convierte en la apropiación sobre Lucinda por parte del ensamblaje Arturo-río. Como acto inaugural del emparejamiento entre hombre y mujer, el descenso-caída al río reemplaza al primer acto sexual de esta pareja y enmarca la existencia de Lucinda como apropiada por el río-hombre. El descenso al río como acto de apropiación del cuerpo de Lucinda es tanto sexual como natural –en la presencia de espuma, follaje, agua– e implica el dominio masculino tanto sobre lo femenino como de lo natural.

Propongo entonces ver el territorio de ribera del río –en donde la mayor parte de la novela se desarrolla– como formado por esta apropiación sexual, corporal, y reproductiva que lo masculino hace de la naturaleza. Es decir que el ‘nosotros’ comunitario es determinado racial y geográficamente, además de en términos de género. Lucinda y Arturo, como pareja fundacional

de esta novela, dan forma sensual al territorio del nosotros narrativo. Un territorio donde lo masculino domina la naturaleza, y lo femenino es la naturaleza que, en el espacio de la novela, puede asesinar a los indios de la puna, al ingeniero blanco, o algún cholo de la voz comunitaria que narra.

El ingeniero mencionado es el limeño don Osvaldo Martínez de Calderón, quien llega a intentar establecer los modelos científicos que aprendió en la universidad para desarrollar industria minera. El trayecto no será fácil, ya en el capítulo sugerentemente titulado “Ande, selva y río” se narra las dificultades de Martínez en acceder a la cima de una montaña, con la ayuda de un indio que un hacendado de la zona le prestó, desde donde hacia un lado se ve el ande y hacia el otro la selva. En medio de estas dos regiones, el río demarca las fronteras mentales de ambos territorios. Al finalizar el capítulo, en la cabeza de don Osvaldo resuenan las palabras del hacendado quien rechazó participar en la empresa minera: “Ande, selva y río son cosas duras, señor” (66).

Capítulos después, el ingeniero regresa a Calemar, notoriamente diferente de la persona que llegó semanas antes desde Lima: “Venía con la cabeza por el suelo, y el jinete con la suya por la de su bestia (...) El costeño tenía ahora un pañuelo modesto sobre el cuello, el vestido hecho basura y las botas hundidas en el lugar que rozan las correas del estribo” (132). La conversación entre Osvaldo, Arturo y el padre de Arturo narrará las dificultades que el ingeniero tuvo en explorar la región, debido principalmente a lo empinado de las escaladas, la variación de clima y la dificultad de encontrar alimentos, a veces por muchos días. Uno de los momentos que se destaca en estos diálogos del retorno narra que cuando don Osvaldo pasó unas noches en Bambamarca y quiso “salir de noche. ‘No, señorcito –me aconseja el indio Aristóbulo, que era el Gobernador–, hoy es la noche que la quemada pena po tuel pueblo.’” (138) Tras la incredulidad del ingeniero, el

gobernador repite “‘Asies, señor, asies, señor’ ¿Saben ustedes? La quemada fué una mujer a la que hicieron morir en la hoguera...” (138).

Los interlocutores de Calemar saben de historia y la aceptan. El mayor de los huéspedes dice: “Don Oshva, ¿quién sabe e las penas? Las almitas padecen cuando se van así y güelven pa que los cristianos las consuelen, sólo quia nosotros nos da miedo... Cuando hablamos dellas, vienen tamién. Puacá ay estar la brujita...” (139) El temor silencia la conversación por minutos, y provoca que todos los presentes hagan la señal de la cruz. Después de esos minutos, “la serenidad fué luego como un baño lento” (139) y la conversación retorna bruscamente a los planes mineros del ingeniero. Martínez está decidido a establecer una minera, inclusive tiene ideado el nombre ‘La Serpiente de Oro’, “porque el río, visto desde arriba, desde el cerro Campana, pongamos por caso, parece una gran serpiente... ¡y como es tan rico!” (140). Irónicamente, al intentar retornar desde Calemar a Lima, don Osvaldo morirá envenenado por una serpiente junto al río que le prometía riquezas.

Me interesa en primer lugar insertar la presencia del fantasma de esta mujer quemada dentro de los pocos personajes femeninos en esta novela. Explicué líneas arriba que la presencia de Lucinda sirvió para relacionar lo femenino y la naturaleza, y así enfatizar el dominio del hombre sobre este ensamblaje. Esta asociación se convierte en la demarcación de género de un territorio que ya había sido demarcado racial y geográficamente. Ahora podemos ver que la otredad racial de Calemar, Bambamarca como pueblo de indios, adquiere una dimensión mítica a través de una bruja cuyo fantasma pena por las noches y reitera la diferencia entre la ciencia del ingeniero limeño y las creencias premodernas del pueblo de indios.

Es decir, la presencia de la bruja de Bambamarca contribuye a la construcción de la idea de ‘pueblo de indios’ en esta novela, primero como otredad de Calemar como pueblo de cholos y

en segundo lugar como significado que se forma al unir racialización, geografía, mito y género. La novela de Alegría reitera con su forma indigenista las nociones que a finales del siglo XIX intelectuales de las ciudades peruanas elaboraron utilizando herramientas positivistas. Si bien las compatibilidades entre narraciones, personajes, locaciones de las narraciones de 1888 y la novela 1936 podría tentarnos a confirmar que el autor novelístico conoció realmente de una leyenda circulando por la Bambamarca real, es más importante resaltar la compatibilidad entre narraciones y construcciones ideológicas de geografía racial. Para estas construcciones, eran tareas centrales la elaboración de un otro racializado, la enfatización de la incompatibilidad geográfica, y la asociación de género de un territorio como feminizado. Estas construcciones se revelan, para el caso de la novela, al abarcar un territorio heterogéneo –ande, selva y río– que fuerza a la voz narrativa a extremar el uso de nociones geográficas y culturales que históricamente se usaron para hablar del ande, de la selva y del río como determinantes culturales y biológicos.

Retornaré ahora a la figura central de este capítulo, en tanto signo histórico de la relación entre género y colonialidad en los Andes. Si bien he venido enfatizando las implicaciones de la racialización de esta mujer en el contexto económico y político finisecular andino, me interesa ahora explorar el significado de la definición de Huamán como bruja, el cual relaciona lo mítico y la producción y reproducción de conocimientos no-occidentales en un contexto en que la ciencia de la modernidad acechaba los Andes.

Una bruja en la ciudad: Indigeneidad femenina y Economía

En esta sección analiza las consecuencias económicas y políticas de las construcciones intelectuales y científicas de indigeneidad femenina de cambio de siglo. Como expliqué en la primera sección de este capítulo, la acusación de Huamán de ser bruja extremó los discursos que

presentaban la indigeneidad femenina como subjetividad proscrita de los andes decimonónicos, discursos que en ese tiempo utilizaban herramientas científicas modernas. La brujería en los Andes, como práctica mágico-religiosa y como comunidad de práctica que congrega sujetos denominados ‘brujas’, tiene una larga historia social y cultural ya sea vista en su presencia durante regímenes coloniales y su práctica contemporánea.

La antropóloga Bonnie Glass-Coffin ha documentado en *The Gift of Life* prácticas mágico-religiosas contemporáneas hechas por mujeres urbanas y rurales de la costa norte peruana. Si bien la mayor parte de practicantes de magia o curanderismo en el norte se destacan por la importancia dada a la colaboración, Glass-Coffin explica que las mujeres enfatizan este aspecto hasta el punto de convertirlo en práctica principalmente comunitaria (35). Más aún, la autora narra que en la costa norte peruana las curanderas se destacan por ser pocas en comparación a los hombres, pero conocidas por ser más ‘poderosas’.

Este juicio se explica por la dificultad que mujeres tienen para convertirse en curanderas, un oficio que usualmente es heredado o revelado en sueños, y porque el trabajo comunitario entre curanderas mujeres les permite inserciones y articulaciones con grupos sociales normalmente desdeñados por los curanderos hombres –madres solteras, prostitutas, homosexuales–. El campo de acción de estas curanderas abarca el amor, la salud, los negocios, la familia; aunque como se puede suponer, los límites de cada campo son tan gaseosos como forzados. Estos límites se replican en la explicación de que existen brujas y brujos ‘maleros’ y buenos, según sea que su oficio sirva para provocar beneficios o perjudicar a otros individuos.

Si bien trabajos antropológicos como el de Glass-Coffin brindan un panorama instructivo sobre la contemporaneidad de las prácticas mágico-religiosas, es necesario recuperar textos que estudien la dimensión económica y de género de la brujería como práctica racializada en los Andes,

y sus consecuencias políticas. En *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Michael Taussig relaciona a través de casos de estudio en Colombia y Bolivia la cosmovisión indígena y campesina con un análisis marxista de los cambios socioeconómicos que industrias capitalistas de exportación ejercieron en la región azucarera de Colombia y la región minera de Bolivia. Taussig propone relacionar los momentos de expansión capitalista agresiva o de crisis económicas de estas industrias, con crisis indígenas sociales en donde surgen figuras ‘diabólicas’ imaginarias que se encarnan en sujetos específicos de la comunidad (169). Esta relación no debe ser vista como una interpretación primitiva del modo capitalista de producción, sino como producto de la interacción de al menos dos formas distintas de producción de valor y de circulación de bienes. Es decir, entre dos sistemas económicos que entienden de diferente manera la diferencia cultural.

Vista como proyecto colonialista, la expansión capitalista en Sudamérica de finales del siglo XIX exigía que los agentes que gobernaron este proyecto inventen y administren terror para lograr hegemonía, es decir figuras ‘diabólicas’ que habitaban espacios ‘diabólicos’. Para este fin, era indispensable el establecimiento discursivo de espacios de terror y espacios de muerte -- espacios habitados por los sujetos colonizados--. Es decir, espacios de barbarie y salvajismo donde figuras diabólicas puedan surgir, y donde las reacciones salvajes encuentren un lugar. Aunque, como Taussig sugiere, siempre existieron alternativas para que estos espacios de terror y muerte se conviertan en espacios de interacción cultural y transformación en que los subalternos formulan proyectos liberadores.

Desde una perspectiva marxista y feminista, Silvia Federici ha estudiado la caza de brujas en la Europa del siglo XVI en *Caliban and the Witch: Women, the body and primitive accumulation*. Sostiene que el capitalismo como ideología de opresión y acumulación de bienes necesita y es compatible con el patriarcado y el racismo para establecer diferencias económicas

que se presentan como esencialidades sociales para reproducirse. La autora se ha centrado en el periodo conocido en la teoría marxista como de acumulación originaria, que coincide con el de la ‘caza de brujas’ en Europa durante los siglos XVI y XVII. El periodo de acumulación originaria, aquél donde surgieron concepciones modernas del estado y de administración poblacional, dio impulso al desarrollo del capitalismo industrial basado en el trabajo controlado de cuerpos disciplinados por el modelo cartesiano, es decir el control de lo que Federici llama el cuerpo-máquina.

La autora sostiene que el cuerpo-máquina como modelo de comportamiento social no podría haberlo sido sin que el estado haya destruido una amplia gama de creencias pre-capitalistas, prácticas y sujetos sociales cuya existencia contradecía la regulación del comportamiento corporal. Dentro de esta gama de prácticas se encontraba la magia, en tanto ésta se apoyaba en una concepción cualitativa del espacio y del tiempo que impedía la normalización del proceso de trabajo (Federici 219), por lo que era incompatible con la disciplina del trabajo capitalista. Al mismo tiempo, las mujeres fueron confinadas al espacio doméstico y al trabajo reproductivo -que no fue visto más como ‘trabajo’-, o en el mejor de los casos al trabajo artesanal mal remunerado.

Es así que en el libro de Federici la caza de brujas fue el punto culminante de la intervención de los estados modernos contra el cuerpo proletario, en tanto proscribió un repertorio de prácticas femeninas, relaciones colectivas y sistemas de conocimiento que habían sido la base del poder de las mujeres en la Europa previa al siglo XVI. Y al mismo tiempo, produjo un lenguaje para la mujer que la colocó como una especie diferente, un ser particular más carnal y pervertido por la naturaleza: “mientras la alteridad se volvió ‘cuerpo’, el cuerpo se convirtió en alteridad” (237). Como resultado de dicha intervención, la noción de dominio de sí, vigente en el siglo XVII fue una prerrogativa burguesa construida por la filosofía, puesto que cuando se refería al ‘hombre’

como ser racional hacía referencia exclusiva a una pequeña élite de hombres adultos, blancos y de clase alta: “la caza de brujas (...) fue un ataque a la resistencia que las mujeres opusieron a la difusión de las relaciones capitalistas y al poder que habían obtenido en virtud de su sexualidad, su control sobre la reproducción y su capacidad de curar” (261–262).

Las conclusiones que Federici extrae del siglo XVI permiten mirar nuestro caso del siglo XIX para así incorporar el contexto económico en que la Bambamarca de Benigna Huamán estaba inserta. Esta consideración me permitirá apreciar en los textos primarios que la incineración de una mujer acusada de ser bruja es también una reacción de la nación liberal. Reacción contra una práctica comunitaria femenina de conservación de conocimientos no-occidentales, práctica que ponía en peligro a la nación moderna en términos de eficiencia geo-temporal y reproducción de mano de obra indígena.

A pesar de lo que muchos de los autores decimonónicos pretendían establecer, Bambamarca no era una geografía deshabitada, de sierras abruptas o de barbarie pre-económica. Esta población de los andes septentrionales del Perú era parte de la cadena de extracción minera de oro y plata bastante en boga en aquellos años, como lo demuestran publicaciones estatales y científicas de la época. Mateo Paz Soldán en 1862 dedicó una sección de su *Geografía del Perú* a la Provincia de Pataz –de la que era parte Bambamarca– donde resaltan que ésta era una de las más “ricas en productos de los tres reinos”. Este interés ya había sido anunciado años antes por Antoine Sánchez de Bustamante en su *Geografía del Perú, Bolivia y Chile* de 1843, donde también dedica una sección completa a Pataz al tiempo que destaca sus minas Pataz, Vuldivuyo, Tayabamba y La Soledad. Similar importancia le dan LeRoy Miller y Singewald en *The mineral deposits of South America* publicada en 1919.

Informes estatales también habían prestado atención a este territorio. El *Padrón general de minas*, publicado por el Ministerio de Fomento menciona en varios volúmenes desde 1896 la existencia de minas en funcionamiento en Pataz, así como el *Boletín del Cuerpo de Ingenieros de Minas del Perú*, que lo hizo por lo menos desde 1905. Muchos de estos reportes coinciden en resaltar el valor de la ubicación geográfica de Pataz entre la vertiente occidental de los Andes y el inicio oriental de la Amazonía, y atravesada por el río Marañón. Esta ubicación contribuía a la riqueza mineral de la zona, la cual sin embargo contrastaba con la aparente pobreza extrema de sus habitantes, lo cual fue visto como dificultad para el desarrollo de una industria minera moderna y capitalista.

Se entiende entonces que durante el cambio del siglo XIX al XX circularon argumentos que anunciaban la importancia de establecer una industria minera en la región de la que Bambamarca era parte, una industria que vaya de acuerdo a la economía extractivista que se promovió después de la crisis económica que el país vivió después de la Guerra del Pacífico. Bambamarca y Pataz ratificaban la propuesta oficial que hablaba de la necesidad de que el Estado republicano mire de nuevo a las geografías andinas, tras la decadencia de la economía guanera. Los casos de Pataz y Bambamarca se destacan en tanto forman una geografía que intersectan Andes y Amazonía, y por lo tanto intersecta repertorios simbólicos que durante los siglos anteriores se habían construido sobre los signos ‘andes’ y ‘amazonía’. Las minas de oro se convertían en una posibilidad a la que el Estado debería dedicarse, superando previamente el ‘obstáculo’ en que las poblaciones indígenas circundantes se convertían a causa de la pobreza y la ausencia de civilización.

Dentro de este esquema de economía liberal minera, el rol del indígena se delimitó a ser mano de obra explotada. Es decir, la indigeneidad en tanto agente económico debía ser convertida

en corporeidad automática. Los indígenas que habitaban las regiones mineras fueron vistos como obstáculo para la acumulación de capital, y al mismo tiempo como promesa de una mano de obra barata y sumisa. A este propósito responden trabajos científicos como los que he citado que, desde estudios de geografía, estudios poblacionales o de paisajística insisten en presentar una indigeneidad como signo racial que acumula vicios históricos y contemporáneos: embriaguez, ociosidad, sexualidad ‘anormal’, o resignación ante un destino de extinción (Orlove; Méndez). La noción de ‘indio’ fue también paulatinamente trasladada geográficamente a las alturas andinas –la ‘sierra’–, a la vez que individualizada en masculinidad feminizada, asocial y distante de cualquier noción de comunidad ‘productiva’.

Este fue un proyecto donde también tuvieron importancia nuevas herramientas visuales como el grabado y la fotografía, en tanto ofrecieron un alcance de difusión, ‘realismo’ y reproducción que hasta entonces la pintura no permitía. Por ejemplo, el grabado permitió a científicos nacionales como Mariano Eduardo de Rivero en sus *Antigüedades Peruanas* de 1851 asociar lo indígena a los edificios precolombinos, no para contemporaneizar los edificios arqueológicos sino para arcaizar a las poblaciones indígenas contemporáneas asociadas a dicho edificios.

La fotografía también sirvió a científicos nacionales y extranjeros para postular esencialismos culturales, y asociarlos a esencialismos biológicos racializantes. Esta asociación se construyó principalmente al retratar a mujeres indígenas en prácticas domésticas, tal como las convenciones etnográficas del momento requerían. Importantes de retratar eran aquellas prácticas domésticas que involucraban herramientas desconocidas en Occidente, como la producción de chicha de jora, el tejido de sombreros de paja, o el tejido en telar de cintura. Dentro de la lectura de cambio de siglo, estos documentos visuales testificaron y reprodujeron la incompatibilidad entre

indigeneidad y modernidad, como lo demuestran algunas fotografías tempranas del ya mencionado científico alemán Hans H. Brüning (Imagen 12, 13 y 14).



Imagen 12: Eine Familie aus Eten (H. H. Brüning, 1907)



Imagen 13: Four women and a baby (H. H. Brüning, 1905)



Imagen 14: Weaver (H. H. Brüning, ca. 1900)

Si bien en el capítulo anterior analicé un grupo de imágenes hechas por Brüning, donde se aprecian rastros de intervención de los sujetos retratados, las imágenes que miramos ahora son diferentes en tanto fueron publicadas en revistas científicas de la época, revistas en donde era crucial demostrar un rigor científico antropológico. Es decir, por un lado tenemos las imágenes vistas en el capítulo 1, que contaron con menos circulación en su época y han sido útiles en décadas posteriores –y fuera del contexto original– para el diseño de identidades regionales instrumentales a las élites intelectuales ejemplificadas en dicho capítulo. Y por otro lado, tenemos estas imágenes recientes que sí fueron publicadas a inicios del siglo XX y fueron parte del proyecto científico que Brüning emitió desde el norte del Perú hacia Lima y hacia Europa. Vale recordar que el estudio de geografías raciales debe incorporar los circuitos de información y los círculos de consumo en que

cada discurso transitaba. Circulaciones que, aún si estamos analizando el trabajo de un mismo autor, matizarán las propuestas ideológicas de los textos circulados según el público que los consumirá.

En estas imágenes se enfatiza la medida antropométrica de las mujeres y la comparación de dimensiones. La imagen 1 muestra a un grupo de mujeres fabricando a mano sombreros de paja, imagen que está cuidadosamente ensamblada para describir las distintas etapas de fabricación. Asimismo, se observa que todas las personas retratadas son mujeres, con niños alrededor, y vestidas de forma similar lo cual enfatiza el carácter doméstico, materno y femenino de esta práctica. Me gustaría inclusive sugerir que estos tres caracteres no son tres asociados, sino que se amalgaman en uno solo a través del lenguaje visual científico y los componentes formales de pose y culturales de la fotografía.

La imagen 2 —titulada por Brüning *Cuatro mujeres y un bebé*⁵³— presenta a 4 mujeres, una de las cuales carga a un bebé. Dos de las mujeres miran directo hacia la cámara, y las otras dos están de perfil, una mostrando el perfil izquierdo, y otra mostrando el perfil derecho. Entre las dos mujeres del extremo derecho se encuentra una escala, cuyos números marcan en centímetros la altura desde el piso. Todos los rostros pueden verse en detalle, a excepción del (o la) bebé, cuya impaciencia probablemente no resistió el tiempo de exposición que la cámara de Brüning requería. Las tres mujeres de la izquierda usan un chal negro, y la de la derecha usa uno blanco con detalles negros. Además, las tres mujeres de la derecha —que parecen ser más jóvenes— tienen puestos aretes que varían en tamaño.

⁵³ Los títulos de las fotos provienen del archivo del Museo Etnológico de Hamburgo. Se refieren a los títulos que Brüning colocó al momento de venderlas a dicho Museo en 1924, tras volver a Hamburgo.

Los cuerpos de las mujeres de los extremos parecen estar orientados hacia los cuerpos del centro, aunque no hay cruce de miradas ni ilusión de conversación. Las posiciones de las mujeres permiten al observador mirar tres lados corporales: frente, perfil izquierdo y perfil derecho. Estas fotografías, como imágenes etnográficas brindan al observador la posibilidad de mirar los tres lados de un cuerpo formado por tres cuerpos indígenas. Es decir, los tres cuerpos indígenas se asumen como cuerpos diferentes pero intrínsecamente como anatomía que se repite. Se asume que los cuerpos son iguales, y por lo tanto el perfil de un cuerpo será igual al perfil del cuerpo que se ve de frente, y al que se ubica con el otro perfil. Dentro del lenguaje de las ciencias antropométricas del momento que buscaban determinar las medidas y formas de los cuerpos indígenas, era necesario partir de la premisa de que los cuerpos indígenas eran parte de un modelo, de que el cuerpo indígena era un tipo, una raza. Se forma entonces una repetición corporal, que al estar enmarcada dentro de lenguajes científicos deja de ser repetición y se convierte en serialización.

Además, esta no es una fotografía que consta solamente de tres cuerpos ‘iguales’, sino que además existe un cuarto cuerpo cargando un bebé. Una mujer carga un bebé dándole un uso diferente a su chal negro. La asociación de esta presencia con la ya explicada descripción anatómica del cuerpo indígena a través de la normalización científica, agrega un componente de género. Este componente de género es performativo en tanto, tal como en la fotografía 1, asocia el cuerpo de la mujer indígena con la maternidad, con prácticas no-occidentales de cuidar a un bebé, y enmarca este cuerpo en un escenario que no es neutral en tanto son visibles un tronco de árbol que parece servir como columna de la casa y una pared hecha de barro como fondo.

La fotografía etnográfica como lenguaje científico debe entonces construir esencialismos anatómicos, culturales y de género. Esto se realiza con repertorios visuales formales y performativos como la repetición de tres cuerpos presentados como uno, y la performance de

género. Considero que los trabajos que han discutido la construcción científica del 'indio' han examinado los componentes formales de los documentos científicos de la época, mas no los componentes performativos de género. Reconociendo estos dos lenguajes de representación podremos entender que la categoría científica 'indio' es tan racial como de género, y que la feminización de la indigeneidad es componente central de esta categoría. Un componente discursivo de género que aparenta ser silencioso en lo formal, pero que se revela en los repertorios simbólicos a los que apela el fotógrafo debe entonces ser incorporado al análisis de la historia de la ciencia en los Andes.

La imagen 3 titulada "Tejedora", complementa esta discusión. Aquí vemos retratada a una mujer sentada sobre una estera y sosteniendo un telar de cintura, el cual es conocido como forma tradicional indígena de tejido. Aquí se repite la asociación entre género y oficio, entendiendo el oficio como práctica no-occidental de tejido. Al aislar la asociación género-oficio dentro del lenguaje científico de la fotografía etnográfica, se le aísla también de cualquier noción de trabajo [labor]. La presentación de una mujer indígena realizando una práctica no-occidental dentro de un contexto doméstico, descarta entender esta práctica como una de producción de valor capitalista. Esta idea reitera lo explicado líneas arriba sobre el confinamiento del trabajo femenino a la esfera del no-trabajo. Si además incorporamos el componente racial del que estas fotografías hablan, entendemos que el trabajo indígena femenino no solamente era un no-trabajo, sino que se convertía en práctica exotizada sin otro uso que el interés científico europeo.

Las fotografías analizadas nos ayudan a entender mejor los componentes culturales y de género con los que los discursos científicos y políticos construyeron el 'indio' que luego sería insertado en la noción de 'problema del indio'. Esta construcción intelectual de indigeneidad tenía una base cultural, en tanto se entendió una incompatibilidad entre indigeneidad y modernidad. Y

tenía asimismo un componente de género, en tanto las ciencias etnográficas miraron a ciertas prácticas no-occidentales para presentarlas como una esencia de indigeneidad. Esta esencia se basó en la asociación entre ser indígena, ser mujer, espacio doméstico y prácticas con nulo valor económico dentro de la lógica de economía liberal.

Dentro de esta incompatibilidad debemos incluir el caso de Benigna Huamán en Bambamarca. Como se sabe, las soluciones al ‘problema del indio’ fluctuaron entre la extinción, el socorro permanente, la aculturación, o la educación. En todas las soluciones, siempre fue crucial solucionar el ‘problema’ y convertir al indio en agente subalterno de la economía de exportación que entraba en boga.

Debemos ir entonces más lejos del paradigma científico del ‘indio’ de finales del siglo XIX y preguntarnos sobre las implicancias de género de este paradigma. Este análisis debe preguntarse tanto por lo que el paradigma hace *explícitamente*, en la medida que masculiniza la indigeneidad, y por lo que hace *implícitamente*, en la medida que invisibiliza a las poblaciones femeninas que también disciplina. En otras palabras, entiendo que el lenguaje científico e intelectual de finales del XIX incluyó dentro del paradigma de construcción del ‘indio’, tanto una feminización de la indigeneidad como una invisibilización de la indigeneidad femenina. Las fotografías de Brüning mostradas en este capítulo son parte –junto a los textos científicos nacionales de la época– del primer proyecto. Por otro lado, entiendo invisibilización no como un dejar de lado las manifestaciones de indigeneidad femenina, sino como una violencia física y semántica que era ejercida sobre los cuerpos de las mujeres indígenas a fin de silenciar dichas manifestaciones. Esta violencia se aprecia por ejemplo en textos indigenistas como el de Ciro Alegría, pero más claramente en el caso de Huamán, en tanto la desaparición física y lingüística del cuerpo de

Huamán –como cuerpo individual y cuerpo social– es consecuencia de su resiliencia a la mencionada invisibilización discursiva.

Regresar al caso de Benigna Huamán permitirá examinar lo que el paradigma del ‘indio’ dice y calla. Si bien en ninguno de los textos se puede leer la manifestación de la voz ni de la agenda de Benigna Huamán, a través de una lectura minuciosa de las reacciones textuales que conforman mis fuentes primarias se pueden alcanzar intuiciones. Busco tener una idea de las acciones que Huamán ejerció en tanto agente político y económico dentro de una comunidad que era asediada por violentas formas de economía liberal minera. Resalto ahora dos aspectos fundamentales de la práctica que los intelectuales denominaron ‘brujería’: intervención comunitaria femenina del espacio político, y reproducción de sistemas de conocimientos no-occidentales.

El acta escrita pocos días antes de la ejecución de Huamán es particularmente reveladora del primer aspecto. Esta acta, que Francisco Nestárez dice transcribir en 1929, y que firman Isidoro Torres y las demás autoridades de Bambamarca, brinda pistas acerca de los actos de Huamán durante aquellos días. Así, cuando ella está presa, acusada, y los delitos de brujería y envenenamiento ‘demostrados’ se le interroga sobre quiénes eran sus “compañeras y discípulas”. Huamán habría contestado “‘Yo me quemaré y no las demás’. Como que ella misma quiso ser quemada, sin haberle empujado nadie, le abrazó el fuego y expiró” (Nestárez 160).

Antes de ello, y mientras se buscaban los instrumentos que Huamán utilizaba para la ‘brujería’, el acta narra que se trajo al hijo de Benigna Huamán, Braulio Huamán quien habría delatado a su madre pues había “visto, oído que su madre era bruja (...) ya muchas épocas vió que en parte noche llegaban dos caballeros de mucho lujo, que lo buscaban y solicitaban a su madre, en otra época también vió este que un cojo y un sano de igual lujo, perseguían” (158). Luego

Braulio Huamán presentó “voluntariamente” los objetos que su madre utilizaba: “una olla pequeña vidriada que contenía en el centro toda clase de polvos; negro, azul, verde, amarillo, blanco y paco. Su color, Una piedra larga color de víbora. Todos juntos; y cuantos envoltorios de trapos, que no se podían ver por la precaución que se tenía. Acompañada de éstos; quinto, un antejo de cristal”. Finalizada esta lista, el pueblo habría presenciado el conjunto de objetos con los que la hechicera hacía daño y con los que “de día en día acabaría con todos” (159).

La Causa Célebre que Fernando Palacios presenta en 1893 al Juzgado de Lima también insiste en resaltar este aspecto, pues explica que Huamán fue arrestada, se le colocaron grilletes, fue trasladada al Cabildo del pueblo y azotada en público. El objetivo de la flagelación era que la acusada revele “el denuncia de sus coautoras, discípulas ó secuaces, y la exhibición de los ingredientes y medios que empleaba en su industria” (Palacios 7). Aunque en este relato ni la delación de colaboradoras ni la exposición de instrumentos de trabajo fue obtenida, sí se brinda información sobre el destino de Braulio Huamán. Éste fue en un inicio también acusado del delito de brujería, por lo que se pretendía que tenga el mismo destino de la madre. Sin embargo, ya que una de las autoridades afirmó que éste era su deudor, fue amnistiado de tal pena. Lo que sigue es común en varios relatos, la casa de Huamán fue desarmada a fin de que sus columnas sirvieran de leña para la hoguera. Braulio Huamán fue obligado a cavar la fosa en la plaza central de Bambamarca, a echar las maderas de su casa en el fuego que devoraba a su madre, y luego se le ordenó cubrir la fosa llena de los restos humanos calcinados de su madre.

Los textos hablan del asesinato de Benigna Huamán como espectáculo macabro. Los hombres que dirigieron la sentencia tenían urgencia por conocer quiénes eran las colaboradoras pues entendían la brujería como práctica que no se puede llevar a cabo en soledad, y además entendían que el peligro de este grupo radicaba en ser un conjunto de mujeres –siempre se pregunta

por colaboradoras mujeres— que colaboraban y que actuaban en el mundo juntas. El peligro de ‘las brujas’ radica en su entidad, en su identidad, y en su acción. Así se explica la insistencia de las autoridades en preguntar a Huamán por sus cómplices, y la insistencia de los reportes en narrar a sus lectores o autoridades superiores la insistencia en esta pregunta. Algo similar sucede con la insistencia por preguntar sobre los instrumentos de ‘brujería’.

Si bien los ensayos y actas escritos en Trujillo y Lima muestran que sus autores sostenían una relación jerárquica frente a las autoridades de Bambamarca, estas últimas autoridades eran también miembros vigentes de la cadena de gobierno que llegaba a esta supuesta geografía de barbarie andina. Por lo tanto, eran representantes del gobierno que aceptaba e impulsaba la implantación de un modelo específico de economía nacional.

Es decir, si miramos de cerca los distintos argumentos esbozados apreciamos que Bambamarca se convierte a veces en fragmento de una geografía racial de la barbarie donde predomina la despoblación y el desgobierno. Y otras veces en una población con autoridades que, si bien son adjetivadas como torpes o criminales, son diagnóstico de una presencia estatal. Esta presencia estatal ‘torpe’ no debe ser vista como defectuosa de un estado que camina hacia un progreso homogeneizador, sino como calculada dentro del estado-nación decimonónico. Este estado necesitaba de una estructura centralizada y jerárquica favorable a los intereses de las élites., estructura que establecía territorios racializados contruidos discursivamente desde las urbes costeñas, a lo que se suman sus llamados constantes a la ‘civilización’ y al ‘progreso’.

Las nociones de civilización y progreso afectaban —como he venido demostrando con la ayuda de Federici— por un lado a las mujeres, sus cuerpos y la economización de su trabajo. Y por otro lado a las poblaciones indígenas y las prácticas que no iban de acuerdo a la ciencia capitalista occidental. Los textos que he anotado demuestran la violencia que era ejercida sobre los cuerpos

de las mujeres indígenas en lugares como Bambamarca, e igualmente brindan pistas para entender las respuestas de estas mujeres en cuanto interventoras políticas del espacio público.

La ‘bruja’, como agente y reproductora de una práctica comunitaria, atenta contra y desestabiliza el orden liberal basado en el individualismo. Según este orden liberal, la nación debía estar compuesta de libertades individuales, y no de solidaridades comunitarias. En este sentido, si bien se entiende que la ‘brujería’ como práctica ritual atenta contra la nación, la idea que deseo enfatizar es que cualquier constitución y práctica de lo comunitario femenino atenta contra la nación y por lo tanto es visto como ‘brujería’. Desde esta perspectiva analítica se puede insertar este evento dentro de una genealogía históricamente más extensa que manifiesta los intentos de gobiernos colonialistas andinos por domesticar prácticas comunitarias indígenas como el ayllu, el trabajo o la vida ritual.

En segundo lugar, veo a la brujería vista como práctica e identidad con la cual las mujeres se apoderan de su cuerpo, de los espacios que sus cuerpos pueden transitar, de su trabajo productivo y reproductivo. De esta manera, esta práctica confiere a sus agentes una forma soberana de intervenir lo social. Líneas arriba discutí la reacción de los autores decimonónicos a la participación de las mujeres en la vida pública, y la lucha de los autores por representar simbólicamente esta participación. Sostuve que una estrategia central fue exhibir esta participación femenina como meras disputas personales entre mujeres. Esta participación de la mujer indígena en el espacio público es también consecuencia de la politización del espacio doméstico, lo cual iba también en contra del proyecto moderno.

Recordemos en primer lugar que, como he venido explicando, las mujeres indígenas habían sido confinadas al espacio doméstico, y el espacio doméstico fue imaginado como un vacío de lo político y de lo económico-capitalista. Asimismo, las narraciones de los hechos que preceden a la

condena de Huamán sugieren que mujeres indígenas tenían conciencia de y fueron capaces de intervenir activamente el espacio político de Bambamarca. Por lo tanto, los eventos que desembocan en la incineración de Benigna Huamán se convierten en disciplinamiento violento de la politización de lo doméstico. Y puesto que al politizarse, lo doméstico se desintegra –pues deja de ser doméstico–, es también disciplinamiento violento de la constitución de la mujer indígena en agente activo del espacio público. La violencia más efectiva hacia esta doble transformación de la indigeneidad femenina consistió en la desaparición espectacular, violenta y pedagógica del cuerpo con el que Huamán ensambló su intervención política.

CAPÍTULO 3

INDIGENEIDAD POLÍTICA Y

LAS GEOGRAFÍAS RACIALES DE LA NACIÓN MODERNA

Dos imágenes. Dos textualidades que ilustran las disputas discursivas dentro de la nación andina por recordar a un mismo sujeto histórico. Este sujeto se llama Luis Pardo, se le llama bandolero, y goza de imágenes tan famosas como el personaje. La primera, una fotografía de 1909 retrata los cadáveres de Luis Pardo y de Celedonio Gamarra después de que fueron arrestados, asesinados, y exhibidos en el Parque principal de Chiquián (Imagen 1). La segunda imagen proviene de la película *Luis Pardo* dirigida en 1927 por Enrique Cornejo Villanueva (Imagen 2), que narra las andanzas de un Luis Pardo que oscila entre aventurero de caminos y héroe de los pobres.

Como personaje de narraciones hegemónicas, el bandolero nos habla de temor y fascinación: los temores de la ciudad letrada frente al sujeto que domina los caminos que conectan la nación y sus espacios; y la fascinación burguesa por el aventurero que vive y afirma su libertad excesiva. Por otro lado, la cultura subalterna, entendida principalmente como oral, crea un personaje que acumula proyectos que pueden parecer divergentes: reivindicación racial, lucha de clases, y la inversión general de jerarquías políticas. Significados que se negocian continuamente. En este capítulo me pregunto cómo las narrativas sobre el bandolerismo manifiestan los desafíos que la indigeneidad política realizó a las geografías raciales del estado-nación andino.



Imagen 15: Cadáveres de Luis Pardo y Celedonio Gamarra en el Parque Principal de Chiquián (Fuente: Diario El Comercio, 29 enero 1909)

En la fotografía de Pardo fallecido los dos cadáveres están rodeados por policías y por ciudadanos de Chiquián, los cuerpos inertes yacen sentados en el piso y se apoyan sobre una de las rejas que circundan la plaza. Las personas en la foto se orientan hacia la cámara, así como los cuerpos de Pardo y Gamarra, aunque sus rostros parecen mirar a un cielo vago. Como imagen de criminales ajusticiados sumariamente, ésta narra el aparente fin de una historia y de su personaje principal, el triunfo del estado y de la ley sobre el criminal. Los policías parecen simbolizar y personificar a la ley, mientras que el estado y sus normas se manifiestan en sus uniformes y en su pose. Las demás personas observan a los cuerpos y a los policías como testimoniando y aceptando el contrato social donde el estado gobierna a la nación republicana. En suma, esta es la fotografía de una historia aparentemente terminada, la conclusión de la historia de Luis Pardo Novoa (1874-1909). La imagen fue masivamente reproducida en los principales diarios, magazines, y revistas

populares del país y fue parte de una serie de notas periodísticas publicadas durante meses donde se contaban sus hechuras, y la persecución que la misión de la policía nacional liderada por el Oficial Álvaro Toro Mazote le hizo por los alrededores del distrito de Bolognesi en la región Ancash.



Imagen 16: Imagen de la película Luis Pardo (Fuente: Bedoya)

En el otro extremo del registro de esta historia, la imagen que proviene de la película sobre Pardo –dirigida por un artista arequipeño asentado en Lima– sugiere que la historia no está clausurada, se alimenta de la leyenda al tiempo que la potencia. A diferencia de la fotografía de 1909, la película explica que la historia no se cerró, sino que extendió su vigencia en la cultura popular. Éste fue uno de los primeros largometrajes de ficción hechos en el país (Bedoya), y fue exhibido sólo en Lima, donde la fama fue instantánea. Pero la repercusión de esta película sólo es la muestra visible desde la capital de la producción masiva de cultura popular, campesina e

indígena dedicada a Pardo durante el siglo XX⁵⁴. La imagen que la película difundió ha quedado perennizada en la historia cultural peruana (Imagen 2). Ésta retrata al actor que personifica a Pardo mirando hacia un alto horizonte y montando un caballo que está parado sobre sus patas traseras, imagen que combina una imagen del género de películas de cowboys de Norteamérica con la imaginación de lo rural que se proyectaba desde Lima.

Las imágenes de este personaje, Pardo cadáver en la plaza de Chiquián y Pardo aguerrido en el afiche de su película, fueron producidas desde Lima y son solo dos contribuciones que la ciudad hizo a la leyenda que desde Ancash se fue construyendo alrededor de su vida, mitos, hechos, muerte y post-vida. Son dos apropiaciones que la ciudad capital y sus tecnologías hicieron de una leyenda que era dominante en otros territorios y en otros medios. Contribuciones y apropiaciones que no sucedieron de manera unidireccional, sino que conforman un círculo de selecciones y depuraciones entre el campo y la ciudad. Así por ejemplo, la Imagen 3 nos muestra el estado actual de la Plaza Central de Chiquián, donde la nueva pileta tiene ahora la imagen del Pardo fílmico coronándola, imagen que vendría ser una suerte de reconciliación entre la imagen de 1909 de Pardo muerto con la foto de Pardo a caballo en la película de 1927.

⁵⁴ Si bien no he encontrado algún trabajo que liste la producción cultural sobre Pardo hecha durante los últimos años, ésta debe abarcar el conocido vals “La Andarita”, así como la novela *Luis Bandolero Luis* y la obra de teatro *¿Dónde está Luis?*, ambos trabajos escritos por Walter Ventosilla.



Imagen 17: Pileta del Parque Principal de Chiquián (Foto del autor)

En este capítulo analizo las narrativas sobre la indigeneidad política durante el cambio de siglo, poniendo especial énfasis en el así llamado bandolerismo como un desafío a las geografías raciales del estado-nación andino y consecuentemente, a los modelos modernos de registro de la historia. Mi argumento central consiste en que la territorialidad política que los movimientos indígenas rebeldes enunciaron y utilizaron ensambló un proyecto contra-hegemónico a las políticas geo-raciales del estado-nación andino. En reacción a esta agencia política indígena, las élites intelectuales criollas reaccionaron ya sea articulando discursos que criminalizaron a los agentes políticos indígenas o los amestizaron. Estas estrategias discursivas tuvieron y tienen una consecuencia directa en los vectores territoriales, raciales, y de género con que las naciones andinas

articulan significado frente a movimientos indígenas durante el siglo XX hasta la fecha. En otras palabras, propondré que la multivocalidad histórica de Pardo explica las consecuencias de las disputas del lenguaje histórico en las concepciones del color de la agencia política en el Perú.

Pardo, pensado como bandolero, es un caso particular en que la potencia y difusión del mito alcanzaron niveles excepcionales, aunque éste es también parte de la fascinación que Latinoamérica y los Andes han tenido con ‘bandoleros’, ‘montoneros’, y ‘abigeos’ desde por lo menos el siglo XVIII. La construcción de la imagen de Pardo coincide con su vida y se intensifica durante su post-vida, periodo en que se convierte en personaje de múltiples narrativas. En estos dos periodos, el bandolero es sujeto en disputa por las historias que narran la nación en su cultura y en sus medios. La imagen del bandolero sirve como botín que testimonia la convivencia conflictiva entre la cultura hegemónica y la cultura subalterna, así como nuestras definiciones de agencia política en términos de raza, género y geografía. La cultura criolla, asumida –al menos hasta la primera mitad del siglo XX– como primariamente impresa, fotográfica y fílmica, vio en el ‘bandolero’ la oportunidad de contrabando de significado. Inventó un personaje y le temió, a la vez que intensificó su carácter amenazante para justificarse como locus ideológico de la nación y enunciador del progreso (Dabove, *Nightmares of the Lettered City*).

Empezaré revisando los trabajos que han analizado la construcción de la imagen del bandolero como proyecto económico y cultural. La tradición académica que se ha ocupado del bandolero o bandido por un lado ha visto en su estudio un lente para analizar la irrupción violenta de economías capitalistas de explotación (Hobsbawm), o extractivistas (Taussig; Salazar-Soler) en regiones del mundo que se regían bajo otros regímenes de reciprocidad y circulación de capital. Por otro lado, la obsesión de los escritores latinoamericanos del siglo XIX con el bandolero y la supervivencia de tradiciones culturales populares sobre el tema hablan de este personaje como

signo en disputa entre hegemonía y contra-hegemonía cultural (Dabove, *Nightmares of the Lettered City*; Dabove, *Bandit Narratives in Latin America*; Beverley). Este capítulo incorpora dichas tradiciones latinoamericanas –historiografía marxista, crítica literaria, y estudios subalternos– para continuar la discusión central de esta disertación.

Para comprender mejor el desafío que movimientos subalternos hicieron al ordenamiento territorial y biopolítico diseñado por el estado-nación, trataré de explicar en qué consiste dicho ordenamiento a partir de una lectura a contrapelo del archivo nacional literario, geográfico e indigenista sobre los ‘bandoleros’. Empezaré examinando los proyectos de ordenamiento racial-territorial que la nación andina impuso a través de sus ciencias. Después, leeré las narrativas sobre los movimientos rebeldes como una resistencia que pueblos racializados presentaron a dichos ordenamientos. Leo dicha resistencia como proyectos de territorialidad contra-hegemónica que cuestionaron la definición nacional de territorio y reivindicaron otros proyectos de territorio – región, espacios locales, subnacionales o transnacionales–. Es decir, examino la territorialidad política que los movimientos indígenas rebeldes enunciaron y usaron como un proyecto contra-hegemónico a las políticas georaciales del estado-nación peruano.

A fin de desarrollar este argumento, este capítulo tiene tres secciones. En la primera describo el status quo científico e intelectual que predominaba durante el cambio del siglo XIX al XX en el Perú, y que distribuyó territorio y raza. Si bien he explicado en diversos momentos de este trabajo que la idea que predominó ordenaba a las poblaciones racializadas como indígenas dentro de territorios altoandinos del sur, en esta sección ensayo una genealogía de esta idea y las consecuencias políticas, geopolíticas, y culturales de esta construcción. En la segunda sección examino fuentes literarias e históricas para entender cómo los así llamados ‘bandoleros’ fueron líderes de movimientos políticos indígenas que desafiaron el orden territorial-racial, desafío que

sucedió tanto en la esfera discursiva como en los tránsitos que estos movimientos pusieron en práctica. Dichos tránsitos –los *movimientos* de los *movimientos* indígenas– se pueden leer tanto en las fuentes textuales contemporáneas a los eventos como en estudios posteriores que han tenido acceso a más fuentes históricas escritas y orales. Como respuesta a estos tránsitos trans-territoriales enunciados y practicados por los movimientos indígenas, los intelectuales nacionales acudieron a la criminalización de estos movimientos que en adelante serán llamados ‘bandoleros’, la transformación de sus líderes en mestizos, y la supuesta celebración de un ‘héroe de los pobres’ que sin embargo fallece y cuyo proyecto es finito y fracasado. Es decir, las fuentes explican que el desafío realizado fue discursivo y pragmático, y tuvo impacto en la esfera pública nacional, en el conocimiento científico letrado, y en las bases epistemológicas del estado-nación.

En la tercera sección examino las consecuencias de la reacción letrada que redujo la indigeneidad política a formatos maniqueos de raza y de género. Asimismo, repaso casos de producción popular que ha sobrevivido hasta la fecha y que narra las aventuras de los llamados bandoleros. Demostraré que, a pesar de venir de una cultura oral entendida como subalterna y volátil en su registro histórico, estos textos culturales entienden y comunican de una mejor manera la multivocalidad de la indigeneidad política y los modelos indígenas de circulación transterritorial. Estos textos explican que la articulación soberana de subjetividades sociales y políticas, y la colaboración entre territorios es componente central de las concepciones indígenas de territorialidad –circulación de personas, conocimientos, y bienes.

El caso central de mi capítulo será el ya mencionado Luis Pardo, quien durante la primera década del siglo XX tuvo en vilo a gran parte de la región Ancash. Si bien su campo de acción se concentraba en la provincia de Bolognesi –a unos 400 kilómetros de Lima–, la fama de sus actos se difundió por casi todo el país. Después de una persecución policial, Pardo fue finalmente

capturado, llevado a su pueblo natal de Chiquián y fusilado –algunas versiones dicen que fue asesinado durante la persecución y llevado ya muerto a Chiquián. La larga duración de sus acciones y la fama lograda se demuestra con la presencia del personaje en novelas, canciones, obras de teatro que se pueden rastrear durante todo el siglo XX hasta el presente, siendo que el último texto escrito sobre éste que he encontrado fue publicado en este año (Zubieta).

El análisis de las fuentes primarias y de sus menciones a Luis Pardo me brindan la oportunidad de analizar los textos culturales producidos acerca de la así llamada montonera liderada por el cura indígena Manuel Casimiro Chuman, iniciada en 1910 en la hacienda norcosteña de Batangrande, a 800 km de Lima. Esta montonera –pelotón de gente a caballo que utilizaba estrategias similares a la de una guerrilla– fue una de las más notorias de una serie de levantamientos que venían sucediendo en el norte peruano desde el final de la Guerra del Pacífico en 1883. Los reportes oficiales de la época, así como estudios posteriores, explican que la consecuencia de la actividad política de Chuman no fue solo su criminalización sino además su des-indigenización y amestizamiento, proceso que se justifica por los tránsitos territoriales que este movimiento usó y demostró. Analizar la montonera liderada por Chuman se justifica en tanto se originó y basó su accionar en un territorio de costa adyacente al océano, territorio donde la ciencia geográfica de la época había establecido que *ya no* habían sujetos indígenas. Es decir, si bien Luis Pardo –caso central de este capítulo– se basó en las alturas andinas de Huaraz y alcanzó territorios costeños y foráneos, estudiar el proyecto territorial de Chumán me permite complementar mi discusión sobre geografías raciales. Su movimiento se originó en la costa que se pensaba como progresista y mestiza, y alcanzó una diversidad de territorios que las elites intelectuales andinas habían proscrito dentro de sus geografías raciales. Es decir, ambos casos

proveen un panorama de las dinámicas sobre raza, territorio y política que se desarrollaban durante el cambio de siglo en los Andes.

La mayor parte de la vasta producción científica sobre el bandolerismo proviene de los estudios históricos (Taylor; Manrique; Mallon; Jacobsen and Diez Hurtado; Aguirre and Walker), trabajos que dan cuenta de las decenas de personajes que entre 1880 y 1930 fueron llamados bandoleros. Dentro de esta producción intelectual humanística y científica, dos trabajos literarios tendrán preponderancia: el ensayo titulado *Los Caballeros del Delito: Estudio Criminológico del Bandolerismo en Algunos Departamentos del Perú*, escrito por Enrique López Albújar (1936) y la novela *El Mundo es Ancho y Ajeno* de Ciro Alegría (1941). Ambos son textos de escritores indigenistas, siendo el texto de Alegría considerado como uno de los más sobresalientes de la literatura peruana. Si bien estos trabajos no se centran en Luis Pardo, utilizan repetidamente su historia para diseñar narrativas y discursos, a la vez que centran gran parte de sus reflexiones alrededor del bandolerismo como evento social.

Si bien la tradición académica latinoamericana y andina que ha estudiado al bandolero como agente económico y como agente político es abundante, considero que muchos de estos análisis no se han centrado en la territorialidad indígena como una forma de acción política. Las consecuencias de esta carencia serán discutidas al final de este capítulo, aunque por ahora es válido reconocer que la conversación entre territorio, política y raza sí tiene diversas presencias en los estudios subalternos que han abordado insurgencia campesina e indígena. Un punto de partida para pensar los encuentros entre la administración colonial del territorio y las respuestas subalternas de territorialidad es *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, trabajo fundacional de Ranahit Guha sobre las revueltas anticoloniales en la India.

Al discutir la noción de territorialidad articulada por la insurgencia campesina, Guha se dirige a las críticas clásicas del marxismo de Trotsky y Engels que habían visto en el ‘localismo’ de movimientos campesinos de Rusia y Alemania del siglo XIX la razón principal de su fracaso final (Guha 278). Este ‘localismo’ se puede entender en un principio según el sentido coloquial del término, que implica una preferencia por mantenerse en el territorio que un grupo de individuos considera como nativo o propio. Pero la mencionada crítica marxista considera al localismo también como una resistencia o incapacidad de sujetos y colectivos campesinos para cruzar las fronteras de sus territorios ‘naturales’ o de hacer asociaciones trans-comunitarias. Localismo que se explicaría por la ausencia de una ideología política mayor que cohesione distintos movimientos campesinos y los estimule a crear proyectos trans-locales.

Vale decir que este tipo de análisis hecho a los movimientos campesinos o movimientos políticos subalternos también encontró ecos en textos marxistas andinos, tal cual se encuentra en la crítica que José Carlos Mariátegui hace del fracaso final del movimiento liderado por Pedro Pablo Atusparia y Ushcu Pedro en Huaraz en 1885, en tanto se explicaría por la “falta de fusiles, de programa y de doctrina” (Mariátegui 15). Mariátegui entendió al movimiento liderado por Pedro Pablo Atusparia como una revuelta antifiscal en respuesta a la ley de conscripción vial que forzaba a los indígenas a trabajar sin retribución alguna para el estado a fin de reconstruir caminos e infraestructura después de la Guerra del Pacífico. Además, según el pensador peruano, el único momento de formación de una ideología no habría provenido de los líderes indígenas sino de Felipe Montestruque, “criollo romántico y mimetista” quien habría propuesto una suerte de retorno de los Incas, doctrina que Mariátegui vio como “vieja e impotente”. Dicho sea de paso, la crítica de Mariátegui se ubica como prólogo de la novela histórica *El Amauta Atusparia* (Reyna), publicada en 1930, texto que en una suerte de ficción histórica inauguró el interés literario sobre

este movimiento, el cual en su mayoría lo ha visto ya sea como revuelta antifiscal sin doctrina, o como guerra de venganza racial en los Andes centrales del Perú.

Como respuesta a esta línea de crítica marxista, Guha propone pensar las políticas territoriales de los movimientos anticolonialistas en la India y cómo la territorialidad subalterna puede ser vista como manifestación de una agencia política. El historiador propone una *lectura en reverso* de la representación hegemónica hecha sobre el subalterno, para así alcanzar rezagos de las claves semióticas propias de los movimientos anticoloniales. Esta perspectiva, que Guha denomina contra-historiográfica, producirá una metodología que no lee el actuar subalterno como limitado o inesperado, paradojas estructurales que la historiografía occidental ha concluido al estudiar luchas anticoloniales. Es decir, la visión de que los levantamientos campesinos presentaron problemas al tener un actuar localista e impredecible sólo surgen a partir de modelos occidentales de predicción del tránsito espacial y temporal que un movimiento político *debería* tener. Por lo que debemos partir por aceptar que la interpretación de los comportamientos de los movimientos indígenas son hechos dentro de paradigmas epistemológicos occidentales de lo político, y también son vistos como impredecibles o incomprensibles⁵⁵ dentro de los mismos paradigmas⁵⁶.

En el estudio de las políticas territoriales de los movimientos anticoloniales en India, Guha parte por proponer una distinción entre territorialidad negativa y territorialidad campesina propiamente dicha. La negación como noción para leer las formas de accionar político subalterno

⁵⁵ En una línea similar, Javier Sanjinés (115) ha propuesto una lectura de los movimientos campesinos andinos como proponiendo una negación estratégica de la modernidad, la cual permite identificar la modernidad latinoamericana como un régimen de colonialidad, especialmente para poblaciones vistas como subalternas.

⁵⁶ En su estudio sobre movimiento anárquicos en el sur peruano, Wilfredo Kapsoli (123) explica el uso estratégico que estos movimientos indígenas hacían del miedo criollo frente al discurso del ‘retorno del Tahuantisuyo’ para intensificar o minimizar su uso según las circunstancias lo requerían. En un mismo tenor, Jacobsen y Diez sugieren que en la llamada Comuna de Chalaco de 1883 en Piura, uno de los motivos de que los montoneros usen el término ‘Comuna’ sería el notorio temor criollo a que la Comuna de París de 1871 encuentre ecos anarquistas en el Perú.

explica que el desafío al colonialismo a menudo implica un posicionamiento estratégico –como lugar de enunciación y como ubicación geográfica– que no corresponde a los sentidos de identidad que la nación ha asumido como naturales indígenas. Es decir, la negación que los grupos subalternos hacen de la territorialidad que las clases opresoras han construido es también un proceso que constituye territorialidad contrahegemónica. Para el caso de la administración colonial del territorio en India, Guha entiende además que las concepciones campesinas de territorio no deben ser vistas como monolíticas y ahistóricas, sino que se forman y re-forman según diversos contextos materiales y afectivos. Contextos que permiten a Guha distinguir entre un espacio físico y en un espacio étnico, espacios determinados por contigüidad y consanguinidad, respectivamente. Estos espacios se determinan por condiciones diferentes, y promueven por lo menos dos formas de lo político. Dentro de mi análisis, intentaré expandir lo que Guha entiende como espacio étnico a fin de pensar en espacios afectivos que no son cohesionados exclusivamente por etnicidad o parentesco sanguíneo, sino que dicha comunidad puede ser establecida por otras formas intersubjetivas y de género. Estas formas transitan desde concepciones no sanguíneas del parentesco hasta formas políticas de la amistad. Aclarar la diferencia entre consanguinidad y comunales no-biológicas me guiará hacia entender otras formas subjetivas de interacción con un territorio: la comunidad afectiva que habita o utiliza un territorio como ampliación dialógica de la comunidad imaginada que es dueña de un territorio⁵⁷.

Por otro lado, explicaré que las consecuencias de la des-indigenización de la política indígena son tanto la amestización como la hipermasculinización de sus líderes, lo cual ha establecido un modelo racial y de género para el liderazgo político indígena en los Andes. Por este motivo, expandir nuestras concepciones territoriales desde la geografía física hacia incorporar

⁵⁷ Al respecto, ver mi discusión sobre el trabajo de Leela Gandhi más adelante en este capítulo.

territorialidades afectivas me brinda la oportunidad de distanciarme de dicho modelo mestizo e hipermasculino de liderazgo político indígena andino.

En este capítulo intento dilucidar estos tipos de territorialidades en el actuar de movimientos indígenas, lo cual me permite superar uno de los obstáculos vistos en el pensamiento gramsciano sobre subalternidad y nación. Como John Beverley (133) ha observado al recoger la definición de Gramsci sobre clases subalternas, pareciera existir una dificultad en el diseño de las luchas por hegemonía. En la definición del marxista italiano las clases subalternas no pueden lograr una verdadera unidad a menos que se conviertan en estado, definición que al mismo tiempo define el programa de las luchas subalternas. Asimismo, esta unificación es precedida por la educación y formación de dichas clases y de su espontaneidad política, educación que no puede estar a cargo del estado opresor sino de intelectuales orgánicos que ejerzan el 'liderazgo consciente' de una intelectualidad colectiva. En un principio, el desarrollo que Gramsci hace podría superar el localismo que Engels y Trotsky critican, aunque como Beverley sugiere, refuerza la misma noción de territorialidad que los estados-nación propusieron en sus orígenes. Este entrampamiento se hace más claro si recordamos que los estados-nación en Latinoamérica fueron invenciones criollas donde las fronteras nacionales y la organización interna se guiaron primariamente por intereses económicos y por la posesión masiva de tierras. Dichas divisiones nacionales no consideraron la presencia histórica de naciones indígenas cuyos territorios quedaron divididos por las nuevas fronteras nacionales, como en el caso de la nación Aymara en el altiplano peruano-boliviano o de la nación Kañaris dividida por la frontera ecuatoriano-peruana. Es decir, seguir estrictamente la definición gramsciana de lucha territorial subalterna concibe una hegemonía territorial similar a lo que ya es hegemónico. Para el caso de los países andinos, dicha agenda conservaría el territorio y la noción de territorialidad que la modernidad decimonónica inventó.

Para intentar superar esta suerte de trampa circular, en la conclusión de este capítulo incorporo las mencionada críticas de Beverley y Guha, los aportes feministas sobre comunidades afectivas y amistad política hechos principalmente por Leela Gandhi desde la teoría del afecto, así como trabajos recientes sobre las formas particulares de individualidad y comunalidad entre pueblos indígenas en América. Esta discusión me ayudará a expandir la definición de espacio étnico que Guha propuso a fin de considerar otras formas comunitarias del espacio que no se limitan a la etnicidad sino que pueden incluir otros tipos de lazos afectivos. Este análisis se basa en mi lectura de las políticas territoriales que los movimientos liderados por Pardo y Chuman enunciaron y utilizaron. Pero antes de analizar y discutir las formas subalternas de territorialidad, es necesario entender a fondo la noción de territorio que el estado-nación andino formuló a través de herramientas ideológicas como textos geográficos científicos y textos educativos sobre geografía.

Geografía: Ubicar y Educar la Raza

Los mapas son narrativas espaciales de la nación, son representaciones visuales de la nación que se busca cohesionar, para presentarla como área física destinada a estar ordenada y unida a perpetuidad. La geografía, ciencia modernizada en el siglo XIX e institucionalizada en el Perú durante las últimas décadas del mismo siglo, adquirió la tarea de hacer conmensurable al espacio físico, diseñar dichos mapas y por lo tanto enunciar los sueños ilustrados y criollos que se tenían acerca de las nacientes repúblicas. Los estudios geográficos, como narraciones ilustradas, cumplieron múltiples objetivos: el establecimiento de las fronteras nacionales como límites naturales de una comunidad que estaba destinada a convivir bajo una misma ley y un solo gobierno; la organización interna del territorio nacional en regiones, departamentos o provincias; la

reificación del criterio que dividía la nación en regiones hasta convertirlo en sentido común geopolítico; el establecimiento de una jerarquía urbana donde la capital nacional se ubicaba en el centro y donde el ‘campo’ o el espacio rural se convirtió en el alrededor de la ciudad; el ordenamiento de cuerpos y grupos sociales según los espacios urbanos, rurales, de altitud, de temperatura que ocupaban; el ordenamiento del territorio según los recursos naturales que puedan ser extraídos, entre otros objetivos (Dym and Offen). Es decir, la geografía enseñó a pensar que existía un país, enseñó a ver un país, y enseñó cómo ver dicho país.

En esta sección estudio la espacialización de la indigeneidad a través de la geografía. Sostengo que la elite intelectual del cambio de siglo estableció un sentido común del territorio nacional que lo ordenó en una división tripartita, donde los sujetos indígenas fueron recluidos en la ahora llamada ‘sierra’, estableciendo además una estática indígena que los recluyó en dicha área. La ciencia geográfica, a través de sus textos y de sus mapas, tuvo un rol central en este proyecto (Dym and Offen; Del Castillo). Y bajo la apariencia objetiva de esta ciencia, también se otorgaron características morales y culturales a los indios de la sierra, para así establecer una estructura de sentimiento sobre el territorio nacional que contribuyó a la idea de nación en el Perú. El diseño de tratados geográficos, además de pensarse como un proyecto puramente científico, conllevó una agenda política y afectiva que ha sido inicialmente revelada por los estudios de Anderson y de Foucault.

En su famoso estudio sobre el rol del capitalismo de imprenta en la formación de un imaginario nacional, Benedict Anderson explicó en *Imagined Communities* que las publicaciones periódicas y científicas del cambio de siglo difundieron mapas en sus páginas para robustecer la idea de un territorio cerrado, cercado, y organizado. Este proyecto de imaginación de una nación tomaba particular importancia en países como el Perú donde durante los cincuenta años que esta

disertación abarca el territorio nacional tuvo periódicas reducciones, cesiones y alteraciones – siendo quizás el caso más traumático el resultado de la Guerra del Pacífico.

La prensa tuvo un rol protagónico en adaptar aquellos cambios fronterizos a la doctrina nacional de una comunidad que, a pesar de cambiante, se mantenía unida. La usual impresión de mapas que se hizo en revistas como *Variedades* o *El Perú Ilustrado*, o en periódicos como *El Comercio* sugieren sobre ello. Estos estudios cartográficos pueden ser leídos junto a la responsabilidad arrojada sobre los soldados indígenas por las guerras perdidas y las reducciones del territorio. Es decir, visto el estado voluble de los límites físicos del territorio nacional, las élites intelectuales no sólo necesitaron de los mapas como tecnología para la invención de un territorio nacional, sino que debió acompañar el diseño de mapas con un discurso que justifique las alteraciones de dicho territorio y culpe a grupos subalternos no-criollos por ello. Estos últimos grupos, si bien eran parte de la comunidad imaginada nacional, cumplen el rol narrativo de ser *obstáculo* dentro de la nación, rol que debía además ser ubicado en un espacio y en un tiempo. Puesto que en otras secciones de esta tesis he discutido la temporalización que se hizo de la indigeneidad, en esta sección discuto la espacialización de la indigeneidad a través de la disciplina geográfica.

La geografía no es solamente una ciencia que estudia el espacio sino además una disciplina que administra el conocimiento sobre el espacio. El rol de esta disciplina en la construcción y adscripción del poder ha sido crucial por lo menos desde el siglo XIX. En contraposición a las visiones historiográficas que concebían el tiempo como lineal y el espacio como contexto físico inmutable, Foucault ha explicado que descubrir los mecanismos del poder consistía también en ubicarlo en sus coordenadas temporales y espaciales (90). El pensador francés sostiene que la goberneralidad consiste menos en el control del territorio y más en el control del complejo que

constituyen las personas y las cosas dentro de aquel territorio. Se puede argumentar que la insistencia con que los primeros geógrafos peruanos entendieron la geografía peruana como una combinación entre etnografía y orografía responde a este interés de gobierno, como veremos en la siguientes páginas.

La geografía –junto a la arqueología que he analizado en el primer capítulo– era una *ciencia nacional*. En 1888 el presidente Andrés Avelino Cáceres fundó la ‘Sociedad Geográfica de Lima’ y aseguró el auspicio estatal para sus misiones exploratorias por diversas regiones del país. En su decreto de fundación se establecieron claramente las cuestiones a la que dicha sociedad respondía y los fines que le fueron encargados:

“(…) es necesario fomentar los estudios científicos de aplicación, facilitar la explotación é incremento de los productos naturales del país, y crear un centro de datos e informaciones sobre la Geografía en general y sobre la especial que interesa á la buena marcha de la administración pública” (Decreto del 22.02.1888).

Los objetivos primarios de la Sociedad Geográfica consistieron en mejorar la administración del territorio y el conocimiento de los recursos naturales para su explotación. De esta manera el estado buscó también reemplazar a quienes habían sido los protagonistas del conocimiento geográfico durante la primera mitad del siglo XIX: las expediciones científicas extranjeras y los ejércitos. Las primeras profundizaron el conocimiento de un continente que aún era visto como agreste y más cercano a la naturaleza –como prueba la influencia que tuvieron los estudios de Humboldt, Raymondi, y Tschudi–, y los segundos como producto de los tránsitos que campañas militares tuvieron por los territorios nacionales en las múltiples guerras civiles ocurridas durante el siglo XIX.

Dentro del conocimiento ilustrado, la geografía se ubica como la ciencia legitimada académica y estatalmente para proponer y reafirmar la distribución del espacio nacional. De igual

manera, como el nombre de la Sociedad Geográfica de Lima explica claramente, la disciplina moderna tenía como lugar de enunciación a Lima, contando además con corresponsales en las principales ciudades del Perú. Esta distribución nos ayuda también a pensar en primer lugar a la geografía como ciencia que establecía una división espacial del conocimiento. Y en segundo lugar, una ciencia que –así como sucedía con la arqueología– demarca una línea divisoria entre conocimiento local o conocimiento indígena por un lado, y conocimiento académico o útil para los intereses estatales por el otro. Es decir, estas ciencias no desecharon en sus orígenes a los conocimientos subalternos, sino que los incorporaron y ‘tradujeron’ para tornar su utilidad hacia una funcional al estado y al capitalismo que se promovía en aquellas décadas.

Entiendo entonces a la ciencia nacional como disciplina científica nacional y como formadora de ideologías nacionales, por lo que en esta sección me centro en textos geográficos publicados desde la segunda mitad del siglo XIX y escritos pensando en audiencias científicas y en no especializadas. Es decir, examino textos científicos, textos educativos y folletos de difusión a fin de entender las geografías raciales que dichos autores propusieron y que se volvieron hegemónicas. A partir de este análisis, destacaré tres ideas: la división del territorio nacional en tres regiones ‘naturales’, la ubicación de las poblaciones indígenas en la región llamada Sierra, y la inmovilidad de estas poblaciones. Estas ideas se convirtieron, como he explicado en otras partes de este trabajo, en sentidos comunes que intersectaron raza y geografía durante las primeras décadas. Como Benjamin Orlove (1993) ha sugerido, éstas ideas surgieron desde la primera mitad del siglo XIX, pues durante las últimas décadas de colonialismo español la idea de ‘indio’ no estuvo asociada exclusivamente a las alturas andinas o a una concepción decadente de la raza. Un repaso de textos ilustrados como *El Mercurio Peruano* o los estudios del Obispo Baltazar Martínez de Compañón explican esto. Es importante dilucidar esta transición a fin de entender la

espacialización de la raza como parte de los nuevos regímenes de legibilidad racial en los Andes, y a fin de desarrollar el tema central de este capítulo que lee la indigeneidad como construcción criolla que acumulaba territorio y oficio. Este orden trazó líneas ideológicas que se disfrazaron de líneas geográficas –que dividían la costa, la sierra y la selva– para la organización de cuerpos dentro del territorio. Asimismo, veremos que la idea de estática suele ser presentada con equivalentes emocionales o morales como pasividad, inercia, ociosidad, apatía, que acumularán significado para sellar las ideas de ‘indio estático’ y de ‘indios localistas’ que tanto intelectuales liberales como marxistas han lamentado.

Si bien el texto principal para examinar las mencionadas ideas hegemónicas se encuentra en el trabajo de Mateo Paz Soldán, es importante mirar uno de los trabajos que representa bien las ideas comunes previas al fin de siglo XIX. Los textos de geografía de aquella época escritos por autores peruanos oscilan aún entre hacer o no una distinción entre raza y territorio. En el *Manual de Geografía y Estadística del Perú*, Baldomero Menéndez (1861) explica, influenciado por los estudios de Humboldt, que existía en el país un trabajo pendiente por ‘descubrir’ los espacios de la naturaleza y los recursos que ésta podía brindar para el desarrollo nacional. Para la explotación de estos recursos, era necesaria la inversión pública en vías de comunicación y transporte, las cuales según este autor debían servir principalmente para el transporte de materias primas. En su discusión racial, el autor no vio espacios naturales a ciertas razas, aunque ya anunciaba el estado de una raza india que “ha degenerado muchísimo” (Menéndez 122), mientras que los mestizos, “que es la clase más numerosa después de los indígenas, viven en la mejor armonía con los blancos, al paso que se hallan en continuo desacuerdo con los Indios⁵⁸” (125).

⁵⁸ Para el caso de las fuentes primarias citadas, seguiré el uso de mayúsculas hecho por los autores.

Un año después se publicó un texto bastante más detallado y que tuvo una influencia más duradera en el conocimiento geográfico peruano, la *Geografía del Perú* de Mateo Paz Soldán (1862) es un trabajo monumental de casi mil páginas que se destaca por su minuciosidad y porque acumula casi todo lo que se conocía hasta el momento. El autor incluye los estudios de Alexander von Humboldt y Antonio Raymondi, su lectura de crónicas coloniales, y su larga experiencia como viajero por el país: “Nadie por ejemplo de cuantos geógrafos conozco ha sabido discernir con precisión el rumbo de la rama occidental de los Andes (...) mientras que yo, viviendo cuatro años en ella, pude estudiarla” (Paz Soldán i–ii). La suma entre experiencia y bibliografía justifica la urgencia que el autor sintió para producir este tratado, ya que

“Hasta hoy no hay un tratado de la Geografía del Perú y lo poco que se ha publicado en esta materia, no pasa de ligeros apuntes ó imperfectos manuales, que no dan ninguna idea del país ó quizá producen el mal enseñando errores que es difícil desarraigar.” (xxi)

Le sigue a esta introducción un largo relato de la ‘Conquista del Perú’, que permite entender que para el autor la historia nacional habría empezado en 1530. Luego, viene la sección propiamente titulada ‘Geografía de la República del Perú’, donde ya aparece la distribución del territorio nacional en tres regiones:

“Esta natural configuración del terreno da lugar á clasificarlo en tres zonas, enteramente distintas en clima, productos, topografía y porvenir industrial y social. 1- La región de la Costa, la que, por no recibir nunca lluvias, no es susceptible de vegetación, sino es empleando el método de irrigaciones (...) 2- La región Montañosa, comprendida entre las dos cadenas de la cordillera, que es lo que llamamos la Sierra (...) 3- La región de los Bosques, ó como se dice comúnmente, la Montaña se extiende desde la vertiente oriental de la cordillera oriental hasta las fronteras de Bolivia, Brasil y Ecuador.” (Paz Soldán 20–22)

Las descripciones que Paz Soldán hace de las regiones y sus condiciones climáticas propias se enfocan en su potencial utilidad económica. Así, la costa requeriría de irrigación para la agroindustria –recordemos que para finales del siglo XIX esta región ya estaba en rápida

expansión agroindustrial con fines de exportación⁵⁹. Por otro lado, la sierra era de complicado acceso pues, al estar comprendida entre dos cadenas de cordilleras, era un difícil “terreno amurallado con dos barreras cubiertas las más de nieves perpetuas”. Por aquí no podrían pasar normalmente carros u otros medios de transporte, a excepción de aquellos que pudieran

“costear los gastos considerables de transporte, como los metales preciosos que abundan en los flancos de las dos cadenas y en los de todas sus ramificaciones. Así pues, los pueblos del Perú que se hallan en la Sierra no tienen por ahora empresas mas productivas é importantes que el trabajo de las minas” (21).

Finalmente, la ‘región de los bosques’ no tenía utilidad alguna, a pesar de ser “tierra virgen y cargada de riquezas”, excepto por la posibilidad de “entrar en frecuente comunicación directa con la Europa por medio de la navegación fluvial, como se está haciendo ya hasta Loreto” (22).

Paz Soldán inicia en la anterior cita un vínculo determinista entre clima, producción, y ‘porvenir’. La costa se ve como espacio para la agroindustria, la sierra para la minería, y la selva como conexión fluvial con Europa. Estas conexiones tienen consecuencias en la visión de la raza como una combinación entre territorio y ocupación, lo cual hizo que durante el siglo XIX los términos Indio y Campesino sean vistos como incompatibles. En estos años, ser campesino fue pensado como ocupación mestiza de la Costa, ya que las actividades agrícolas de la sierra no merecían dicha denominación por su inutilidad económica. Esta situación contrasta con el siglo XX, en tanto ‘campesino’ se vuelve a partir de 1950 una generalización nacional que reemplaza categorías raciales. Al leer más de cerca, vemos que Paz Soldán no asocia indianidad con campesinado, pues para él la agricultura en la sierra sólo puede ser de subsistencia y nunca industrial. Para este autor, la ahora llamada ‘sierra’ era lugar de minería, y los pueblos indígenas

⁵⁹ En una sección posterior Paz Soldán hace una somera mención a las islas guaneras de la costa, que pocos años después se convertirán en la fuente principal de riqueza en el país.

debían ser el componente subalterno de los proyectos mineros, concepto que replicaron los autores que discutían sobre Bambamarca, leídos en el segundo capítulo.

Si bien las anteriores citas no exhiben una descripción de los habitantes de cada ‘región’, algunas páginas después Paz Soldán explica que la mayoría de habitantes del Perú es aquella de “la raza indígena primitiva, que conservan todavía su idioma y costumbres” (24), aquél idioma es el “Quichua [que] es suave, perfecto, muy rico en voces (...) tiene declinaciones y conjugaciones, como las mas adelantadas lenguas, así es que ha llegado a tener una gramática” (24). Pero la discusión que identifica a la indigeneidad con la sierra viene en el texto de Paz Soldán a través de mecanismos más culturales que topográficos. Así, cuando el autor quiere explicar “el vestido de los Indios” ofrece una imagen de “los Indios del Cuzco y Puno” (28). Más tarde, al explicar el modo de vivir de los indios de Puno se dice que sus “costumbres son mas ó menos las de todos los Indios del Perú. El vestuario tanto de hombres como de mujeres, es el mismo que en otros puntos. Su tendencia á la embriaguez es también grande” (418). Generalizaciones que continúan cuando se habla de la supuesta inmoral práctica de dormir “en un mismo lecho, madre, padre, hermanos, maridos, amantes, etc.” (419), y de la coca que sólo “mascan los Indios y les sirve de alimento” (28), o de la quena como “instrumento peculiar del Indio” (29).

Coca, alimento y música contribuyen a un análisis etnográfico que permite al autor ensayar una correspondencia natural entre territorio, raza y condición moral. A propósito de la quena y su música, Paz Soldán abunda sobre lo que él considera son las características principales de los indios peruanos: “Las doloridas voces de la quena son el llanto con que el infortunado Indio expresa su dolor, abyección y abatimiento” (30) La música que los indios tocan con quenás sirve sólo para quejarse de los abusos históricos que han sufrido. Puesto que no tienen “voz para quejarse” ni “fuerza para defenderse” sólo pueden optar por buscar

“las altas y nevadas cumbres de las montañas para ocultar en ellas su vergüenza y derramar amargas y copiosas lágrimas que alivien el peso que en tan crudo cautiverio gravita siglos há sobre sus hombros (...) Allí en esas escabrosas alturas se lamenta al son de la fúnebre y sepulcral quena (...) En esas áridas y glaciales serranías devora en silencio sus agudos dolores y sus multiplicadas tribulaciones” (31).

El libro presenta una narrativa donde la raza india es decadente hasta el punto de describir al baile como “triste y monótono (...) este baile se llama *Cáchua* y siempre lo bailan en medio de la embriaguez” (419). La descripción de una tristeza ‘cultural’ requiere del lector una empatía afectiva por el ‘sufrimiento histórico’ de los indios y la precariedad de su situación social, y busca que dichos lectores no cuestionen la asociación científica entre altura andina y raza. Es decir, acude a una convención semiótica que ya venía siendo vigente en el Perú de entonces –el indio triste– y la aterriza en un texto escrito de ciencia, lo cual explica que dicha convención intersectaba condiciones materiales y culturales.

Al ser el texto de Paz Soldán una geografía de todo el Perú, se hacía necesario también el ordenamiento de territorios y personas de la costa norte, así como ubicar su rol dentro de la geografía racial nacional. Este desarrollo será un proceso quirúrgico de temporalización y etnización para crear distancias entre la costa como territorio racializado de una forma diferente a la que se proyectó para la sierra. Al hablar del departamento de La Libertad, Paz Soldán describe sus ruinas precolombinas diciendo que

“Los indios del Perú tenían la costumbre de formar sobre el suelo unos montecillos de figura cónica, cubiertos con una capa de barro endurecido (...) Aún se ven las puertas en ruina por donde se hacía el trabajo y son tantas que forman un laberinto” (212–213).

Llama la atención en principio el rol que cumplen los verbos en tiempo pasado para afirmar que existieron indios en esta región. Más tarde, al describir racialmente la distribución de las provincias de Lambayeque –entonces parte del departamento de La Libertad– explica que “Su

población es reducida, contándose una gran cantidad de Zambos y gente de color. De esta provincia y de la de Chiclayo es de donde se abastece el ejército peruano de soldados de caballería; pues los mulatos son excelentes ginetes” (249) argumentando después que, además de la población blanca y mestiza, la única que vale la pena censar es aquella afrodescendiente por su mayor presencia estadística.

Este tratado de geografía del Perú encuentra espacio inclusive para hablar de Eten. Recordemos que en el primer capítulo vimos que Brüning estudió esta población en la década de 1900, quien lo vio más bien como reducto de indigeneidad en la costa norte. Sin embargo, Paz Soldán sólo piensa este lugar como singular pues “Posee una raza que se ha conservado pura y ellos tienen mucho cuidado de no mezclarse. No se conocen ociosos.” (223). En este pueblo “se habla una lengua que nadie sino ellos entienden en el Perú” (27) “Se dice que en Lima, un Chino y un vecino de Eten se entendieron perfectamente” (223). Si recordamos que en otras partes del texto el autor identifica ser indio con hablar Quechua, podemos deducir que Paz Soldán no ve en Eten alguna forma de indigeneidad o indianidad, sino como forma peculiar de alteridad, una ‘raza’ peculiar en términos genéticos, lingüísticos y culturales. Dentro de la geografía racial que diseña para la costa norte, la población consiste mayormente de gente no-indígena, donde los Indios precolombinos existieron pero desaparecieron, y tanto la actividad económica principal como el futuro estaban depositados en la agroindustria.

Como mencioné líneas arriba, el trabajo de Paz Soldán fue quizás el más influyente escrito sobre geografía peruana en el siglo XIX, tal cual acotan trabajos posteriores que lo usan como fuente bibliográfica principal inclusive hasta las primeras décadas del siglo XX. El *Texto de Geografía del Perú para Colegios* escrito por Ricardo Tizón y Bueno en 1904 se basó en la obra de Paz Soldán para diseñar un texto de educación escolar. Parte por decir a los jóvenes lectores

que la geografía es la ciencia más importante pues “os hará conocer qué cosa es el Perú” (Tizón y Bueno 5) y recoge ya sin ambigüedades la división que Paz Soldán estructuró para el territorio nacional: “División natural.— La naturaleza ha dividido el territorio del Perú en 3 zonas bien marcadas: costa, sierra y montaña.” (7). Asimismo: “En la costa predomina la raza blanca, existiendo también muchos chinos, muchos individuos de razas mezcladas y algunos negros. La montaña se encuentra muy poco habitada. Existen en ella escasas poblaciones, formadas por blancos é indígenas semi-civilizados. Y en los bosques hay tribus de salvajes” (11) Esta distribución racial se confirma al hablar de las lenguas: “El idioma nacional es el español. Entre los indígenas de la sierra se habla el quechua, idioma de los incas, y el aimará, éste último especialmente en el departamento de Puno” (41). Este sentido geográfico hegemónico se percibe también en otros textos escolares como la *Geografía del Perú para los Colegios de Segunda Enseñanza y Escuelas Especiales* de Carlos Wiese (1914) y el *Compendio de Geografía del Perú para la Instrucción Primaria* de Carlos Arévalo (1908), replicando ambos la distribución tripartita del país y la racial que ubica a los indígenas quechua- y aymara-hablantes en la sierra.

Tenemos entonces que para 1904 la distribución territorial-racial que Paz Soldán auspició ya se había convertido en sentido común geográfico⁶⁰. Dentro de esta lógica científica, era necesario conocer al territorio para conocer al país, entendiendo que el territorio corporeizaba a la nación. La geografía no consistía solamente en conocer al territorio nacional, sino en organizarlo,

⁶⁰ Como es de suponer, esta idea no había permanecido restringida al ámbito geográfico. Como he venido argumentando, fue consumida por diversos círculos inclusive con agendas políticas antagónicas. Recordemos el clamor de Manuel Gonzáles Prada en 1888 de que el Perú no lo conforman “...las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de 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. Trescientos años ha que el Indio rastrea en las capas inferiores de la civilización, siendo un híbrido con los vicios del bárbaro y sin las virtudes del europeo: enseñadle siquiera a leer y escribir, y veréis si en un cuarto de siglo se levanta o no a la dignidad de hombre.” (González Prada 239) Es quizás la combinación entre determinismo geográfico y cualidad moral que se aplica a los indios en este argumento, lo que ha hecho de esta frase de Gonzáles Prada citada hasta nuestros días.

en distribuir las cosas y las personas que forman el territorio según los fines del estado moderno. Este sentido común tendrá dos aplicaciones pragmáticas, la primera será el diseño de una narrativa para enseñar a mirar el mapa del Perú, y en segundo lugar el origen de la idea de la estática indígena en la sierra, donde dichos pueblos habían sido recludos.

Para entender el primer punto, vale la pena volver al texto de Paz Soldán para entender cuál es el origen del orden costa-sierra-selva surgido a mediados del siglo XIX. Lo llamo orden pues en adelante será el modelo oficial para pensar al mapa y al país mismo:

“Si el viajero, dejando la orilla del mar se dirige hacia la Cordillera, verá, á medida que el terreno va elevándose, desaparecer poco á poco las plantas de las regiones tropicales para ser reemplazadas por otras de las regiones templadas; (...) A [4,000 m] empieza una zona distinta de la costa por sus condiciones climatológicas, caracterizada por la aparición de fuertes lluvias en el mes de Octubre, época contraria al Invierno de la costa; de manera que, los habitantes de estos lugares, denominan á las estaciones con nombres contrarios de los que se dan en la costa, llamando Verano la estación seca pero mas fría. Esta región, que se podría llamar Sierra occidental, está comprendida entre 4,000 y 11,500 pies de altura sobre el nivel del mar (...) Mas lo que admirará el viajero que recorre esta región será la abundancia de plantas tuberosas, con que la naturaleza ha regalado á sus habitantes, proporcionándoles con sus tubérculos, un sano y abundante alimento.” (Paz Soldán 135-ss)

Continúa esta sección con la narración del viajero que sigue recorriendo el país transversalmente mientras asciende por los andes hasta llegar a los 14mil pies y luego desciende hacia la selva. Esta narración se complementa con una imagen que permite comprender el ‘ascenso’ del viajero de Paz Soldán (fig. 18). Esta lámina ofrece dos proyecciones de viajes hipotéticos desde el mar hasta la selva. El primer ‘viaje’ inicia a nivel del mar, recorre Trujillo, Cajamarca, Chachapoyas y termina en el río Huallaga, mientras la segunda inicia en Arica y termina en Cuzco. La diferencia de alturas entre el nivel del mar y la ‘sierra’ se nota mucho más abrupta en el recorrido hacia Cuzco, en tanto un probable viaje hacia Cajamarca habla de una progresión altitudinal menos radical. En el recorrido que va desde Tacna se puede comprender más

directamente la idea de una costa que ‘termina’ y una sierra que ‘empieza’ casi como estableciendo una barrera. Estas imágenes traducen visualmente la división tripartita de Paz Soldán, dándole una dimensión adicional de certeza científica⁶¹.

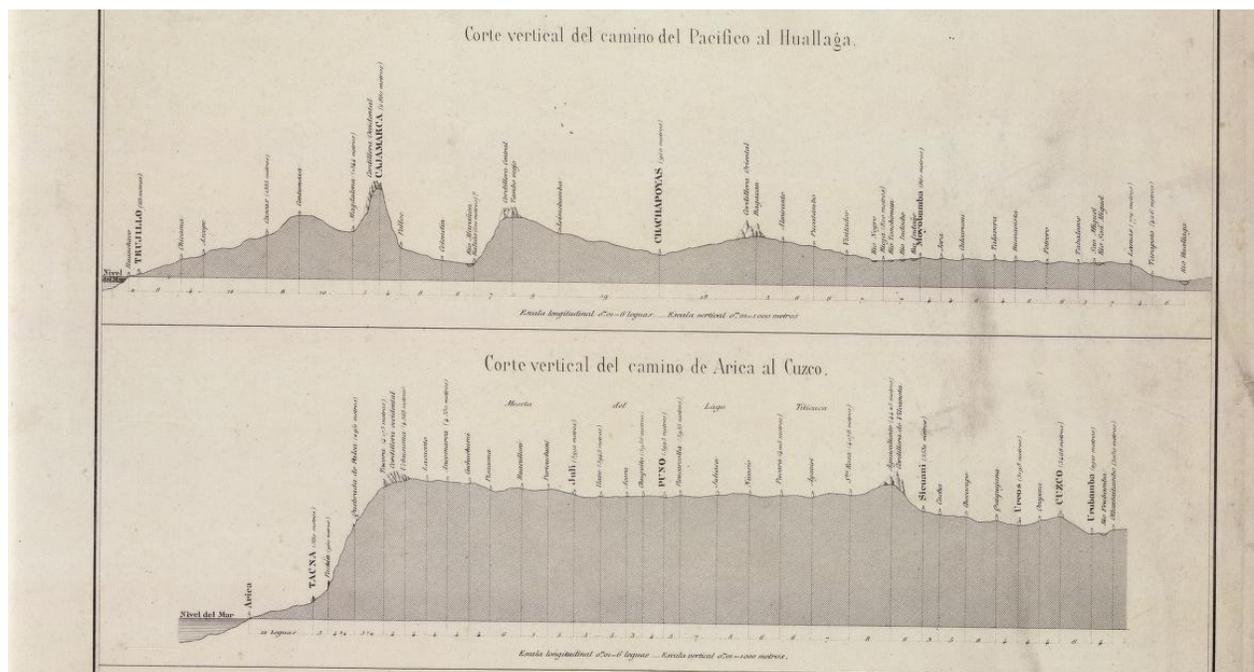


Imagen 18. Extracto de la Lámina LXIV de la *Geografía del Perú* de Paz Soldán

Recordemos que Benjamin Orlove explicó que durante la colonia, las representaciones del territorio se realizaron de modo diferente al que se hizo durante el siglo XIX, con vistas desde el océano o ubicando a las montañas diseminadas junto a las tierras bajas, al no existir la obsesión por la medición que se inaugura en el siglo XIX⁶². Habiendo cambiado la lógica de cómo se mapea

⁶¹ Una imagen similar se presenta en Wiese (24), aunque la transición altitudinal entre la costa y la sierra es menos perpendicular que como Paz Soldán la presenta.

⁶² Quisiera también proponer preguntas sobre el rol de las voces y conocimiento Indígenas en los tratados geográficos que Orlove cita, especialmente a partir del siglo XIX. En un momento de su artículo, el autor afirma que —a diferencia de la colonia— en el XIX ya no se hacían entrevistas a indígenas, que las poblaciones locales ya no eran consultadas, lo cual fue reemplazado por la medición cartesiana. Esto no es necesariamente exacto si leemos los diarios que diferentes científicos como Markham, Squier, o Riva Agüero publicaron tras sus viajes. Quizás una diferencia válida es el grado de autoridad que se dio a ese conocimiento procedente de la entrevista a indígenas. En todo caso, vale la pena recordar que el conocimiento geográfico no se produjo solamente en trabajos de geografía como los que cita

a la nación, rescato la narración de Paz Soldán y las imágenes que la acompañan en tanto establecen un orden para pensar al territorio nacional según alturas, y asocia el inicio de la narración con los 0 metros sobre el nivel del mar. La misma continúa hasta los 14mil pies, se detiene y el viajero desciende hacia la selva alta. Una explicación pragmática de este orden consistiría en el orden de cultivos útiles para la alimentación nacional: la nación empieza en la costa que produce arroz, algodón y azúcar masivamente, viene en segundo lugar la sierra con prospectos de minería solvente y con agricultura escasa, y termina con la selva llena de vegetación, aún una posibilidad poco útil industrialmente.

Pero la narración territorial de Paz Soldán propone además una forma de mirar un territorio que ya se había previamente racializado, de hacer legible al cuerpo físico de la nación, y consagra a las tres regiones en un orden mental: primero la costa, segunda la sierra, y al final la selva. Al establecer estos códigos geográfico y código racial se consagra una forma exclusiva de pensar el territorio nacional, y por lo tanto establece un punto de vista evolutivo sobre el desarrollo de cada región y el 'porvenir' del que Paz Soldán habla al inicio de su tratado geográfico.

Cuando sugiero que los mapas son narrativas espaciales de la nación, pienso también en cómo los geógrafos del cambio de siglo tuvieron que ajustar sus discursos y sus tratados a las cambiantes fronteras de la nación. Este punto toma importancia pues entre 1880 y 1930 el país tuvo alteraciones fronterizas significativas respecto a Bolivia, Chile, Brasil, y Colombia. Los trabajos de Tizón y Bueno, y de Wiesse vienen acompañados de imágenes que presentan mapas con fronteras definidas para la educación escolar, aunque paradójicamente estos mapas fuerzan a

Orlove, sino también en diarios de viajeros. La épica narrativa del viajero no tiene una correlación visual expresada en mapas pero sí produce un mapa mental en el lector que va construyendo sus propias geografías íntimas de lo nacional. Asimismo, no debemos simplemente asumir que a los sujetos indígenas no les importó o no tuvieron participación alguna en el diseño de geografías nacionales, sino que habrían producido conocimiento geográfico a través de otro tipo de textualidades, conocimiento que fue aplicado en los movimientos políticos que analizo más adelante.

sus autores a comentar que ciertas fronteras han cambiado o están disputa con otro país. La importancia de enfocarse en textos científico-escolares consiste en que permiten entender la tensión entre el proyecto pedagógico de difundir certezas y el proyecto científico de medir lo que aún no se conoce o lo que cambia. Asimismo, permite entender que aquello que se repite como verdad irrefutable en ambos discursos es lo que se ha convertido en sentido común, sobretodo si lo pensamos al analizar las geografías raciales de la nación durante el cambio de siglo. Estos discursos oficiales yuxtapusieron la enunciación de fronteras conocidas con la distribución del territorio en tres regiones ‘naturales’, como he venido explicando. A estas dos ideas –fronteras y territorio tripartito– debemos agregar aquello que llamo la estática indígena, compuesta de diversos vectores: espacial, temporal, emocional, y de aislamiento, como veremos en las siguientes páginas.

El trabajo de difusión que discute más directamente dicha estática es *Las Vías de Comunicación en el Perú*, escrito por Pedro Dávalos y Lissón en 1902. Este trabajo, pensado como una “propaganda a favor de las carreteras” inicia argumentando con las dos razones principales del retraso del país: “falta de paz y falta de caminos” (Dávalos y Lissón 7), por lo que intenta promover un sistema de transporte de autos administrado por el estado. Continuando con la tripartición nacional, Dávalos y Lissón afirma que si bien la costa tiene un sistema amplio de ferrocarriles, ellos son privados y su uso público es restringido y caro. Cuando pasa a la ‘sierra’ dice que “en cuestión de caminos, no se ha hecho nada”, por lo que concluye que

“Debido á la falta de caminos, la vida social y política de la nación está, poco más ó menos, como en tiempo de la colonia. Los pueblos se mantienen aislados unos de otros. El hombre, especialmente el indígena, no tiene facilidades para viajar, y nunca conoce el resto de la nación en que vive. Esto motiva un provincialismo muy rancio y un caciquismo insoportable.” (Dávalos y Lissón 11).

Las mismas ideas de poca infraestructura e incomunicación son iteradas de otras formas por Wiese en el texto escolar que ya hemos analizado:

“el Perú tiene muy pocas carreteras y caminos de herradura contruidos (...) en la sierra puede decirse sin exajeración, que las [carreteras] existentes se han formado con limitadísima o ninguna ayuda del hombre, reduciéndose su mayor número a sendas apenas traficables por caballerías” (182)(182).

Finalmente, Oscar Miró Quesada (1919) en su *Elementos de Geografía Científica del Perú* cita a Dávalos para argumentar sobre el estado de los caminos en el Perú, reproduciendo en un texto científico una afirmación que fue destinada a la gobernanza pública.

La división tripartita del país vino acompañada por una narrativa del progreso – protagonizada por el viajero masculino de Paz Soldán– que va en orden desde la costa hacia la selva, a la vez que ubica a los grupos indígenas en la sierra y a los ‘salvajes’ en la selva. Como representación visual, los mapas que Paz Soldán y otros autores insertan en sus textos enseñan a mirar al territorio contenido por unas fronteras definidas. La costa se imagina blanca, mestiza y con pequeña población afrodescendiente; la sierra es imaginada como india, en tanto ser indio es ser estático: triste, inerte, ocioso, alcohólico, anacrónico, no progresista; la selva es ‘virgen’ y habitada por salvajes. El orden de la geografía republicana se basa en una geografía racial donde los sujetos indígenas son estáticos en múltiples coordenadas: espacial, temporal, económica, espiritual. Espacialmente están en un territorio del que no quieren ni pueden salir –estática y ausencia de caminos. Dicho orden y dicha estática fueron aceptados y reproducidos por diversidad de grupos, desde indigenistas como Manuel Gonzales Prada y José Carlos Mariátegui, hispanistas como José de la Riva Agüero, y representantes oficiales del estado peruano.

Como mencioné líneas arribas, la construcción de la imagen sociológica del indio estático se apoyó en la idea previa del indio triste, apático, ocioso, idea que a su vez se ensambló basándose en sentidos históricos previos que habían leído la historia indígena como una solamente de

explotación histórica y de opresión irremediable⁶³. Veo a este conjunto de ideas como un sistema organizado de enunciados sobre lo material y lo físico que al anclarse en percepciones culturales o emocionales logran reafirmarse en el terreno material. De este modo se dio forma a lo que Raymond Williams (*El campo y la ciudad*) ha llamado estructuras de sentimiento, las que manifiestan la cultura de un periodo al actuar en las “partes más delicadas y menos tangibles de nuestra sociedad” (*La larga revolución* 57). Estas estructuras se componen de figuras semánticas, las cuales se manifiestan como índices de procesos formadores y formativos que son consustanciales al proceso social material. Williams, al analizar la literatura inglesa del siglo XIX, examina la aparición de dichas figuras semánticas y cómo éstas son organizadas para constituir un género literario o forma discursiva. Éstos últimos no corresponden, sin embargo, a un solo sistema ideológico o social, sino que mas bien acusan presiones y vectores de fuerza provenientes de las tensiones entre lo dominante, lo emergente y lo residual.

Para constituir la estética indígena en sentido común con anclaje material en la lectura económica del país, intelectuales como Paz Soldán o Riva Agüero acuden a formas morales y narrativas ya previamente adscritas al repertorio de ideas hegemónicas de la nación. En primer lugar, tenemos el estudio etnográfico de la música y danzas indias como atajo para disertar sobre la apatía e inercia india. En segundo lugar, la narración del viajero imaginado por Paz Soldán se apoya en una abundante literatura sobre viajeros y exploradores que durante el siglo XIX inundaba librerías y bibliotecas, donde quizás los casos más sobresalientes son los de Humboldt, Raimondi, y Markham. Es decir, la narrativa de exploración era un género narrativo que ya era legible y estaba

⁶³ Vale la pena recordar que en el himno nacional del Perú, compuesto en 1821, narra que estaba “largo tiempo el peruano oprimido” y “Condenado a una cruel servidumbre”, tras lo cual “¡Libertad! en sus costas se oyó” explicando cómo el imaginario criollo entendió geográficamente el proceso de independencia. La libertad fue clamada en la costa, tras lo cual recién se habría desplazado a las alturas andinas.

legitimado en la época, por lo que su uso por Paz Soldán no necesitaba justificarse, y permite al autor validar su narración y su consecuente forma de mirar el territorio nacional a partir de la división tripartita. Es así que la noción de estática indígena como proyecto racial de las élites criollas, resulta de un proceso de ensamblaje de figuras semánticas, géneros y formas narrativas que manifiestan la cultura racial de una época y a su vez manifiestan los códigos de legibilidad para mirar el territorio como organizando espacios y razas.

Es así que la estática indígena se convirtió en sentido común racial-geográfico de la nación criolla. A ello respondieron las políticas públicas para la industria, el progreso, y la infraestructura públicas, y las bases del gobierno del país, lo cual sirve para entender –por ejemplo– las múltiples leyes de conscripción vial⁶⁴ emitidas por el estado entre 1880 y 1930. Pero debemos considerar además que el diseño de estas estructuras de sentimiento respondió, como Williams explica, a la presión de fuerzas que se dirigían hacia una dirección opuesta. En el caso en que me enfoco, respondió a la presión de agencias políticas que hablaban de la movilidad y circulación territorial como parte intrínseca del ser indígena, a la vez que aplicaron dichos discursos. Los proyectos políticos indígenas explicaron lo contrario a una estática y por lo tanto amenazaron a las bases epistemológicas de la nación. De este choque surge la criminalización de la agencia política indígena.

Estática indígena y crimen: Los bandoleros son indios que se mueven

“Sobre la psicología del Indio” es el título de un ensayo escrito por Enrique López Albújar en 1926, y publicado por la revista *Amauta*. Este autor, literato y juez nacido en Lambayeque, vivía

⁶⁴ Leyes que forzaban a sujetos indígenas a trabajar sin retribución alguna para la construcción de caminos e infraestructura del país.

entonces en Huánuco después de haber transcurrido la mayor parte de su vida en Piura. El artículo describe en 70 puntos los caracteres más resaltantes que a juicio del autor describen la mentalidad de los indios, criterio que se basó principalmente en su experiencia como juez en Huánuco, donde destacan aquellos donde el autor manifiesta su incompreensión frente al silencio de los indios, a su apego a sus animales domésticos, o a sus relaciones familiares violentas. Este artículo contiene además algunos argumentos que veo como origen de los estereotipos que la pluma indigenista de López Albújar diseminó en trabajos científicos y de ficción, especialmente aquél relacionado a la relación del indio con su comunidad, entendida en su dimensión espacial y étnica. Estos argumentos pasan por la relación entre indigeneidad e identidad limitada o trunca:

“52- Es un gran amoroso de la tierra y un gran adorador del terruño. Es, pues, un patriota, aunque su patriotismo es de radio tan pequeño que no pasa del círculo de su comunidad o de su pueblo. Pero ensanchadle el círculo hasta el mar y el indio bajará hasta él a defender todo lo que hay dentro heroicamente.” (López Albújar, “Sobre La Psicología Del Indio” 2)

El artículo avizora una relación entre indio y tierra, quizás uno de los tópicos favoritos del movimiento intelectual andino: “67- El indio es una concreción andina. Adherido a su terruño es férreo y dinámico; tiene en alto grado la virtud de Anteo; lejos de él lo corroe el cáncer de la nostalgia.” (2)

El autor finaliza concretando dicha relación indio-tierra hasta reducirla a la comunidad, atajo discursivo donde la razón intelectual andina aterrizó al mismo tiempo el idealismo romántico, la denuncia de la explotación, y el territorio ‘natural’ de la indigeneidad. El indio era comunidad, y la comunidad era indigeneidad –aquí se vuelve efectiva la metáfora de Anteo, a quien la diosa Gea daba más fuerzas cada vez que éste tocaba la tierra. Tras esta asociación, Albújar entiende que la expulsión del indio de la comunidad es su muerte social y moral:

“65- La mayor afrenta para el indio es el *jitarishum*, la expulsión de la comunidad. El *jitarishum* lo segrega, lo borra del maranshay para apuntarlo luego en el índice de los réprobos.

66- El *jitarishum* significa para el indio no solo perpetuidad sino muerte civil y expropiación, es decir, su conversión en mostrenco, que es el mayor agravio que puede inferírsele.” (“Sobre La Psicología Del Indio” 2 cursivas originales)

López Albújar no insiste en abundar sobre la pertenencia esencial del indio a la comunidad, pues quizás entendió que éste era un argumento que no necesitaba mayor defensa, pues para 1926 ya abundaba en fuentes etnológicas y literarias. Le interesó mas bien explorar las consecuencias sociales de la expulsión de la comunidad, interés motivado por su trabajo como juez en Huánuco. El origen del crimen indígena para López Albújar radica en su expulsión de la comunidad, la cual se torna en territorio y lugar que nutre la moral, la biología y la cultura del indio. Después su artículo en *Amauta*, el autor analiza las consecuencias de este aislamiento en al menos dos textos posteriores, el cuento “Ushanan Jampi” que forma parte de *Cuentos Andinos* (1920) y el ensayo sociológico *Los Caballeros del Delito* (1936). En esta sección analizo dichos textos de López Albújar, y la novela *El Mundo es Ancho y Ajeno* (1941) del escritor Ciro Alegría para examinar como éstos trabajos diseñaron una asociación entre indio y comunidad, y vieron la ruptura de esta asociación como origen de la criminalidad racializada o bandolerismo. Explicaré que dichas discusiones están basadas en la asociación entre indigenidad, alturas andinas e inercia que he descrito en la sección anterior, asociación decimonónica que el indigenismo peruano consumió y reprodujo.

Para López Albújar, autor canónico del indigenismo andino y que yuxtapuso su labor de escritor a la de juez, el bandolerismo era consecuencia de la expulsión del indio de su comunidad. Al verse lejos de la fuente que lo nutre cultural y moralmente –según el imaginario indigenista– el indio no tendría tierra, oficio ni sociabilidad, lo que lo convirtió en un paria social, moral y económico, es decir, en un bandolero. De esta forma, la relación entre racialización y transgresión de fronteras se demuestra en los casos que Albújar exhibe especialmente en *Los*

Caballeros del Delito. Este libro tiene dos partes, en la primera el autor habla de las condiciones económico-sociales del bandidaje en cinco regiones: Tacna, Moquegua, Huánuco, Lambayeque y Piura. En la segunda parte se presentan historias cortas de criminales que el autor conoce a través de diversas fuentes judiciales y etnográficas. La utilidad de esta distribución consiste en que el autor nos presenta una descripción de regiones a las que la geografía había ubicado en la costa y en la sierra, lo cual permite entender su asociación entre raza, geografía y crimen.

El libro inicia con la sección sobre Tacna, una región que el autor ubica en la costa pero con conexiones a la sierra, “el bandolerismo no existe (...) [el] robo está circunscrito al abigeato, especialmente a la sustracción de llamas y alpacas, sin consecuencias homicidas (...) no obstante la condición del delincuente, por lo general, indio, analfabeto y semicivilizado” (*Los Caballeros del delito* 39). Esta afirmación replica la lógica que mira a esta ciudad costeña –fronteriza con Chile– como espacio que anula el bandolerismo, el cual sólo sucede en zonas de altura donde el nombre ‘abigeo’ parece más propicio⁶⁵.

Una situación similar sucede en Lambayeque y la sección costeña de Piura. En esta región poblada por ciudades en desarrollo –Chiclayo es descrita como “pulpo feroz, insaciable, que no tolera competencia” (111)–, de haciendas capitalistas –donde “de tarde en tarde [se elaboran] candidaturas presidenciales y un poco de los destinos del país” (110), y de caminos, ferrocarriles y autos, el bandolerismo parece no tener espacio de reproducción.

“Y no sólo ha disminuido en intensidad el bandolerismo sino también en radio de acción. Ya éste no se extiende, como antes, hasta la frontera ecuatoriana, bajo la dirección de un jefe (...) El bandolerismo se ha hecho eminentemente provinciano, por necesidad (...) El bandolerismo de los antiguos tiempos, ese de la banda aguerrida y audaz, fomentada por esas especies de behetrías de negros y zambos de Sipán, Saltur y Cayaltí, (...) ha desaparecido totalmente (...) por efecto

⁶⁵ A través del libro López Albújar hará claras diferencias entre abigeato, bandolerismo, y montoneras. Si bien éstos términos son analizados como similares por Dabove (2007), vale la pena recuperar las diferencias establecidas por Albújar en tanto cada término corresponde a contextos económicos y políticos radicalmente diferentes, como la cita ya vista sugiere.

(...) del régimen administrativo y agrario de los fundos azucareros de esta provincia. Ha bastado esta especie de saneamiento capitalista para que la plaga del bandolerismo endémico desaparezca” (*Los Caballeros del delito* 121–122)

El ‘saneamiento capitalista’ de la cita se refiere a la acumulación de tierras por empresas con inversión foránea que venía sucediendo en la costa norte desde el final de la Guerra del Pacífico. Estas empresas habían adquirido un poder político y de represión frente al cual los bandoleros quedaban anulados. Es necesario prestar atención a la categoría bandolero, pues esta permanece en el texto citado como una presencia latente durante fines del siglo 19 así como peligro en declive en la década de 1930. En tanto la comunidad indígena de la ‘costa’ *ya no* existe ni tiene un territorio, el bandolero indígena está en extinción porque ya no tiene una comunidad cuyos límites transgredir. Y el bandolero mestizo tampoco puede transgredir la frontera nacional –por la vigilancia policial ahora presente–.

Es decir, para López Albújar el espacio natural del indio es su comunidad, y al ya no existir comunidad en la costa, tampoco existe indio. Al no existir un espacio natural de la indigeneidad ni fronteras de este espacio que transgredir, la indigeneidad como condición ya no es posible en la costa y la criminalidad indígena tampoco puede existir. Por otro lado, el espacio natural del mestizo es la nación delimitada por guerras y por la ciencia geográfica, y al no poder transgredir las fronteras nacionales –por la creciente presencia de fuerzas del orden– también se agotan las posibilidades del bandolerismo. Es decir, la criminalidad mestiza tampoco es posible en tanto su espacio natural –la nación– tampoco puede ser transgredido debido al monopolio de violencia legítima que el estado moderno consolidó con ayuda del capitalismo agroexportador.

Para López Albújar, la única identidad subalterna posible en la costa es aquella del proletario dominado por el agresivo capitalismo agroindustrial. Y dentro de esta lógica, la criminalidad del proletario lo convierte en un criminal o forajido, un sin-ley: “Este [bandolero] de

hoy es un analfabeto, de camisa raída, poncho remendado (en vez del clásico de vicuña), y sombrero de junco alicaído” (125). El bandolero en extinción hace que el autor se preocupe por el “niño campesino” a quien llama “de una vez proletario” siempre en riesgo de convertirse en criminal debido al nivel de desigualdad entre las clases de la región, por lo que el bandolerismo dejaba de ser un problema de criminalidad racializada y se vuelve de clase. La solución definitiva al bandolerismo también pasaría por una solidaridad de clase en alianza con el estado: “Es obra de todos y de cada uno: del capitalista, del hacendado, del campesino, de la autoridad judicial y de la política, del maestro y del hogar. Y especialmente de los caminos.” (178) Tras lo cual el libro emite una defensa de la construcción de caminos semejante a los argumentos de Dávalos y Lisson.

La transición de un régimen de discriminación racial hacia uno de clase que López Albújar sustenta para la costa se sella con la descripción que hace de un sujeto ‘típico’ de Ayabaca:

“Es un hombre que mira siempre de frente y obra en todos sus actos con resolución. Étnicamente difiere en forma absoluta del serrano de las demás regiones del Perú, al menos que yo sepa. Tiene muy poco del indio, al cual lo ha dejado cuatro o cinco generaciones atrás. Todo en él es casi blanco: su color, su tipo, su religiosidad, su temperamento de luchador, sus usos y costumbres, su indumentaria.” (*Los Caballeros del delito* 198).

Esta descripción puede leerse como hecha con el mismo molde que el artículo sobre la psicología del indio citado al inicio de esta sección, pero un molde invertido, coincidencia que no leo como casual sino que corresponde a las nociones de geografía racial de López Albújar. La discusión sobre el bandolerismo costeño es importante pues le permite graficar el primer extremo de esta geografía racial de la nación: la costa y su transición de una organización racial a una de clase. Esta costa mestiza sí está integrada a la nación contenida por fronteras y administrada por una élite agrícola, idea cuya construcción requería la disolución de la idea de indigeneidad costeña a través de la desintegración de la idea de comunidad indígena costeña. Inclusive se podría pensar

que el autor brinda una fecha de nacimiento a aquella costa mestiza, puesto que hace “cuatro o cinco generaciones” la costa era aún india, condición que ya se dejó “atrás”.

Cada una de las categorías de criminalidad que López Albújar discute –abigeo, bandolero, montonero– es administrada cuidadosamente, y son categorías que surgen racializadas: el abigeo es el indio sin ley ni comunidad, el bandolero es el indio que a finales del siglo XIX fue expulsado de su comunidad para robar, y el montonero es el mestizo que atraviesa fronteras nacionales y tiene agencia política. Esta racialización se ancla en una distribución geográfica del territorio nacional, para lo cual el vector de clase juega un rol central. Después de definir las categorías de criminalidad, se explica cómo el nuevo régimen de clase las altera, por lo que se entiende que tanto el bandolero como el montonero están en extinción dentro de *Los Caballeros del Delito*. Así llegamos a la idea concluyente de López Albújar acerca de que no es que en la costa el bandolerismo esté desapareciendo, sino más bien es la indigeneidad la que viene desapareciendo desde hace cinco generaciones –¿con la independencia de España?– hasta la actual proletarización de los subalternos.

La división entre costa y sierra que durante el siglo XIX se constituyó a partir de divisiones simbólicas, geográficas y territoriales dentro del espacio de la nación, adquiere ahora las dimensiones adicionales de raza y clase que el capitalismo agrario requería, en tanto por un lado se entiende que la costa se ha desindigeneizado y ahora se clasifica sólo en términos de clase –con el aparente presupuesto de que raza y clase serían irreconciliables. Por otro lado, la discusión de López Albújar sobre Huánuco nos permite entender que la sierra era vista como la inversión lógica de la concepción costeña previa. Aquí, y en radical contraste a lo dicho sobre Piura y Lambayeque, el bandolerismo abunda: “En Huánuco la mayoría de los hechos delictuosos proviene del bandolerismo, de un bandolerismo organizado, aguerrido, devastador, que no se limita al salteo,

sino que se introduce hasta en los lugares habitados, como pueblos, aldeas y estancias” (*Los Caballeros del delito* 94).

El bandolerismo es el mayor tormento de la región y acosa a todo tipo de poblaciones externas a la ciudad. El protagonista de estos ataques es un sujeto que destaca por su irracionalidad: “Incendia, viola, mata, saquea y destruye fríamente, con la impasibilidad del profesional avezado” (94). Este sujeto tiene nervios que se electrifican y se estimulan con el olor de la sangre y de la pólvora: “El olfato, principalmente, adquiere en este criminal andino una excitabilidad extraña” (94). Este criminal no tiene un lugar comunitario, pues siempre asalta en la mitad de los caminos o ataca por sorpresa alguna población⁶⁶. Al buscar un motivo de esta desmedida violencia, para López Albújar el bandido no roba por necesidad ni es motivado por la mejora económica. Más aún, el sujeto bandolero no se impulsaría por una agenda social o política de cuestionamiento del sistema hegemónico, pues hasta el motivo original parece ser irracional:

“Lo peor es que este bandido no roba, en la mayoría de los casos, por necesidades imperiosas de la vida, por obra de un sentimiento anárquico o de protesta antisocial, sino por una suerte de diletantismo de la violencia (...) En el fondo, un desquite contra la rapacidad insaciable de todos los hombres extraños a su raza y a los cuales, con el vocablo de misti –despectivo denominador común, sacado de su lengua– nos comprende y define” (*Los Caballeros del delito* 94–95).

Aquí, el tópico de la venganza racial aparece de nuevo en la discusión –recordemos que es una de las explicaciones dadas al movimiento de Atusparia citado al inicio del capítulo. El indio de López Albújar es uno que no tiene racionalidad social ni económica en su actuar, mentalidad

⁶⁶ Si bien queda fuera de los límites de este trabajo, se hace necesaria una reflexión sobre los caminos como no-lugares de la nación. En todas las narrativas intelectuales de esta época y las anteriores, el camino es siempre un espacio liminal que se recorre para transitar los puntos de la constelación letrada, y no es nunca un espacio en el cual permanecer. Es así que el bandolero, al habitar el camino, cuestiona el diseño intelectual de una constelación letrada vista como una topografía donde la nación existe sólo en sus puntos –ver p. ej. la novela *Hombres de Caminos* de Miguel Gutiérrez (1988). La indigeneidad política desvela la falacia de esta construcción y demuestra sus territorialidades como basadas en el habitar de los puntos, como de los caminos, áreas, así como en la disolución de las fronteras espaciales de la modernidad.

promovida por su no pertenencia a una comunidad o ayllu que lo alimente espiritual ni biológicamente. El indio sin comunidad se aliena, y su violencia no es anárquica ni busca una distribución equitativa del capital. Es una violencia diletante, superficial y al mismo tiempo intensa. El bandolero indígena ataca a mitad de los caminos porque no tiene un lugar, lo cual se convierte en un doble argumento consecuente: a favor de la modernización de los caminos, y de las visiones colonial-exotizantes de la comunidad indígena que tanto el hispanismo como el indigenismo difundían en esa época.

El indio criminal es el indio que se sale de *su lugar*. ¿Y cuál es este lugar? López Albújar, dentro de su óptica judicial, lo narra a través de su inversión, es decir a través de las consecuencias que en el indio causa la expulsión de su comunidad:

“Hay también en este bandolero huanuqueño un sentimiento de respetabilidad a los fueros del ayllu propio, dentro de lo cual todo lo que sea un atentado a la propiedad cae bajo la sanción inexorable del ushanan-jampi. Dentro de los límites de la comunidad (...) el indio guarda religiosamente los principios de su ética primitiva” (*Los Caballeros del delito* 95)

Por un lado, la comunidad es el lugar donde hasta el indio irracional guarda el respeto debido, el lugar de la convivencia originaria armoniosa entre trabajo y normas que la novela indigenista narra –como ha explicado Cornejo Polar (1989). Y la transgresión de estas normas provoca en el indio-de-la-comunidad un temor comparable al que se tiene a la muerte: “El jitarishum es, aun para el indio bandolero, un poder más imponente y aterrador que el huayco en una noche tempestuosa (...) Ni al mismo ushanan-jampi le teme el indio tanto como al jitarishum” (95).

Sabemos por descripciones dadas en *Cuentos Andinos*, que según López Albújar el ushanan jampi es la muerte por linchamiento que las autoridades de una comunidad decretan sobre aquél que rompe la armonía de la comunidad, mientras que el jitarishum es la expulsión de dicha

comunidad⁶⁷. Esta última medida se entiende como más severa, pues la expulsión de la comunidad es peor que la muerte, es “la conversión del proscrito en un excomulgado civil, en un desaforado del ayllu, en un ‘mostrenco’, que es el calificativo más hiriente y despreciable que puede dársele a un indio” (95). El indio expulsado de su sociabilidad, a quien se le decreta el jitarishum, se encuentra perdido y puede caer en el crimen, pues deja de pertenecer a su comunidad, deja de ser un problema para ésta, y se convierte en problema para la nación. Para López Albújar la comunidad indígena no constituye solamente una entidad legal. El ayllu es además una entidad social y vital que regula la sociedad nacional. El ayllu debe existir y reproducirse en la sierra para que la nación liberal sobreviva, pues contiene al indio en el doble sentido del verbo contener: lo lleva dentro de sí, y lo disciplina:

“El ayllu, más que un conjunto de personas, es un estado de cosas, un cuerpo material, del que la tierra es el alma mater, y todo lo que produce, una condición de su existencia. La vida misma no tiene tanta importancia para el ayllu como el hecho de la intangibilidad de las cosas y la soberanía de la tierra. Pueden sobrevenir la sequía, el hambre, la peste y llevarse a todos los habitantes del ayllu, pero la tierra quedará y otros vendrán a poblarla y a restablecer y a conservar los preceptos seculares e inmutables de la comunidad” (*Los Caballeros del delito* 95)

La comunidad de López Albújar anula la subjetividad de sus miembros, los cuales caen en el anonimato al punto de adquirir una importancia relativa a nivel corporal o intelectual. Frente a esta anonimidad, la tierra se yergue y cobra una vigencia suma. Los individuos de la comunidad existen en tanto establecen una relación subalterna con la ‘tierra’, relación en la que la subjetividad es reemplazable. Este tópico cobra vigencia durante todo el texto, pues permite a López Albújar debatir con otras teorías criminológicas, las cuales va invalidando por turnos. Otros textos contemporáneos a *Los Caballeros del Delito*, como *Bandoleros en el Perú* (1937) del abogado limeño José Varallanos hicieron énfasis en una teoría del crimen que explicaba que éste se producía

⁶⁷ Ver especialmente el cuento titulado “Ushanan Jampi” dentro de esta colección de cuentos.

como consecuencia de la mezcla de razas. Esta conclusión partía de la idea difundida en aquella época de que en el imperio incaico no existió el bandolerismo, idea surgida de una lectura de los trabajos de William Prescott y de Jacob von Tschudi sobre un estado absoluto y una economía agrícola que satisfacía todas las necesidades de la población. Visto este entendimiento del pasado precolombino, el ‘gen criminal’ no estaría latente en la raza india sino que habría surgido tras la mezcla racial con los españoles y acentuado con la raza negra, pensada como más propensa al crimen.

Otra tendencia en teorías criminológicas, que adaptó el positivismo de Cesare Lombroso y una versión amoldada del darwinismo social, consistía en la búsqueda antropométrica y conductual del ‘gen criminal’ después de la generalización de múltiples personalidades criminales. Al haberse enfocado en sujetos indígenas para pensar la personalidad criminal⁶⁸, estos trabajos asociaron a la raza india con dicho gen criminal, el cual se influenciaría también por condiciones ambientales o de ubicación con respecto a los cero metros sobre el nivel del mar o con respecto a la línea ecuatorial. Como es de suponer, para estos trabajos la criminalidad se acentuaría conforme a la altura sobre el nivel del mar, y en algunos casos con las altas temperaturas de un lugar.

López Albújar se distancia de estas hipótesis, pues no ve en el determinismo geográfico o el biológico una respuesta a las causas de la criminalidad del bandolero. Para él, dos son los motivos principales para el bandidaje en Huánuco –y en toda la ‘sierra’ peruana. En primer lugar, éste no es un problema geográfico sino de ‘lugar’ del indio, de orden locacional de sujetos y grupos, un orden que radica en el siguiente esquema: indio en la comunidad comunicada por caminos con la ciudad mestiza que a su vez es la nación: “La criminalidad de un lugar está en

⁶⁸ Ver por ejemplo la explicación de Gabriela Zamorano (2011) sobre cómo se realizó este proyecto en Bolivia después de la Guerra civil del cambio de siglo.

relación directa con la distancia que lo separa de su sede provincial o capitalina” (99). Y en segundo lugar, el bandolero es un problema que la nación debe solucionar no con mejoras económicas sino con conocimiento etnológico:

“Son, pues, causas que podemos llamar predisponentes, vocacionales, mejor dicho, etnológicas, las que mantienen en actividad constante el bandolerismo de esta porción del territorio nacional (...) pero en este bandolerismo huanuqueño la causa económica es la que menos fuerza tiene (...) A este indio le tiene sin mayor cuidado el latifundismo; casi no se percata de él. Y es que al nacer no nace mostrenco: es por accesión, un miembro de su comunidad” (*Los Caballeros del delito* 97).

Para López Albújar, las causas del bandolerismo son principalmente psicológicas –de aquí su excursión originaria en el artículo en *Amauta* citado arriba–, y ancladas en una distribución georacial de la nación. La comunidad es un ente social que contiene y vitaliza al indio, y al mismo tiempo lo subsume en una relación subalterna frente a la tierra, principal ente de la comunidad. El indio que altera su psicología por cualquier motivo, se rebela ante la anulación de su subjetividad y la reclama, lo cual interrumpe la armonía de la comunidad. Ésta castigará dicha subjetivación con la expulsión de aquél indio de la comunidad en el ‘peor’ de los casos, y con su muerte en el ‘mejor’. El indio expulsado es en consecuencia un problema para la comunidad, para los caminos, y para la nación mestiza, pues éste será un indio bandolero.

López Albújar conecta de esta forma al bandolero como intrínsecamente indígena, reduce su subjetividad ‘natural’ al punto de lo nulo, reduce su agencia política y lo convierte en un problema judicial o policial para la nación mestiza. Dentro de las consecuencias de esta visión del indio bandolero, y como Juan Pablo Dabove ha explicado, el texto de López Albújar ensambla una configuración política que convierte al bandolero en una suerte de “excessive third” (*Bandit Narratives in Latin America* 121) en las relaciones y disputas entre comunidad indígena y gamonal, o como vengo argumentando, en tercero excedente en la relación entre comunidad y estado. Es un

tercer elemento que interviene pero no forma parte exclusiva de algún bando, puesto que ya no pertenece a la comunidad y no podrá ser parte del bando gamonal-estado. Esta perspectiva me ayuda a hacer una lectura de algunos trabajos de ficción del indigenismo andino, para apreciar que la relación entre orden político y validación cultural estaba en el centro de esta mirada reducida de la indigeneidad política. Examinaré específicamente los textos ficcionales que destacan el rol del bandolero en su estructura narrativa, específicamente *El Mundo es Ancho y Ajeno* (1941) de Ciro Alegría y los *Cuentos Andinos* y *Nuevos Cuentos Andinos* ya anunciados de López Albújar.

La novela de Alegría narra la vida de la comunidad de Rumi, la apropiación de tierras que Álvaro Amenábar y Roldán, hacendado de Umay, consigue ayudado por sus influencias políticas y legales, y la final destrucción de la mencionada comunidad. Dentro de estas disputas, el personaje central es Rosendo Maqui, alcalde de Rumi, quien es apresado y finalmente muere en prisión, tras lo cual su hijo –un indio educado en la costa– toma las riendas de la comunidad y lucha contra el poder del gamonal, fracaso que finalmente arrasará con la comunidad. Dentro de las luchas iniciales de Rumi contra el poder de Amenábar destaca también el Fiero Vásquez, quien puede ser entendido generalmente como bandolero pero cuya autopercepción moral se va alterando durante la novela.

Si bien al inicio el Fiero Vásquez es un bandido, más tarde despierta una suerte de conciencia de clase. Al transcurrir los meses y al forjarse una amistad entre Vásquez y Maqui, éste se alía con la comunidad de Rumi en su batalla legal y territorial contra el gamonal Amenábar, alianza que culmina con el final del movimiento y de la vida de Vásquez. Considerando este desenlace de Vásquez, me enfocaré en su descripción en tanto bandido durante los primeros capítulos de la novela.

Al inicio el narrador nos dice que “el Fiero Vásquez era un bandido” (“El mundo es ancho y ajeno” 450) para despejar dudas sobre una categoría legal, descripción que acumula diversos detalles:

“Como una sombra pasaba a lo largo de los caminos (...) Su cara morena –boca grande, nariz roma, quijadas fuertes– había sido una corriente de mestizo (...) una inmensa sonrisa, que se abría mostrando bellos dientes niveos, atenuaba la fealdad, y el continente enérgico imponía respeto (...) la leyenda y una hermosa voz hacían lo demás, y el bandido despertaba la simpatía, cuando no el temor, de los hombres, y el interés y el amor de la mujeres. Muchas cholitas de los arrabales de los pueblos o de las casas perdidas entre las cresterías de la puna, suspiraban por él” (“El mundo es ancho y ajeno” 451).

En este párrafo se exhiben dos características principales que la novela resalta para hacer una descripción del bandido: su amestizamiento y su hipermasculinización. Volveré más adelante a discutir las consecuencias del uso de estas características, pero vale la pena enfatizar ahora que en esta descripción, en el mestizaje de Vásquez priman caracteres negros e indígenas, combinación que se asocia con lo feo, como características que se arrastran. Asimismo, la sexualización del carácter de Vásquez crea una comunidad racializada de indias con sexualidad descontrolada, lo que permite entender al personaje y por extensión a la comunidad de la que el bandido es parte. El carácter moral de Vásquez se define dentro de la novela y se extiende a una comunidad racial y sexualizada, lo que tiene consecuencias en la visión de su agenda política.

El Fiero está ligado a una profesión también vista como en extinción debido al incremento de caminos y de milicias estatales, y emparentada a un personaje histórico: “[El Fiero Vásquez] pertenecía a esa estirpe de bandoleros románticos que tenían en Luis Pardo su paradigma y en la actualidad van desapareciendo con el incremento de las carreteras y las batidas de la Guerra Civil” (451). La novela, que ubica sus hechos entre 1912 y 1919, explica luego que muchas de las canciones dedicadas a Luis Pardo habían circulado en costa, sierra y selva, lo cual alimentó su influencia en los Andes norperuanos. Si bien *El mundo...* relaciona a Vásquez con Pardo con una

estirpe de bandoleros románticos, deja en claro que el Fiero era más bien un bandido, pues si bien robaba mayoritariamente “a los ricos” también podía asaltar a campesinos cuando sentía necesidad. De igual forma, el tópico de los caminos reaparece como un motivo para la desaparición del bandidaje, tal cual argumentó López Albújar. Y la mención de la Guerra Civil peruana entre 1894 y 1895 tampoco es casual, pues como se ha explicado (Manrique; Jacobsen and Diez Hurtado) ésta fue una pedagogía política para comunidades indígenas peruanas, las cuales fortalecieron su capacidad de actuar política y militarmente dentro un contexto nacional. Estas nuevas capacidades tuvieron consecuencias en la agencia comunitaria e individual indígena, y en la aparición de movimientos que fueron luego minimizados al nivel de bandoleros.

La descripción inicial enfatiza que Vásquez era un bandido y distingue entre bandido y bandolero –lo que lo diferencia de la definición de López Albújar. El primero puede a veces robar a campesinos, y el bandolero sólo ataca a los ricos o al estado, definición que da énfasis a su condición de mestizo ‘feo’, y al camino como su espacio natural. En toda la novela, Vásquez siempre está llegando desde el camino, pues no se tiene claro desde dónde viene y sí se sabe que su permanencia será temporal: “Como una sombra pasaba a lo largo de los caminos o entre los amarillos pajonales de la meseta andina” (“El mundo es ancho y ajeno” 451). Metáfora que se repite al describir el primer encuentro con Doroteo Quispe, uno de los miembros de su grupo: “Doroteo iba preocupado de cumplir bien la comisión y contento por la oportunidad de servir a San Isidro. Estando en plena jalca, entre pajonales y soledosos cerros, vio surgir a lo lejos. una siniestra sombra negra. ¡El Fiero Vásquez!” (452). Como sombra negra que irrumpe desde el camino, Vásquez no pertenece a comunidad alguna, símil que enfatiza además su identidad mestiza afro-indígena. Condición última a la cual se agrega una fealdad que parece implicar su alienación de la comunidad nacional.

La descripción de *El Mundo es...* es compatible con la de López Albújar en tanto el criminal se destaca por su no-pertenencia. Elijo decir no-pertenencia y evito decir ‘soledad’ –como es normalmente descrito en la retórica romántica– pues el primer término permite a Alegría y a Albújar destacar aquella comunidad a la que no se pertenece y menos al individuo mismo. El individuo es cognoscible pues su descripción explica que no pertenece a comunidades descritas previamente como signos familiares por la intelectualidad andina. La lectoría peruana conoce el significado de ‘comunidad indígena’ pues la literatura y la antropología se habían encargado de diseñar esta noción; se conoce el significado de ‘sierra’ pues la geografía la había diseñado; y así con las nociones de indigeneidad y nación. El bandido –como lo describe López Albújar– es la negación de todas las comunidades que conforman el imaginario nacional, motivo por el cual juega un rol central en las narrativas nacionales. Así como la bruja fue el signo absoluto de proscripción de la comunidad nacional patriarcal en mi segundo capítulo, el bandido de la literatura peruana en el signo absoluto de proscripción de la comunidad nacional moderna.

El bandido como personaje sin ley ni comunidad se replica en los cuentos de Enrique López Albújar. En “El campeón de la muerte”, Liberato Tucto busca vengarse de Hilario Crispín quien había secuestrado, asesinado y descuartizado a su hija Faustina, para al final desperdigar los restos de ésta frente a la casa de Tucto. Éste busca entonces a Juan Jorge, famoso por su fama de tirador y de justiciero a sueldo, un illapaco. En este contexto donde todos los personajes son descritos como indios, Juan Jorge destaca por su mestizaje:

“Juan Jorge, flor y nata de *illapacos*, habiendo llegado a los treinta años con una celebridad que pone los pelos de punta cuando se relatan sus hazañas y hace desfallecer de entusiasmo a las doncellas indias de diez leguas a la redonda. Y viene a aumentar esta celebridad, si cabe, la fama de ser, además, el mozo un eximio guitarrista y un cantor de yaravíes capaz de doblar el corazón femenino más rebelde. Y también porque no es un *shucuy*, ni un cicatero en cuanto a vestir y calzar, calza y viste como los *mistis*, y luce cadena y reloj cuando baja a los *pueblos grandes* a

rematar su *negocio* —como dice él mismo—, que consiste en eliminar de este mezquino mundo a algún predestinado al honor de recibir entre los dos ojos una bala suya.

Y no vaya a creerse tampoco que Juan Jorge es un analfabeto, ni un vago, ni un desheredado de la fortuna, ni un torpe a la hora de tratar con las gentes o con las mozas de trapío. Nada de esto; Juan Jorge lee y escribe correctamente” (López Albújar, *Cuentos andinos* 35–36 cursivas originales)

Los signos del mestizaje de Juan Jorge se expresan como adicionados al cuerpo del sujeto: capacidad de leer y escribir, vestirse como los mistis, poder bajar a la ciudad y negociar con otros mestizos, toca guitarra y canta no en el tenor lastimero de los indios sino para enamorar mujeres, lo cual asimismo le da la capacidad de conquistar a más de una. Es decir, escritura, vestido e hipermasculinidad se repiten en signos que amestizan al bandolero dentro de una historia de indios. En lo que concierne a espacios, Juan Jorge tampoco pertenece a comunidad alguna sino que vive solo en su casa junto a sus terrenos, lo cual inserta un cuarto aspecto al mestizaje de Juan Jorge, la propiedad de tierras: “La fortuna de Jorge consistía en varios terrenos, en cada uno de los cuales tenía colonos, ganado, sembríos y mujer para que le cuidara la casa y le tuviera lista el agua caliente o el *chupe* cuando iba a recoger la cosecha.” (36)

Como se puede ver, según las categorías de la narrativa cuentística de López Albújar, Juan Jorge era un illapaco y no precisamente un bandido o un bandolero, diferencia que se acentúa en el cuento “De cómo se hizo pishtaco Calixto” incluido en los *Nuevos Cuentos Andinos* publicado originalmente en 1937. Aquí Calixto pertenece a una comunidad atacada por el bandido Puma Jauni, el cual fue expulsado a través del jitarishum pero a quien no se puede aplicar el ushanam jampi pues es imposible de atacar:

“Todos, los *yayas* principalmente, estamos deshonrados con sus rapacidades. Ya nadie quiere ir a Pillco-Rondos de miedo a ser desnudado y retaceado en el camino. Las panochas se han quedado sin desgranar porque no se pudo sacar el maíz a venderlo afuera. La lana se ha quedado. Los tinajones no caben ya de trigo. Los quesos acabarán por ranciarse todos. ¿Qué vamos a hacer, pues, con todo esto que se está quedando? ¡Todo por ese perro maldito!

—(...) ¿Por qué no le ha puesto precio a su cabeza? ¿Por qué no le han aplicado *ushanan-jampi*?

—*Ushanan-jampi* no se aplica desde el primer momento.

—Entonces *jitarishum*...

—Tampoco. *Jitarishum* es para los que viven en nuestra comunidad y son de la comunidad. ¿Qué le importa al que no es que lo boten? El que no tiene casa ¿qué le importa la casa?

—Dices bien, *taita*. Entonces han debido contratar un *illapaco* pampamarquino, que éstos tiran bien.

—No han querido. Tiene miedo meterse con Puma Jauni.” (*Nuevos cuentos andinos* 40)

Las acciones de Puma Jauni afectan la economía y el balance social de la comunidad indígena. Las leyes de expulsión y subsecuente asesinato del bandido no funcionan pues éste no puede ser capturado. Ante esta situación, Calixto decide seguir los pasos de su padre y convertirse en pishtaco, una suerte de tirador y justiciero indio: “Bueno. Veo que serás un *pishtaco* de provecho, como tu padre. La primera condición para ser *pishtaco* es cumplir lo que se promete. La ligereza de la boca se paga. Todo hay que medirlo cuando se habla delante de las mujeres y los niños”(*Nuevos cuentos andinos* 38). El carácter de Calixto tiene la influencia de la profesión de su difunto padre así como de sus genes: “Tenía un cuarto de *misti*, que arrancaba de varias generaciones atrás, de la línea paterna, en la cual persistía un residuo que hacía estallar de tarde en tarde el corazón en llamaradas de altivez y protesta.” (*Nuevos cuentos andinos* 42). El pishtaco de la comunidad indígena se torna en la narrativa de López Albújar en el justiciero de ésta, en la expresión de la violencia política que la comunidad administra en contraste con la violencia descontrolada del indio bandido y del *illapaco* –tirador a sueldo. Este pishtaco se beneficia de sus antepasado mestizos, lo cual lo diferencia del resto de la comunidad india.

Los trabajos literarios y sociológicos de López Albújar y de Alegría abordan la indigeneidad política desde diferentes perspectivas y según sus propias agendas narrativas. Sin embargo, comparten tópicos comunes al intersectar esta indigeneidad política con otras categorías

sociales de la modernidad andina como el bandolerismo o el bandidaje. La necesidad de reconciliar dichas categorías de la modernidad con las estrategias políticas de las comunidades indígenas en el Perú llevaron a estos autores a forzar a dichos agentes como a sus agendas dentro de moldes geográficos, culturales y raciales producidos desde el siglo XIX. Las asociaciones entre comunidad indígena y la sierra, entre mestizaje y nación, entre bandolerismo e hipermasculinidad son algunos de los tópicos que he explorado en esta sección. Analizaré ahora otras posibilidades de leer la territorialidad de la indigeneidad política de inicios del siglo XX a partir de fuentes extra-literarias, a fin de repensar las comunidades imaginarias que la modernidad andina inventó.

Política indígena: sujeto y comunidad

Todos los bandoleros son hombres. Para demostrarlo, tenemos el abundante archivo literario e histórico latinoamericano sobre bandolerismo producido desde mediados del siglo XIX hasta la década de 1950. Más que hombres, todos los bandoleros son ‘machos’, masculinidad chauvinista que los personajes poseen y deben demostrar a cada instante, ya sea en acciones bélicas o en acciones sexuales. A diferencia de las otras comunidades nacionales –como la cultural, la económica o la social– donde el bandolero está expulsado por ser inferior, dentro de la comunidad nacional patriarcal el bandolero es excluido por ser hipermasculino, es decir por ser exceso y no por ser inferior a la masculinidad nacional.

Las excepciones a esta regla parecen confirmarla. En *Los Caballeros del Delito*, López Albújar incluye una corta historia titulada “Comarón: cholo vulgar y sanguinario”, donde afirma que Comarón pudo haber sido ‘homosexual o feminoide’ al tiempo que era ‘misógino’ (*Los Caballeros del delito* 296), razones por las cuales la gente no lo quiso y su grupo duró poco. Páginas más tarde, la historia “Las dos Rosas” narra las hechuras de dos bandoleras que usualmente

vestían ‘faldas o pantalones’ y que eran ‘masculinas’. A pesar de esta adaptación al comportamiento masculino de los bandoleros, una de las Rosas termina suicidándose y la otra tuvo un destino final ‘solitario’ (*Los Caballeros del delito* 303).

En esta sección examino esta relación entre raza, género y geografía como legado de los géneros literarios y científicos de la modernidad andina, y exploro archivos alternativos que brinden otras posibilidades para leer la indigeneidad política. Como he venido discutiendo, la visión del bandolero como ‘macho’ y mestizo corresponde a un entendimiento de los intelectuales andinos que limitó las manifestaciones políticas de indigeneidad dentro de un área física, dentro de una ‘raza’, y dentro de un modelo de género. Dentro de esta lógica, el movimiento ‘bandolero’ no puede tener un futuro revolucionario ni de inclusión de las otras comunidades del imaginario nacional. Dicha potencia política trunca se manifiesta al forzar al bandolero a encajar dentro de estos moldes excluyentes, proceso que es más claro en la literatura, pero que ha invadido otras actividades culturales.

La relación entre las comunidades posibles de la indigeneidad política y la ‘comunidad indígena’ como espacio colonizado, nos recuerdan que la propiedad del territorio se encuentra también en el centro de las disputas. La reducción de la indigeneidad política a bandolerismo como signo conveniente a la modernidad nacional responde a un régimen de tenencia de tierra. Como Rita Segato (2018) ha explicado desde un análisis decolonial, el mandato de masculinidad acarrea consigo un mandato de ‘dueñidad’ del territorio. La antropóloga entiende este término como un sentido de propiedad individual y absoluta que una persona clama sobre un espacio de tierra y los cuerpos en él, mandato que busca la concentración de más tierras y que dichas tierras sirvan sólo para la producción de riqueza. Sabemos que para el caso de los países andinos, el capitalismo que fue sincrónico a la modernidad incorporó y reprodujo de forma más agresiva la lógica de tenencia

y acumulación de la tierra en pocas manos, en el Perú especialmente durante los años de la República Aristocrática y en Bolivia durante los años posteriores a la guerra civil de 1898-9.

El problema de la tenencia de la tierra estaba en el centro del debate y de las protestas indígenas. Por lo tanto, la agencia política se debe pensar como un problema racial y de género, pues tanto la nación –como comunidad dentro de un territorio– y la indigeneidad –como subalternidad– fueron articuladas desde una lógica patriarcal. En el caso de mi discusión, desindigenizar al indio político fue hipermasculinizarlo y amestizarlo, procesos que normalizan y reproducen las lógicas geográficas y de dueñidad del territorio en que se basa el estado-nación.

Desmontar el sentido común que proyecta al bandolerismo como signo de mestizaje, masculinidad y nación, implica verlo como indigeneidad política. Entiendo este último término como proyecto de articulación de una comunidad que a través de su existencia y de sus estrategias negativas cuestiona las lógicas nacionales de geografía, género y raza y afirma redes soberanas comunales y de circulación de bienes y conocimiento. Un punto de partida para aproximarse a las formas de colaboración y comunidad que no corresponden a las lógicas culturales hegemónicas nos lo proporciona Leela Gandhi en su estudio de los discursos anticolonialistas en la India durante el cambio de siglo. En *Affective Communities* (2005), Gandhi se enfoca en nociones como la amistad y otras asociaciones no determinadas por relaciones étnicas o de parentesco para ampliar el panorama político de los debates anticoloniales. Las comunidades afectivas de Gandhi se articulan a través de condiciones que no incluyen –y evitan– aquellas que la modernidad enunció desde la ciencia, como la raza, el biotipo, o la nacionalidad. Las comunidades de la modernidad serían agrupaciones de subjetividades formadas desde la individualidad y predeterminadas a un rol específico dentro de la geopolítica global, donde el sujeto moderno luce como un ente estático predeterminado biológica o culturalmente a tener un rol dentro de la sociedad. En contraposición

a esta lógica, la subjetividad que Gandhi avizora no se relaciona a la individualidad moderna sino que se ancla en su singularidad, en tanto establece una diferencia no excluyente.

Esta propuesta de singularidad tampoco asume la noción de comunalidad que la modernidad articuló. Recordemos que en las nociones de comunidad indígena discutidas anteriormente, existe una trampa que encarcela al no-sujeto dentro del espacio de la comunidad. La subjetividad en la comunidad de Gandhi se articula en cambio a partir de la relación con otros sujetos, relación entendida como exposición y como un compartir-se: el sujeto *es* en tanto se expone y se comparte con el otro. Este tipo de relación se distancia de las categorías modernas de articulación de la subjetividad y exige inspeccionar las relaciones afectivas dentro del registro histórico para así avizorar lo que Gandhi llama comunales utópicas. Éstas no se fundan a partir de la relación entre sujetos ya formados y definidos, sino a través de lo que la autora llama ‘compearance’ –que podría ser traducido como comparecencia o co-aparición–. La comunidad se articula en la relación, que a su vez da forma a las subjetividades: no a través de la yuxtaposición sino de la exposición.

Estas nociones de subjetividad y comunalidad encuentran ecos en los modelos de subjetividad entre comunidades nativo-americanas. Antonie Dvorakova (2018) explora estas nociones tras entrevistar a académicos universitarios que pertenecen a tribus norteamericanas para entender como éstos compatibilizan la convivencia entre éstas dos comunidades. A partir del análisis de este material, la psicóloga propone descartar la idea de que estos dos son mundos radicalmente opuestos, y prefiere mirar a estos académicos nativo-americanos como navegando en un continuum que extrapola dos formas distintas de regir el status y la competencia.

Dvorakova propone superar el modelo binario competitividad-colaboración como si fuera una réplica del modelo occidente-indigeneidad. Según estos modelos, el mundo occidental se

basaría en una definición individualista del sujeto y del crecimiento a través de una competencia que derrota y descarta al adversario. Y por otro lado, la comunidad indígena estaría basada solamente en una cooperación donde el único ente con valor de existencia sería la comunidad, por lo que la subjetividad de sus miembros queda anulada en tanto éstos son reemplazables como proveedores de fuerza y de reproducción. Así, Dvorakova propone la noción de individualidad relacional, para entender los regímenes de subjetividad y de reproducción social de la comunidad indígena. Según esta noción, la comunidad potencia la individualidad de la persona en tanto ésta beneficia a la comunidad y tiene una responsabilidad frente a ella. Esta individualidad se forja a través de una competencia que no derrota y descarta sino en la que cada miembro descubre su mejor cualidad y la desarrolla.

La definición de individualidad relacional y la noción de singularidad propuesta de Leela Gandhi permiten en primer lugar entender la incapacidad de los intelectuales nacionales para entender a la indigeneidad política. Incapacidad que se explica en primer lugar porque éstos analizaron dicha política a través del lente de la modernidad y en segundo lugar debido a las agendas raciales y económicas que movían a sus círculos de élite. Dicho lente de la modernidad entendió la política a través de los modelos de racialización, territorio, género, y registro de la historia que he explorado.

Acoger estas formas de individualidad relacional permite acceder a otros espacios del accionar político de la comunidad indígena del cual tenemos ejemplos en otras regiones de los Andes. Marcia Stephenson (2002) ha sostenido, al estudiar el trabajo del Taller de Historial Oral Andina en Bolivia desde la década de 1970, que este taller articuló una contraesfera indígena pública. Por este término, se refiere a un espacio de debates en que las agendas y conocimientos indígenas se manifiestan y permiten a estos grupos sociales cuestionar los modelos modernos de

ciudadanía e impulsar sus agendas de autonomía y autodeterminación. Parte fundamental de este proyecto fue el estudio de proyectos de indigeneidad política en Bolivia durante el cambio del siglo XIX al XX, lo cual requirió que sus miembros reformulen en gran medida sus presupuestos epistemológicos. Así por ejemplo, Stephenson cita el libro de Carlos Mamani Condori (1991) titulado *Taraqu, 1866-1935: Masacre, guerra y 'Renovación' en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi*. En este libro, el historiador boliviano inicia con una pregunta clave: “¿En qué documentos podríamos investigar la vida de un indio?” (Mamani citado en Stephenson 108).

A partir de esta pregunta, Mamani realiza entrevistas a sabios ancianos de Taraqu y explora diversos archivos comunales y estatales. A partir de este trabajo, concluye que no es posible realizar la biografía de Nina Qhispi sin hacer una biografía de la comunidad de la que éste fue parte, así como de sus comunidades circundantes: “la historia de un individuo no es sino un hilo en el tejido de la historia colectiva” (Stephenson 108). Esta historia colectiva no corresponde ni al modelo occidental que acumula la biografía de sujetos individuales, ni al modelo moderno que pensó la comunidad indígena como acumulación de subjetividades nulas. En contraste a estas definiciones, aquí el ayllu se vuelve un complejo de “población, gobierno, y territorio” (Federación de Ayllus citada en Stephenson 107) moldeado a partir de nociones soberanas de subjetividad y política. En la biografía colectiva de este ayllu se acumulan los hechos y decisiones de individualidades relacionales, de la tierra como ente agencial, todos estos inscritos dentro de temporalidades heterogéneas.

Como vemos en estas discusiones, existen posibilidades de analizar las manifestaciones territoriales de la indigeneidad política que no se basan en definiciones coloniales de individuo, comunidad, género y territorio. Estas definiciones cuestionan por un lado conceptos modernos de criminalidad, racialización y geografía, así como cuestionan la capacidad de las ciencias modernas

de registrar la historia indígena en su heterogeneidad y multivocalidad. El caso de los así llamados bandoleros se destaca pues su auge se ubica en un periodo denso de la historia nacional, y las repercusiones de sus memorias históricas tienen consecuencias hasta nuestros días.

Como he mostrado en páginas anteriores, muchos de los bandoleros de la literatura estuvieron inspirados en figuras históricas como Luis Pardo, quien durante la década de 1900 tuvo gran fama en los andes centrales peruanos, específicamente en el distrito de Bolognesi del departamento de Ancash. Además de la numerosa bibliografía sobre Luis Pardo escrita pocos años después de su muerte, existen hoy día numerosas historias sobre un hombre-mito que está lejos de desaparecer. En 2019 entrevisté a la escritora María del Pilar Cárdenas Márques en Chiquián, quien me refirió algunas de estas historias. En el pueblo de Olleros, Cárdenas recogió la historia de que Pardo tenía dos penes y había dejado muchos hijos no reconocidos por toda la región. En Chiquián, recupera el testimonio de una señora de 60 años de edad quien le describió vivamente la belleza de Luis Pardo al verlo llegar al pueblo y bajar de su caballo frente a la mujeres congregadas y deslumbradas. En Raquia, una mujer de 90 años aún lloraba recordando la tristeza que sintió cuando asesinaron a Pardo. Asimismo, no es extraño aún escuchar a la gente decir que si Luis Pardo estuviera aún vivo, ‘de una patada y de dos balazos’ solucionaría las injusticias hechas por las autoridades locales (Cárdenas Márquez).

Estos testimonios van a la par en describir a Pardo a veces como indio, a veces como mestizo, e inclusive como blanco. Cárdenas me relató también que antes que Pardo tuviera la fama de bandolero fue parte de un incidente en un bar de Chiquián tras lo cual mató a una persona que quiso atacarlo a muerte. Para huir de la justicia, Pardo huyó a Chimbote y luego a Lima, y terminó en el norte de Chile donde trabajó en las minas de cobre por algunos años. Testigo de las injusticias que los obreros sufrían ahí, intentó organizar protestas contra los dueños de estas minas, por lo que

fue despedido y expulsado del país. Entonces Pardo –ya con una conciencia social madura– regresó a Chiquián y se convirtió en el justiciero legendario conocido por todos. Aquí, las historias articulan el significado de un bandolero mestizo que sí puede traspasar las fronteras nacionales y las fronteras que recluyeron a los indios en la sierra. Desindigenización y movimiento territorial se constituyen mutuamente. Vale la pena recordar que en *El Mundo es Ancho y Ajeno*, la comunidad y los personajes indios parecen atrapados en las alturas andinas. Cualquier intento de viajar a las ciudades de la costa es frustrado por la policía, siendo el Fiero Vásquez y sus seguidores los únicos que pueden realizar dicho viaje.

El archivo sobre Luis Pardo es tan extenso como heterogéneo, y explica que el personaje como signo delata la coexistencia de múltiples registros históricos, y la disputa por el registro de la historia. Sus historias y mitos se pueden encontrar en los textos de Ciro Alegría, Enrique López Albújar, en la pródiga bibliografía regional dedicada a Pardo durante el siglo XX⁶⁹, en estudios literarios sobre el tema, en las historias que he recogido en Chiquián, y en otra cantidad abundante de fuentes. Como punto de partida, la circulación de estas historias y la circulación del personaje a través de fronteras nacionales y altitudinales explica que éstas son textualidades con autorías múltiples, las cuales producen historias que atestiguan la circulación de sus autores múltiples.

Por otro lado, Pardo ha influenciado manifestaciones culturales que por momentos se distancian de la hipermasculinidad de la literatura. El vestido con el que se retrata a Pardo en pinturas y dibujos, inspiró el vestido de Ernesto Sánchez Fajardo (1928-1988), famoso cantante de huaynos conocido como ‘El Jilguero del Huascarán’ y que ocupó también un asiento en el Senado nacional. Esta inspiración y referencia sugiere la reproducción de un modelo de masculinidad racializada que no corresponde a los polos excluyentes que la ciencia diseñó de la indigenidad:

⁶⁹ Ver por ejemplo Ventosilla (2015), Zubieta (2019), Alba Herrera (2016), y Colchado (2010).

indígena como carente de masculinidad o bandido como masculinidad excesiva. Sin embargo, dicha correspondencia entre indigeneidad y masculinidad no es unánime en las personas que entrevisté, ya que como he explicado no existe un acuerdo sobre la categoría racial en la cual se encuadra a Pardo. Algunos entrevistados lo llaman un mestizo o un mestizo blanco, y otros un indígena como la mayoría de la población de Chiquián en ese entonces. En todo caso, me interesa enfatizar que las tensiones que surgen al analizar el legado de Luis Pardo en el Jilguero del Huascarán reflejan también la problemática que las definiciones coloniales del color de la agencia han legado hasta nuestro presente, y cómo estas definiciones siguen complicando la posibilidad de una indigeneidad política.

Esta problemática se aprecia también en la lírica producida acerca de éstos movimientos liderados por los así llamados bandoleros o montoneros. Existe una famosa canción titulada “El canto de Luis Pardo” o “La Andarita” de la cual algunas estrofas se han conservado y se pueden encontrar fácilmente en la internet⁷⁰. Estos versos musicales expresan la valentía de un Pardo que derrocha romance, y la venganza que éste hizo de las injusticias que indígenas y campesinos recibían en aquél tiempo. Otras estrofas han sido recopiladas por Nicomedes Santa Cruz, algunas de las cuales enfatizan otras dimensiones de la memoria popular recogida sobre Luis Pardo:

“Ven acá mi compañera / Ven tú mi dulce andarita / Tú sola, sola, solita, / Que me traes la quimera / De aquella mi edad primera / Que en el campo deslizada, / Junto de mi madre amada / Y de mi padre querido, / Era semejante al nido / Que hace el ave en la enramada.

(...) Por eso yo quiero al niño; / Por eso yo amo al anciano; / Y al pobre Indio, que es mi hermano, / Le doy todo mi cariño. / No tengo el alma de armiño / Cuando sé que se le explota / Toda mi cólera brota / Para su opresor, me indigna, / Como la araña maligna / Que sé aplastar con mi bota.

(...) De mi provincia las peñas / Y el viento de mis quebradas / Me delatan las pisadas / Del que busca en las breñas; / Hasta las ramas son señas / Que de la suerte merezco, / Ni me asusta

⁷⁰ Ver por ejemplo esta versión grabada en 1956 por el grupo peruano de valsos Los Troveros Criollos: <https://www.youtube.com/watch?v=RWAnDyBKpLY> (accedido 14 enero 2020).

ni padezco, / Si alguien me mira altanero, / Yo soy como el aguacero, / Que al soplo del viento, crezco!” (Santa Cruz 183–184)

Los versos citados evitan caer en el modelo de masculinidad de la literatura indigenista, aunque no pueden evitar aterrizar en el amor heterosexual y en el amor familiar como símbolo que da origen a la comunidad política. Pardo se presenta aquí como un individuo a veces sensible y a veces violentamente justiciero según el momento, modelo que se distancia del indigenista y establece asociaciones con la poesía romántica decimonónica, una poesía que en sus orígenes es intrínsecamente blanca y heterosexual, lo que explicaría el blanqueamiento o el amestizamiento que esta lírica ha provocado, así como el conflicto entre modelos de masculinidad racializada.

Entiendo que la lírica popular sobre el movimiento político indígena constituye una gran oportunidad para explorar estas tensiones. Como hemos visto, el género de novela indigenista tiende orgánicamente a asociar al bandolero a un modelo de género [the genre genders], y por otro lado la lírica popular presenta al héroe indígena según un modelo de género originalmente blanco o criollo, lo cual acarrea al personaje hacia una suerte de ambigüedad racial. Se avizora aquí un conflicto entre género literario, género y raza. Me interesa abordar este conflicto proponiendo una ampliación del archivo en términos de textualidades y de modos de racialización.

Parto por enfocarme en el campo de la territorialización del accionar político indígena. Como hemos visto, inclusive la literatura concede al bandolero la capacidad de transgredir los límites que la nación impuso a la indigeneidad, aunque esta transgresión haya significado la desindigenización del bandolero. Las historias orales en Chiquián desafían las nociones hegemónicas tanto de indigeneidad y mestizaje al narrar un Luis Pardo que puede ir de Chiquián a Huaraz, a Chimbote, a Lima, y a territorio chileno y regresar a continuar su agenda justiciera. Estos dos tipos de fuentes también presentan al menos dos modelos de sujeto en tránsito territorial:

el viajero romántico y científico que explora y penetra territorios asumidos como vacíos o improductivos, frente al viajero que circula territorios estableciendo redes intercomunitarias de colaboración y conocimiento.

Me parece pertinente incluir en esta discusión el caso de la montonera liderada por el sacerdote indígena Manuel Casimiro Chumán en la costa norte peruana en 1910 en tanto permite enfatizar mi análisis del lenguaje como lugar de disputa de las memorias históricas y de las formas territoriales. Como reacción a los abusos de los hacendados costeños, Chumán lideró la montonera que congregó a trabajadores que combatieron el régimen laboral y de acumulación de tierras. En esta región donde la industria agroexportadora exigía un mayor reclutamiento de obreros bajo pobres condiciones laborales, una mayor producción de estos obreros, y la apropiación de más tierras, la mayoría de trabajadores provenían de poblaciones indígenas como Mochumí, lugar natal de Casimiro Chumán. Steven Hirsch (2015) ha citado notas de periódicos anarquistas de la época publicados en Chiclayo que establecen una relación directa entre este movimiento y la revolución indígena del sur de México liderada por Emiliano Zapata. Y desde un estudio de etnografía histórica, Julio César Sevilla Exebio (1995) ha seguido el rastro de fuentes escritas y complementado éstas con fuentes orales para dibujar un mapa de las acciones del grupo liderado por Chumán.

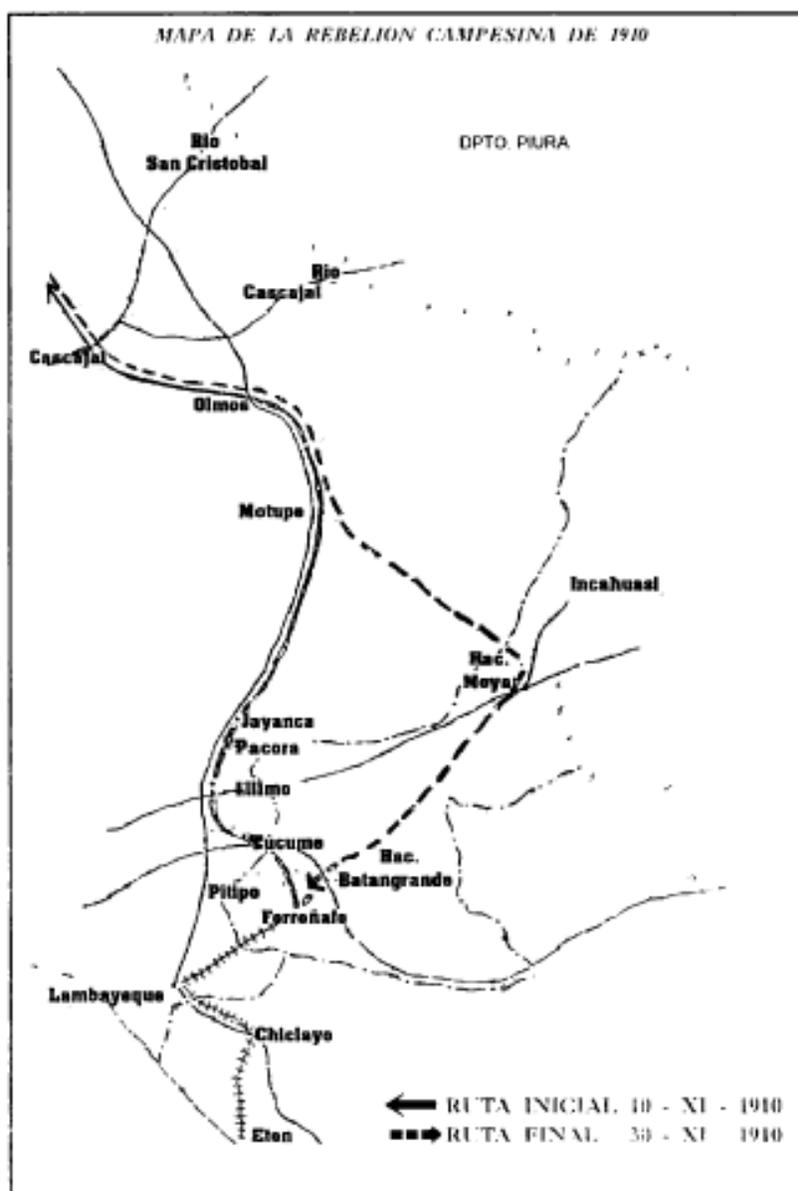


Imagen 19: Mapa de la Rebelión Campesina de 1910
(Diseñado por Sevilla Exebio)

Según este mapa de lo que Sevilla Exebio denomina como una rebelión campesina, el movimiento de Chumán se origina en localidades indígenas costeñas y luego recorrió localidades de la 'sierra' tanto de los departamentos de Piura y de Lambayeque. El archivo multitextual de Sevilla Exebio nos permite acceder a otras articulaciones de política racializada y territorio, las

cuales desafiaron el conocimiento científico de la ciencia nacional del siglo XX temprano. En otra coincidencia con personajes discutidos previamente, el estatus de agente político de Chumán así como de sacerdote católico ha servido para presentarlo como mestizo dentro de los registros letrados de la historia regional. Recordemos que para López Albújar un montonero era un mestizo que sentía la libertad de establecer comunidades y circulaciones que transgredían las fronteras nacionales, opinión que no era aislada sino que se replica en varios apuntes periodísticos que Sevilla Exebio también ha analizado.

La memoria que la lírica popular construye sobre el movimiento de Chumán permite, tal como en el caso de Pardo, acceder a otras disputas que se originan en el lenguaje como vehículo de representación y permiten entender su rol político. La marinera titulada “300 libras de oro” es un ejemplo de estas disputas, de la cual se podría decir que es muchas canciones, pues sus versiones varían según la audiencia, el tiempo o la coyuntura de la performance. Sevilla Exebio ha clasificado sus versiones en Canciones terratenientes y Canciones campesinas, lo cual señala los dos extremos que él ve en esta guerrilla rural. Una de las versiones terratenientes, es decir aquella ejecutada después de que el hacendado pagara al cantante para entonar una historia que plazca a sus intereses, sigue de esta forma:

“300 libras de oro, / se tomaron en Champagne, / don Francisco Muro / y don Genaro Barragán, / quien dispuso el cupo / fue el abusivo de Chumán, / quebrando la mesa /del partido Liberal. / Se acabó la montonera, / Ganaron los de Tumán; / El Taymi les pertenece, / Se los regaló Chumán” (Sevilla Exebio 153)

Por otro lado, las versiones campesinas enfatizan una agenda en la que Chumán es parte de un movimiento regional más amplio, del cual él es sólo un episodio:

“Tú Ferreñafe, eres campo rico y caudal / Con tu espíritu de ñeque y tu Taymi secular / Con tu campiña florida de rozos de arrozal, / Con tu Plaza, tu Iglesia y tu Cura Chumán. / Yo soy cholo montonero, / De los tiempos de Chumán / Con mi machete en la cintura / No hay quién me

diga una lisura. / Al tuno le llaman tuno, / Al tunante tunado, / Viva Miguel J Plaza / Muera Cabrejos Paster / Ahí viene Miguel Plaza / En su caballo tordillo, / Cabalgan cuatro jinetes / Y veinte cholos escogidos / En su caballo tordillo / Se salvó don Miguel Plaza / Revólver, cache de nácar / Y las espuelas de plata.” (Sevilla Exebio 161–162)

Esta versión destaca a Chumán pero lo lista junto a otros personajes con nombres propios, como el líder campesino Miguel Plaza, el regidor Cabrejos Paster, otros personajes ‘cholos’ y un contexto mayor de disputas políticas. Las distintas versiones producidas de esta canción durante el siglo XX manifiestan que la escritura oral de la historia de este evento supera algunas dificultades que la historia letrada manifestó. Es decir, así como la indigeneidad política cuestiona la inmovilidad territorial postulada por la nación, el registro indígena de la indigeneidad política también cuestiona a la escritura nacional como modelo sacro de registro histórico. En primer lugar, para la memoria popular del siglo XX el tránsito de una guerrilla indígena por territorios de costa y de altura no constituye un problema sino que prueba las redes de circulación de personas, bienes y conocimiento que datan de siglos atrás –redes que recién serían incluidas académicamente en la segunda mitad del siglo XX.

En segundo lugar, la mencionada canción aún es cantada y bailada en esta región de los Andes, junto a otras historias sobre esta guerrilla, objetos que siguen cumpliendo un rol fundamental de difusión histórica. Las versiones recopiladas por Sevilla Exebio explican que la historia oral puede registrar y al mismo tiempo dialogar sobre las políticas raciales y de clase vigentes a través del tiempo en esta región –cholo, indio, mestizo– sin la necesidad de aterrizar la subjetividad política andina en una categoría definitiva. Incorporar la historia oral no como fuente adicional a nuestros conocimientos científicos sino como documento soberano brinda la oportunidad de superar barreras narrativas. Es decir, la historia vista como repertorio de prácticas y símbolos que son formulados y performados desde la indigeneidad desafía la historia que la

escritura alfabética imprime en papeles. Esta inclusión debe olvidar el centenario juicio de que lo oral se difumina y lo escrito ‘permanece’ y repensar qué nociones de temporalidad provocan la ansiedad moderna de que la información permanezca.

El registro histórico que no se circunscribe exclusivamente a la escritura impresa acoge la multivocalidad de la indigeneidad política y construye una memoria dialógica. He discutido en el primer capítulo las categorías sociales que rondan los enunciados de intelectuales nacionales, y en la segunda sección este capítulo he discutido las concepciones territoriales de la élite intelectual sobre los movimientos políticos. Los registros de memoria popular y memoria indígena arriba citados me permiten estudiar otras nociones de lo político que se radiquen en concepciones alternas de subjetividad, que se alejen del modelo dicotómico colectividad-individualidad articulado por la modernidad.

En este capítulo, he iniciado con una lectura crítica del archivo nacional de la ciencia geográfica, y del archivo literario indigenista en trabajos de novelas y ensayos sociológicos. Esto me permitió dilucidar las dinámicas de discriminación política ejercidas sobre pueblos indígenas andinos, enmascaradas bajo sentidos comunes geográficos y raciales. Este análisis me permitió acudir a un archivo ampliado de registro político que incluye lírica popular e historias orales para entender mejor cómo las manifestaciones de indigeneidad política fueron reducidas a grupos de bandoleros, fueron amestizadas, o fueron asociadas a un modelo chauvinista del género de su líder visible. En otras palabras, el indio que se mueve por el territorio nacional fue un criminal, o también fue un mestizo, o también fue un bandolero, o también fue un macho mestizo. Y en todos los casos, sus seguidores fueron indios no pensantes cuya subjetividad no existe. He intentado en este capítulo poner en claro estas asociaciones, pues entiendo que han determinado la lectura que

las naciones andinas han hecho de la política indígena desde finales del siglo XIX hasta nuestros días.

CONCLUSIONES

En este trabajo he intentado dar cuenta de las asociaciones entre indigeneidad y territorio en los Andes durante el cambio del siglo XIX al XX, entendiendo que el espacio juega un rol preponderante en el gobierno de los regímenes colonialistas y en los proyectos indígenas de resistencia y recuperación del poder. He enfatizado que el territorio es una noción en disputa que se produce según las gramáticas espaciales propias de sujetos y comunidades nacionales hegemónicas, indígenas, y mestizas. Dentro de esta organización, he dado especial atención a tres formas de producción del espacio: el elitismo como condición discursiva, el género, y la territorialidad política.

Mi aproximación al elitismo como condición discursiva responde a que los casos analizados en el primer capítulo demuestran que ser élite no es un estado social estable sino que debe ser permanentemente enunciado, performado, y los términos de elitismo y de movilidad social siempre establecidos. Dentro de estas tareas, he demostrado que la producción de un modo de indigeneidad fue tarea central incluso en una región como los Andes norperuanos, donde ya se había establecido que no habían pueblos indígenas. Esta producción de indigeneidad no la entiende sólo como una categoría racial sino también geográfica, desplazamiento que desde el norte peruano cuestionó los modelos aparentemente pan-andinos.

Los espacios de indigeneidad concebidos desde las élites no fueron únicamente una invención a partir de la categoría de raza, sino también de la categoría de género, como he demostrado en el segundo capítulo. Ya que en los andes norperuanos se venían asentando violentas formas de capitalismo minero y agroindustrial, en este capítulo exploré las consecuencias que especialmente el orden y disciplina de espacios y cuerpos requerido por este capitalismo tuvo particularmente para las mujeres indígenas. Esta violencia se fundó en una reformulación de los modelos de género y de relaciones de género que el siglo XIX trajo consigo a través de la modernidad y del capitalismo temprano en regiones como los Andes.

Si bien cuando hablo de violencia me refiero al poder desmedido que los nuevos estados-nación ejercieron sobre grupos subalternamente racializados y asociados a un género, poder que en muchos casos

fue más opresivo que durante los siglos del colonialismo español, esta violencia dio cuenta también de resistencias y reacciones indígenas. Ya en el segundo capítulo explico que la destrucción del cuerpo de una ‘india peligrosa’ se debió a su poder como agente pública y como agente de conocimiento, por lo que en el tercer capítulo profundizo esta perspectiva. A través de lo que llamo territorialidad política exploro en primer lugar el orden geográfico nacional que concibió una estática indígena, un sentido que clausuraba a pueblos indígenas en una inercia de tiempo, espacio, cultura, género y moral. Entiendo que esta idea aún se ha reproducido hasta llegar a nuestros días, lo cual aún influye cómo desde la nación y las ‘ciudades’ se piensa y se racionaliza a las manifestaciones políticas de los pueblos indígenas, y a los liderazgos indígenas. Por otro lado, a través de un archivo expandido y multimedial exploro nuevas lecturas de los territorios políticos indígenas a través de las enunciaciones presentes en diferentes objetos culturales, y que devienen a los espacios comunitarios en territorios políticos que cuestionaron las bases epistemológicas del estado-nación andino.

Uno de los desafíos más importantes que he encontrado durante el desarrollo de esta disertación consiste en la aparente escasez de fuentes indígenas durante el siglo XIX. Tras una primera revisión, un archivo de este tipo incluye fuentes judiciales que algunas veces suelen presentar testimonios de personas indígenas como sujetos autónomos o como representantes de comunidades. Otras fuentes directas serían los reportes estatales que registran memorandos y peticiones enviadas por comunidades indígenas especialmente durante las guerras de independencia y durante la Guerra del Pacífico y la posterior guerra civil de 1894. Es decir, existe una carencia general en los Andes de trabajos intelectuales –literatura, ensayos, estudios científicos– publicados por autores indígenas o indios. O por lo menos, autores que se hayan identificado como indígenas o indios durante su trayectoria intelectual. Esta carencia llamó mi atención durante los primeros años de mi carrera doctoral, sobretodo si la comparamos con las fuentes que se disponen en el siglo XVIII y desde la segunda década del siglo XX, y las fuentes decimonónicas con las que se cuenta en Centroamérica y en Norteamérica. Esta carencia también explica el impacto que tuvo la instauración de un gobierno criollo en la producción intelectual indígena durante el siglo XIX andino.

Respondiendo a esta necesidad, en esta disertación he diseñado la categoría analítica de geografías de indigeneidad basada en nociones teóricas y metodológicas que permitan leer en conjunto objetos culturales aparentemente incompatibles como fotografías de élites indígenas, fotografía etnográfica, letras de canciones populares, textos científicos, artículos periodísticos, y trabajos literarios. Mi metodología incorporó los aportes desde los estudios visuales, estudios culturales, antropología, geografía cultural, estudios subalternos, estudios de indigeneidad, y me ha permitido leer algunas voces indígenas en objetos como actas judiciales, fotografías, retratos, y canciones que me han permitido llegar a una noción de cómo los pueblos indígenas producían territorios bajo sus propios términos durante fines del siglo XIX. En este sentido, espero que esta disertación sea un aporte a trabajos similares que permitan descolonizar el siglo XIX, una centuria donde los archivos culturales parecen estar llenos sólo de literatura escrita por hombres y mujeres blancos, criollos y mestizos. Este contraste habla más bien de nuestra imposibilidad para leer el conocimiento contenido en otros medios, una carencia que esta disertación busca subsanar. Si el siglo XIX silenció a las voces intelectuales indígenas, los estudios del siglo XIX no deberían reproducir esta violencia.

Las geografías de indigeneidad combinan aportes teóricos y de método de diferentes disciplinas para inspeccionar los proyectos de la colonialidad decimonónica como tecnologías biopolíticas que buscan el control de cuerpos y espacios, enfatizando especialmente que los estados-nación y el capitalismo temprano asociaron indigeneidad y territorio. Estos proyectos buscaban tres objetivos centrales: la ubicación, desubicación y reubicación de cuerpos indígenas; el control del trabajo indígena productivo y reproductivo; y el silenciamiento de agendas políticas nativas.

Pero más importante aún, las geografías de indigeneidad destacan las concepciones indígenas de tierra, territorialidad y coexistencia con la naturaleza. Al analizar documentos textuales, visuales y orales producidos por autores indígenas, demuestro que estas nociones soberanas de territorio, temporalidad y auto-representación consistentemente cuestionaron las definiciones nacionales de indigeneidad, mujer indígena, y estática indígena.

Finalmente, para la selección de mis casos de estudios y región de estudio, he privilegiado una región que no ha sido muy estudiada en los trabajos sobre espacio y raza del siglo XIX. Llamo a esta región los Andes norperuanos, aunque ahora se considere que consiste de subregiones que tienen términos aparentemente independientes: la costa norte, y los andes norte. Considero que esta región ha consistido de una misma entidad histórica por lo menos desde el siglo XVI, aunque durante el siglo XIX se presenta un cambio en cómo esta región se piensa a sí misma y como es pensada con respecto al resto de la nación. Al investigar las nociones de indigeneidad debatidas en esta región, he querido expandir y aportar a la tradición académica que estudia la subalternidad racializada y de clase, representaciones de indigeneidad, y las formaciones raciales de los estados-nación postcoloniales en las Américas.

Si bien los ‘indios’ fueron inventados en el siglo XVI, cada siglo ha tenido sus vaivenes en la definición racial que le era conveniente, y el siglo XIX republicano fue especialmente violento en sus proyectos colonialistas. Si bien he identificado a la modernidad y al capitalismo temprano como fenómenos que aceleraron nuevas nociones para el control del tiempo, del espacio, del trabajo, de los cuerpos y de los géneros, estos proyectos se valieron de sistemas de ideas previos y de una versión acomodada de aquellos que venían de Europa para establecer su propio régimen de espacialidad. Asimismo, como he demostrado, este régimen acusa la presión de vectores de fuerza que sujetos y comunidades indígenas ejercieron, a través de estrategias propias de representación y de enunciación política. Con este trabajo no he pretendido terminar ninguna conversación, sino más bien de expandirla a fin de entender mejor las consecuencias del colonialismo decimonónico en nuestro presente. Un presente que está habitado por múltiples tiempos, espacios, y por muchos futuros descolonizados.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, Carlos, and Charles F Walker, eds. *Bandoleros, abigeos y montoneros: criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1990. Print.
- Aldana Rivera, Susana. *Poderes en una región de frontera: comercio y familia en el norte (Piura, 1700-1830)*. Lima: Panaca, 1999. Print.
- Alegría, Ciro. "El mundo es ancho y ajeno." *Novelas Completas*. Madrid: Aguilar, 1968. 325–962. Print.
- . *La serpiente de oro*. Santiago: Nascimento, 1936. Print.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso, 2016. Print.
- Aquézolo Castro, Manuel, ed. *La Polémica del indigenismo*. Lima: Mosca Azul Editores, 1988. Print.
- Archibald, Priscilla. *Imagining Modernity in the Andes*. Lewisburg, Pa.: Bucknell University Press, 2011. Print.
- Aristizábal, Catherine, and Bernd Schmelz. *Hans H. Brüning y la etnohistoria del norte de Perú: cimientos para consolidar las relaciones interdisciplinarias entre Perú y Alemania*. Hamburg: Museum für Völkerkunde, 2009. Print.
- Asensio, Raúl H. "Nosotros los Muchik. Turismo, arqueología, antropología y discursos de identidad colectiva en la costa norte del Perú (1987-2009)." *¿El turismo es cosa de pobres? Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina*. Ed. Raúl H Asensio and Beatriz Pérez Galán. Tenerife; Lima: Asociación Canaria de Antropología; Instituto de Estudios Peruanos, 2012. 35–60. Print.
- Barragán, Rossana. "Women in the Silver Mines of Potosí: Rethinking the History of 'Informality' and 'Precarity' (Sixteenth to Eighteenth Centuries)." *International Review of Social History* (2019): 1–26. Print.

Bartels, Kerstin. "Hans Heinrich Brüning's silver gelatin glass negatives as research source material."

Exploring the Archive: Historical Photography from Latin America. The Collection of the Ethnologisches Museum Berlin. Ed. Manuela Fischer and Michael Kraus. Cologne: Böhlau Verlag, 2015. 69–88. Print.

Bedoya, Ricardo. *Un cine reencontrado: Diccionario ilustrado de las películas peruanas*. Lima: Universidad de Lima, Fondo de Desarrollo Editorial, 1997. Print.

Beverly, John. *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*. Durham: Duke University Press, 2004. Print.

Briceño, Ximena. "Introducción." *Visiones de Los Andes: Ensayos Críticos Sobre El Concepto de Paisaje y Región*. Ed. Jorge Coronado and Ximena Briceño. La Paz; Pittsburgh: Plural; University of Pittsburgh Press, 2019. Print.

Brüning, Hans Heinrich. *Estudios monográficos del departamento de Lambayeque*. Chiclayo: Imprenta de Dionisio Mendoza, 1922. Print.

Brüning, Hans Heinrich, and José Antonio Salas. *Mochica Wörterbuch. Diccionario mochica: mochica-castellano, castellano-mochica*. Lima: Universidad de San Martín de Porres, Escuela Profesional de Turismo y Hotelería, 2004. Print.

Burga, Manuel, and Alberto Flores Galindo. *Apogeo y crisis de la república aristocrática*. Lima: Rikchay Perú, 1984. Print.

Cadena, Marisol de la. *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, 1919-1991*. Durham, NC: Duke University Press, 2000. Print.

Cánepa Koch, Gisela. "Unfixed Images: Circulation and New Cultural Uses of Heinrich Brüning's Photographic Collection." *Photography in Latin America: Images and Identities across Time and Space*. Ed. Gisela Cánepa Koch and Ingrid Kummels. Bielefeld: Transcript, 2016. 65–104. Print.

Canessa, Andrew. "Sex And The Citizen: Barbies And Beauty Queens In The Age Of Evo Morales." *Journal of Latin American Cultural Studies* 17.1 (2008): 41–64. Print.

Cárdenas Márquez, María del Pilar. Aug. 2019.

Castillo, Luis Jaime. "110 años de arqueología Mochica: cambios paradigmáticos y nuevas perspectivas."

Historia de la arqueología en el Perú del siglo XX. Ed. Henry Tantaleán and César Astuhuamán.

Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2013. 157–205. Print.

---. "Rafael Larco Hoyle y el Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera." *Los Mochicas*. Lima: Museo

Arqueológico Rafael Larco Herrera, 2001. xii–xxv. Print.

---. "Rafael Larco y la cultura Mochica." *Arqueológicas* 25 (2001): 117–122. Print.

Castro, Eduardo Batalha Viveiros de. *Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology*. Trans.

Peter Skafish. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017. Print.

Castro-Klarén, Sara. "The Nation in Ruins: Archaeology and the Rise of the Nation." *Beyond Imagined*

Communities: Reading and Writing the Nation in Nineteenth-Century Latin America. Ed. Sara

Castro-Klarén and John Charles Chasteen. Washington: Woodrow Wilson Center Press, 2004.

161–195. Print.

Chang-Rodríguez, Eugenio. *APRA and the Democratic Challenge in Peru*. New York: Graduate School

and Univ. Center of the City Univ., 1988. Print.

Chiriboga, Lucía, and Silvana Caparrini. *Identidades desnudas Ecuador 1860-1920: La temprana*

fotografía del indio de los Andes. Quito: ILDIS, 1994. Print.

Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las*

literaturas andinas. Lima: Editorial Horizonte, 1994. Print.

---. *La formación de la tradición literaria en el Perú*. Lima: CEP, 1989. Print.

Coronado, Jorge. *Portraits in the Andes: Photography and Agency, 1900-1950*. Pittsburgh: University of

Pittsburgh Press, 2018. Print.

---. *The Andes Imagined: Indigenismo, Society, and Modernity*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press,

2009. Print.

- Dabove, Juan Pablo. *Bandit Narratives in Latin America: From Villa to Chávez*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2017. Print.
- . *Nightmares of the Lettered City: Banditry and Literature in Latin America, 1816-1929*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2007. Print.
- Dávalos y Lissón, Pedro. *Las vías de comunicación en el Perú*. New York: N.p., 1902. Print.
- De La Cadena, Marisol. "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics.'" *Cultural Anthropology* 25.2 (2010): 334–370. Print.
- . "'Women Are More Indian': Ethnicity and Gender in a Community near Cuzco." *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology*. Ed. Olivia Harris and Brooke Larson. Durham: Duke University Press, 1996. 329–348. Print.
- de Pina Ravest, Valeria Consuelo. "Poética de La Tierra Mapuche: Espacios Originarios Del Despojo y La Diáspora. Atisbos Para La Comprensión Del Espacio Desde La Geopoética." *Revista Geográfica de Valparaíso* 55 (2018): 1–15. Print.
- Del Castillo, Lina. *Crafting a Republic for the World: Scientific, Geographic, and Historiographic Inventions of Colombia*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2018. Print.
- Demelas, Marielle Danielle. "Darwinismo a La Criolla: El Darwinismo Social En Bolivia, 1880-1910." *Historia Boliviana* 1–2 (1981): 55–82. Print.
- Díaz Ahumada, Joaquín. *Historia de las luchas sindicales en el valle de Chicama*. Trujillo, Perú: Librería e Imprenta Bolivariana, 1962. Print.
- Durston, Alan. "La escritura del quechua por indígenas en el siglo XVII. Nuevas evidencias en el Archivo Arzobispal de Lima (estudio preliminar y edición de textos)." *Revista Andina* 207–236 (2003): 30. Print.
- Dvorakova, Antonie. "Relational Individuality among Native American Academics: Popular Dichotomies Reconsidered." *Culture & Psychology* 25.1 (2019): 75–98. *SAGE Journals*. Web.

- Dym, Jordana, and Karl Offen, eds. *Mapping Latin America: A Cartographic Reader*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2011. Print.
- Earle, Rebecca. *The Return of the Native: Indians and Myth-Making in Spanish America, 1810-1930*. Durham ; London: Duke University Press, 2008. Print.
- Edwards, Elizabeth. "Anthropology and Photography: A Long History of Knowledge and Affect." *Photographies* 8.3 (2015): 235–252. Print.
- . "Photographic 'Types': The Pursuit of Method." *Visual anthropology*. 3 (1990): 235–258. Print.
- Espejo Asturrizaga, Juan. *César Vallejo: Itinerario del hombre 1892-1923*. Lima: Seglusa, 1989. Print.
- Fabian, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press, 2014. Print.
- Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 1963. Print.
- Federici, Silvia. *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. New York: Autonomedia, 2014. Print.
- Feinsod, Harris. *The Poetry of the Americas: From Good Neighbors to Countercultures*. New York: Oxford University Press, 2017. Print.
- Flores Galindo, Alberto. *La ciudad sumergida: aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*. Lima: Editorial Horizonte, 1991. Print.
- Foucault, Michel. "Governmentality." *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Ed. Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller. London: Harvester Wheatsheaf, 1991. 87–104. Print.
- Gandhi, Leela. *Affective Communities: Anticolonial Thought, Fin-de-Siècle Radicalism, and the Politics of Friendship*. Durham; London: Duke University Press, 2006. Print.
- Gänger, Stefanie. *Relics of the Past: The Collecting and Studying of Pre-Columbian Antiquities in Peru and Chile, 1837-1911*. Oxford: Oxford University Press, 2014. Print.
- García Liendo, Javier. "El repertorio de la violencia: memoria, bandolerismo y guerra interna en Luis Bandolero Luis de Walter Ventosilla." *Romance Notes* 56.2 (2016): 245–255. Print.

- Garrido, José Eulogio. *Visiones de Chan Chan*. Trujillo, Perú: Patronato de Artes Plásticas de Trujillo, 1982. Print.
- Glass-Coffin, Bonnie. *The Gift of Life: Female Spirituality and Healing in Northern Peru*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998. Print.
- González Prada, Manuel. “Discurso en el Politeama.” *Manuel González Prada: ¡Los jóvenes a la obra!*. *Textos esenciales*. Ed. David Sobrevilla. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2009. 239–240. Print.
- Guha, Ranajit. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Durham: Duke University Press, 1999. Print.
- Haesbaert, Rogério. “Del Mito de La Desterritorialización a La Multiterritorialidad.” *Cultura y representaciones sociales* 8.15 (2013): 9–42. Print.
- Halperín Donghi, Tulio. *Una nación para el desierto argentino*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992. Print.
- Hampe Martínez, Teodoro. “La Colección Brüning de Documentos Para La Etnohistoria Del Perú: Inventario de Sus Fondos.” *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas – Anuario de Historia de America Latina* 34.1 (1997): 21–52. Print.
- Hobsbawm, Eric. *Bandits*. New York: New Press, 2000. Print.
- Hobsbawm, Eric J, and Terence Ranger, eds. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, 2012. Print.
- Jacobsen, Nils, and Alejandro Diez Hurtado. “De Sambambé a La ‘Comunidad de Chalaco’. La Multivocalidad de Montoneros Piuranos Durante El Tardío Siglo XIX.” *Revista Andina* 37 (2003): 137–180. Print.
- Kapsoli Escudero, Wilfredo. *Ayllus del sol: anarquismo y utopía andina*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores, Fondo Editorial, 2010. Print.

- Kobayashi, Audrey, and Sarah de Leeuw. "Colonialism and the Tensioned Landscapes of Indigeneity." *The SAGE Handbook of Social Geographies*. Ed. Susan Smith et al. London: SAGE Publications, 2010. 118–138. Web.
- Kohn, Eduardo. *How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human*. Berkeley: University of California Press, 2013. Print.
- Kristal, Efraín. *The Andes Viewed from the City: Literary and Political Discourse on the Indian in Peru, 1848-1930*. New York: P. Lang, 1987. Print.
- Larco Hoyle, Rafael. *Los Mochicas*. Lima: Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, 2001. Print.
- Lauer, Mirko. *Andes imaginarios: discursos del indigenismo 2*. Lima: Sur Casa de estudios del socialismo, 1997. Print.
- Lederbogen, Jan. "Die Fototechnik zur Zeit Enrique Brünings." *Fotodokumente aus Nordperu von Hans Heinrich Brüning (1848-1928)*. Ed. Corinna Raddatz. Hamburg: Hamburgisches Museum für Völkerkunde, 1990. 25–48. Print.
- Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell, 2012. Print.
- León Barandiarán, Augusto D. *Mitos, leyendas y tradiciones lambayecanas: contribución al folklore peruano*. Lima: Club de Autores y Lectores, 1938. Print.
- Leon Barandiaran, Augusto D, and Rómulo Paredes. *A golpe de arpa; folklore lambayecano de humorismo y costumbres*. Lima: N.p., 1934. Print.
- Lienhard, Martin. *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*. Lima: Horizonte, 1992. Print.
- Loomba, Ania. "Gender, Sexuality and Colonial Discourse." *Colonialism-Postcolonialism*. London ; New York: Routledge, 1998. 128–145. Print.
- López Albújar, Enrique. *Cuentos andinos: vida y costumbres indígenas*. Lima: Imprenta de la Opinión Nacional, 1920. Print.

- . *Los Caballeros del delito: estudio criminológico del bandolerismo en algunos departamentos del Peru*. Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad, 1936. Print.
- . *Nuevos cuentos andinos*. Lima: Populibros Peruanos, 1963. Print.
- . "Sobre La Psicología Del Indio." *Amauta* 1.4 (1926): 1–2. Print.
- Ludmer, Josefina. *El género gauchesco: un tratado sobre la patria*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2012. Print.
- Lugones, María. "Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System." *Hypatia* 22.1 (2007): 186–209. Print.
- Mallon, Florencia E. *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press, 1995. Print.
- Mannheim, Bruce. *The Language of the Inka since the European Invasion*. Austin: University of Texas Press, 1991. Print.
- Manrique, Nelson. *Campesinado y Nación: las guerrillas indígenas en la guerra con Chile*. Lima, Perú: Centro de Investigación y Capacitación : Editora Ital Perú, 1981. Print.
- Mariátegui, José Carlos. "Prólogo." *El Amauta Atusparia*. Lima: Ediciones de Frente, 1929. Print.
- Massey, Doreen. *For Space*. London: Sage, 2015. Print.
- . *Space, Place and Gender*. Cambridge; Oxford: Polity Press ; Blackwell Pub., 1994. Print.
- Méndez, Cecilia. "De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI)." *Histórica* 35.1 (2011): 53–102. Print.
- Menéndez, Baldomero. *Manual de geografía y estadística del Perú*. Paris: Librería de Rosa y Bouret, 1861. Print.
- Mignolo, Walter. "Colonial Situations, Geographical Discourses and Territorial Representations: Toward a Diatopical Understanding of Colonial Semiosis." *Dispositio* 14.36/38 (1989): 93–140. Print.
- . *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2012. Print.

- Mignolo, Walter D. "Afterword: From Colonial Discourse to Colonial Semiosis." *Dispositio* 14.36/38 (1989): 333–337. Print.
- Moraña, Mabel, Enrique D Dussel, and Carlos A Jáuregui, eds. *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham: Duke University Press, 2008. Print.
- Nestárez, Francisco. *Cuentos, tradiciones, leyendas y costumbres quechuas*. Lima: Talleres gráficos de la Penitenciaría, 1929. Print.
- Ochoa Gautier, Ana María. *Aurality: Listening and Knowledge in Nineteenth-Century Colombia*. Durham: Duke Univ. Press, 2014. Print.
- O’Gorman, Edmundo. *La invención de América: el universalismo de la cultura de occidente*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958. Print.
- Oliart, Patricia. "Poniendo a cada quien en su lugar: Estereotipos raciales y sexuales en la Lima del siglo XIX." *Mundos interiores: Lima 1850-1950*. Ed. Aldo Panfichi and Felipe Portocarrero. Lima: Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico, 2004. 261–288. Print.
- Orlove, Benjamin. "Putting Race in Its Place: Order in Colonial and Postcolonial Peruvian Geography." *Social Research* 60.2 (1993): 301–336. Print.
- Orrego, Antenor. *Antenor Orrego: modernidad y culturas americanas. Páginas escogidas*. Ed. Eugenio Chang-Rodríguez. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2004. Print.
- . *Notas Marginales*. Trujillo, Perú: Olaya, 1922. Print.
- . "Prólogo." *Trilce*. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría, 1922. Print.
- Pacheco, Carlos. *La comarca oral: la ficcionalización de la oralidad cultural en la narrativa latinoamericana contemporánea*. Caracas: Ediciones La Casa de Bello, 1992. Print.
- Paz Soldán, Mateo. *Geografía del Perú*. Paris: Fermin Didot Hermanos, 1862. Print.
- Poole, Deborah. *Vision, Race, and Modernity: A Visual Economy of the Andean Image World*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997. Print.

- Pozada-Burga, Mario A. "Literatura política en la obra de Antenor Orrego." Ph.D. City University of New York, 2006. Print.
- Pratt, Marie Louise. "Modernity and Periphery: Toward a Global and Relational Analysis." *Beyond Dichotomies: Histories, Identities, Cultures, and the Challenge of Globalization*. Ed. Elisabeth Mudimbe-Boyi. Albany: State Univ. of New York Press, 2002. 21–47. Print.
- Prieto, Mercedes. *Liberalismo y Temor: Imaginando Los Sujetos Indígenas En El Ecuador Postcolonial, 1895-1950*. Quito: FLACSO; Abya Yala, 2004. Print.
- Prümers, Heiko. "Hans Heinrich Brüning and Archaeology." *Exploring the Archive: Historical Photography from Latin America. The Collection of the Ethnologisches Museum Berlin*. Ed. Manuela Fischer and Michael Kraus. Cologne: Böhlau Verlag, 2015. 387–410. Print.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad." *Perú Indígena* 13.29 (1992): 11–20. Print.
- . "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Social Classification." *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Ed. Mabel Moraña, Enrique D Dussel, and Carlos A Jáuregui. Durham: Duke University Press, 2008. 181–224. Print.
- Radcliffe, Sarah A, and Sallie Westwood. *Remaking the Nation: Place, Identity and Politics in Latin America*. London: Routledge, 1996. Print.
- Raddatz, Corinna, ed. *Fotodokumente aus Nordperu von Hans Heinrich Brüning (1848-1928)*. Hamburg: Hamburgisches Museum für Völkerkunde, 1990. Print.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984. Print.
- Ramón Joffré, Gabriel. *El neoperuano: arqueología, estilo nacional y paisaje urbano en Lima, 1910-1940*. Lima: Municipalidad Metropolitana de Lima, 2014. Print.
- Ramos Rau, Demetrio. "José Eulogio Garrido, un intelectual descentralista." *Pueblo Continente* 21.2 (2016): 353–362. Print.
- Rappaport, Joanne, and Tom Cummins. *Beyond the Lettered City: Indigenous Literacies in the Andes*. Durham, NC: Duke University Press, 2012. Print.

- Reyna, Ernesto. *El Amauta Atusparia*. Lima: Ediciones de Frente, 1929. Print.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. "La Raíz: Colonizadores y colonizados." *Violencias encubiertas en Bolivia*. Ed. Xavier Albó and Raúl Barrios Moróri. La Paz: CIPCA, 1993. 27–139. Print.
- Robles Ortiz, Elmer. *Anecdotario del Grupo Norte*. Trujillo, Perú: Fondo Editorial de la Universidad Privada Antenor Orrego, 2015. Print.
- Rodríguez Suy Suy, Víctor Antonio. *Los pueblos Muchik en el mundo andino de ayer y siempre*. Lima: PRATEC, 1997. Print.
- Rowe, John Howland. *Max Uhle, 1856-1944; a Memoir of the Father of Peruvian Archaeology*. Berkeley: University of California Press, 1954. Print.
- Salas Carreño, Guillermo. *Lugares parientes: comida, cohabitación y mundos andinos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2019. Print.
- Salazar-Soler, Carmen. *Supay Muqui, dios del socavón: vida y mentalidades mineras*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2006. Print.
- Saldaña-Portillo, María Josefina. *Indian given: Racial Geographies across Mexico and the United States*. Durham: Duke University Press, 2016. Print.
- Salomon, Frank, and Mercedes Niño-Murcia. *The Lettered Mountain: A Peruvian Village's Way with Writing*. Durham, NC: Duke University Press, 2011. Print.
- Sanjinés, Javier. "On Negation: Reflections from Andean Peasant Movements." *Dispositio* 25.52 (2005): 113–126. Print.
- Santa Cruz, Nicomedes. *La décima en el Peru*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1982. Print.
- Santos, Milton. *La naturaleza del espacio: técnica y tiempo, razón y emoción*. Barcelona: Editorial Ariel, 2000. Print.
- Schaedel, Richard. *La etnografía Muchik en las fotografías de H. Brüning 1886-1925*. Lima: COFIDE, 1989. Print.

- Schaedel, Richard P, and José Eulogio Garrido. "El obispo D. Baltazar Jaime Martínez Compañón y la etnología del Perú del siglo XVIII." *Revista del Museo Nacional* 22 (1953): n. pag. Print.
- Segato, Rita Laura. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018. Print.
- Sevilla Exebio, Julio César. "La Montonera Del Cura Chumán. Ferreñafe 1910." *Utopía Norteña* 1 (1995): 147–171. Print.
- Sharon, Douglas. *Shamanism & the Sacred Cactus: Ethnoarchaeological Evidence for San Pedro Use in Northern Peru*. San Diego: San Diego Museum of Man, 2000. Print.
- . *Wizard of the Four Winds: A Shaman's Story*. New York: Free Press, 1978. Print.
- Silverblatt, Irene Marsha. *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1987. Print.
- Soruco Sologuren, Ximena. *La ciudad de los cholos: mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*. Lima; La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos ; PIEB, 2011. Print.
- Spitta, Silvia. "Prefacio." *Más allá de la ciudad letrada: crónicas y espacios urbanos*. Ed. Boris Muñoz and Silvia Spitta. Pittsburgh: IILI, Biblioteca de América, 2003. Print.
- Stephenson, Marcia. "Forging an Indigenous Counterpublic Sphere: The Taller de Historia Oral Andina in Bolivia." *Latin American Research Review* 37.2 (2002): 99–118. Print.
- Tantaleán, Henry. *Una historia de la arqueología peruana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2016. Print.
- Taussig, Michael T. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: Univ of North Carolina Press, 2010. Print.
- Taylor, Lewis. *Bandits and Politics in Peru: Landlord and Peasant Violence in Hualgayoc, 1900-30*. Cambridge: Centre of Latin American Studies, University of Cambridge, 1990. Print.
- Tizón y Bueno, Ricardo. *Texto de geografía del Perú para colegios*. Lima: Tip. nacional, de Barrionuevos., 1904. Print.

- Tomoeda, Hiroyasu, Tatsuhiko Fujii, and Luis Millones, eds. *Entre Dios y el diablo: magia y poder en la costa norte del Perú*. Lima: IFEA, 2004. Print.
- Valcárcel, Luis E. *Tempestad en los Andes*. Lima: Ed. Universo, 1972. Print.
- Vallejo, César. *Artículos y crónicas completos*. Ed. Jorge Puccinelli. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002. Print.
- . *Trilce*. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría, 1922. Print.
- Ventosilla Quispe, Walter. *Luis bandolero Luis*. Lima: Paloma Ediciones, 2005. Print.
- Wade, Peter. *Race and Sex in Latin America*. London; New York: Pluto Press, 2009. Print.
- . *Race, Nature and Culture: An Anthropological Perspective*. London: Pluto Press, 2002. Print.
- Weismantel, Mary. *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press, 2001. Print.
- Weismantel, Mary, and Stephen F. Eisenman. "Race in the Andes: Global Movements and Popular Ontologies." *Bulletin of Latin American Research* 17.2 (1998): 121–142. Print.
- Wiesse, Carlos. *Geografía del Perú para los colegios de segunda enseñanza y escuelas especiales*. Lima: Librería Francesa Editora Galland, E. Rosay, 1911. Print.
- Williams, Raymond. *El campo y la ciudad*. Buenos Aires: Paidós, 2001. Print.
- . *La larga revolución*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003. Print.
- Winters, Jeffrey. *Oligarchy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2012. Print.
- Yllia, María Eugenia. "Quimera de Piedra: Nación, Discursos y Museo En La Celebración Del Centenario de La Independencia (1924)." *Illapa* 8.8 (2011): 101–120. Print.
- Zamorano, Gabriela. "Traitorous Physiognomy: Photography and the Racialization of Bolivian Indians by the Créqui-Montfort Expedition (1903)." *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 16.2 (2011): 425–455. *Wiley Online Library*. Web.
- Zavala, Virginia. *Escritura y sociedad: nuevas perspectivas teóricas y etnográficas*. Lima: Universidad del Pacífico, 2004. Print.

---. "La Escritura Académica y La Agencia de Los Sujetos." *Cuadernos Comillas* 1 (2011): 52–66. Print.

Zubieta, Filomeno. *Tras Las Huellas de Luis Pardo*. Huarás: Killa editorial; Hirka ediciones. Print.

SUMMARY IN ENGLISH

Geographies of Indigeneity: Space, Race, and Power in the Andes (1880-1930), reframes the intellectual construction of indigeneity as the structural principle informing the postcolonial nation in the Andes. My main claim is that Andean scientific elites defined indigeneity as an ethnicity attached to a territory, privileging only Inca-centric lineages and the southern highlands region. In this work, I develop a critique of these exclusions, and I shed light on alternative genealogies and notions of indigeneity that have been marginalized by metropolitan- and nation-sponsored definitions and debates.

Geographically, this dissertation focuses on the Peruvian Northern Andes, a region roughly consisting of the northern Peruvian coast and its adjacent highlands. Since the late 19th-century, this region experienced profound social changes as a consequence of the new forms of capitalist agroindustry and mining industry, which required new forms on controlling land, time, and labor. This new social order was especially influential during the period that Peruvian historiography has called as the Aristocratic Republic (1895-1919), a period when most of the political power arose from the economic power sugar, rice, and cotton haciendas acquired after the War of the Pacific. As most of these haciendas were located on the Peruvian coast, their owners played a significant role in forming national policies regarding race, labor, and the control of indigenous territories.

Two of the most important consequences of these social changes were the increased proletarianization of indigenous peoples from different regions of the Andes, and of Black peoples – slavery was abolished just in 1854–, as well as the arrival of large numbers of Chinese workers, all which reorganized the social classification along racial and class lines in this region. To mention one case, some indigenous workers from the coast distanced themselves from indigenous workers

from the highlands, marking a distinction between being *indigena* or *indio*. At the same time, a large group of union leaders deemphasized ethnic identities in order to forge class associations that could achieve a representative influence vis-a-vis their protests against hacendado labor policies.

I argue that as a consequence of this social reorganization, notions of north-Andean indigeneity were reshaped both by the national discourse and by indigenous ethnicities –Muchik, Kañaris, Quechua, Cajamarca, among others– from this region. By focusing on arguments by indigenous authors and criollo intellectuals, in this dissertation I claim that claiming an association between indigeneity and territory was of utmost importance in the debates of what it means to be indigenous in modern Peru during the turn from the 19th to the 20th century. In my research work, I decided to focus on the northern Peruvian Andes, a region that is usually disregarded by a scholarship on indigeneity and indigenous literature during the 19th century. I believe that this absence came as a consequence of a national imagination that established that in this region, there are currently no indigenous populations, an imaginary that I trace back to the period that my dissertation covers.

It has been my aim in this project to shift the analysis away from the center that the hegemonic discourse established for imagining indigeneity in Peru. I designed a peripheral analysis that unveils the spatial politics of coloniality in the Andes, as well as the challenges indigenous peoples presented by enunciating and practicing sovereign modes of spatiality and political imagination. Thus, by focusing on a peripheral geographical and ethnic dimension of Andean indigeneity, my dissertation interrogates a hegemonic cultural history and reformulates conceptions of racialized subalternity and indigenous representation as they have been articulated in Indigenous studies and ethnic studies scholarship.

Throughout the three chapters of this dissertation, I develop the analytical category ‘geographies of indigeneity’, understood as a theory and a methodology to interrogate space, race, and power in colonial contexts. Geographies of indigeneity is a theoretical model that allows me to critique the traditional Inca-centered approach to Andean indigeneity, by analyzing indigeneity as constructed under three analytical perspectives: intellectual elitism, gender, and political territoriality. In other words, I understand indigeneity as racial, gendered, and geographical construction. With this model, I scrutinize an archive that includes a variety of sources that illuminate indigenous and non-native notions of territoriality and identity.

My corpus has allowed me to design a methodological frame that establishes insightful connections between 19th-century collections of ethnographic photographs and portraits of Indigenous elites, popular music, literary *indigenista* [indigenist] works, regional Andean journalism, and scientific works of archaeology and medicine. With this heterogeneous archive and methodology, I designed the analytical category ‘geographies of indigeneity,’ a critical tool that allows indigenous notions of land and territoriality to be brought to bear on the colonial biopolitics of indigenous displacement. Methodologically, this category enables me to inspect indigeneity as defined in diverse media beyond the apparent singularity given to alphabetic writing by Andean intellectual history. My dissertation contributes to ethnic studies by emphasizing the centrality of geography in Latin American colonialism and by foregrounding indigenous self-identification and territory. I describe how indigenous representation and political movements challenged the colonial regimes of spatiality that the Peruvian nation-state strived to implant in its territory.

In this dissertation, I combine scholarship from Indigenous studies, cultural studies, literary studies, and anthropology. My writing investigates colonial projects as biopolitical technologies

for the control of bodies and territories, arguing that state and capitalist optics associated indigeneity with territory. These biopolitical projects aimed for three main objectives: the placement and displacement of indigenous bodies, the control of indigenous productive and reproductive labor, and the silencing and distortion of native political agendas.

But more importantly, *Geographies of Indigeneity* brings into view the indigenous conceptions of land, territoriality, and conviviality with nature. As proof, I analyze textual, visual, and oral documents by indigenous authors that demonstrate notions of territory, temporality, and self-representation that consistently confronted criollo definitions. I particularly emphasize the role of literature, anthropology, archaeology, and geography in building these epistemologies of colonialism, as well as foreground native conceptions of self-representation and territoriality as showed in portraits of indigenous elites, the historical records contained in songs and other lyric texts, and the territory as a historical palimpsest.

My work builds from indigenous, feminist, and decolonial scholarship that have critiqued the spatiality regimes imposed during colonial and modern systems. Walter Mignolo has focused on administrative documents that the Spanish monarchy designed during the 16th century to make geographical sense of its possessions. These materials include *Relaciones geográficas* and other scientific treatises. These documents prove a heterogeneity of sources and knowledge as they often tried to ‘translate’ the indigenous knowledge European officials acquired during their travels, for a western audience. Mignolo argues for an analysis that recovers the semiotic landscapes contained in these colonial documents through a methodology that questions both our interpretative locus and our epistemologies. Feminist geographer Doris Massey has deepened into the repercussions of modernity for the production of spaces in global, hemispheric, regional and local contexts, highlighting that new models of gender and gender relations also influenced the distribution of

spaces. My dissertation recuperates her definition of space, understood as a congregation of trajectories in which a group of beings coexist for some time in a physical area and bring their spatial repertoires to produce a territory. I incorporate this definition to understand that national spatial ideologies were not the only ones defining what a territory is during the 19th century. Instead, I claim that 19th-century Andean spatialities prove the existence of both national conceptions of space and indigenous territorialities that pushed against colonial projects, as I mainly argue in my third chapter. In a similar vein, María Josefina Saldaña Portillo has focused on the US-Mexico border to understand how every nation produced their particular notions of Indian and Indio. These projects often included the racialization of bodies, the placement and displacement of these bodies in the landscape, and the racialization of their national landscapes. Saldaña argues that the border as space where multiple modes of coloniality coexist, becomes an ecology of meaning that influences how every nation imagines its indigenous history and populations, and those from the other nation.

As I explained earlier, geographies of indigeneity allow me to inspect the diverse modes of territoriality that assemble in a colonial context. Additionally, and incorporating the work of Mignolo, Massey, Saldaña-Portillo, among others, geographies of indigeneity is a tool to understand the different colonial regimes and temporalities that produce space in the Andes. This question is particularly important as the 19th century is considered at the same time as a period which is postcolonial –after the independence from Spain–, neocolonial –after the arrival of new forms of capitalist economy–, and decolonial –seen the multiple participation of indigenous movements in the political life of the nation–. Thus, geographies of indigeneity as a theoretical tool allows me to understand how the heterotemporalities of postcoloniality, neocoloniality, and decoloniality have produced the territory that we know today as Peru.

My case studies come from a peripheral geographical and ethnic dimension, which allows me to decenter the traditional conceptions of indigeneity in Andean cultural history. I utilize both theoretical and methodological approaches that reformulate conceptions of racialized subalternity, indigenous representation, and the racial formation of postcolonial nation-states in the Americas. These approaches include critical and decolonial geography, Indigenous studies, decolonial feminism, visual studies, colonialism studies, and literary studies.

Throughout the three chapters of *Geographies of Indigeneity*, I claim that as part of colonial projects, the discursive construction of indigeneity necessarily implied the territorialization of race. Each chapter inspects such territorialization under three analytical categories: intellectual elitism, gender, and political territoriality.

The first chapter, “Élites intelectuales y el Territorio de la Indigeneidad” (Intellectual Elites and the Territory for Indigeneity), argues that producing notions of indigeneity was a central task for criollo and mestizo elites to preserving their social status. I begin by explaining that for criollo and mestizo intellectuals, being part of the elite is better understood as a discursive condition which needed to be continuously performed and affirmed. In order to preserve and reproduce this condition of elitism, producing notions of indigeneity was crucial, especially during the years when indigenismo was one of the official discourses sponsored by the state. As a reaction towards this requirement, northern Peruvian elites formulated notions of indigeneity attached to a northern Andean territory of coastal deserts and their adjacent cordillera to forge a place within Andean debates about race. Paradoxically, these notions questioned the hegemonic national model of indigeneity and proved the model’s limitations.

In the first section, I analyze the early works of the members of the literary group *Norte* such as César Vallejo, Victor Raúl Haya de la Torre, and José Eulogio Garrido, especially focusing

on the latter's poetry book titled *Visiones de Chan Chan* (1927). A close-reading analysis of this book inspects how Garrido established connections with modern literature about ruins, as well as with the importance indigenismo gave to Precolumbian buildings to articulate discourses of racial vindication. However, I suggest that by focusing on a place built of adobes made of mud and clay, there is a material and temporal modification that instead complicates the relationship between ruins and race as projected from the southern Andes. I suggest that Garrido's poetry understands the ruin differently, as part of a broader ecosystem consisting of the ocean, the sun, and the desert. This ecosystem together rejects any connection with an archaeological past. It rather affirms a presence in the present time, a temporalization where mud as a materiality plays a central role in questioning the semiotic association between race and past grandeur.

The second section discusses the visual archive of German scientist Hans Heinrich Brüning, consisting of ethnographic photographs and portraits of indigenous elites produced between 1885 and 1920, which now are held by two ethnographic museums in Germany. Here, I argue that these images prove the capacity of indigenous subjects and families from this region to negotiate with a new visual western technology, as well as to negotiate between notions of ethnic identity, and economic and social status, which was unseen in other regions of the Andes at the time. I highlight this idea by particularly focusing on portraits of indigenous elites from this region. These pictures prove the visual manifestation of a class conscience of sorts by this social group and the portrayed subjects' capacity to negotiate visual elements of traditional identity and modern status.

The third section inspects the 'discovery' of a Mochica pre-Columbian civilization through the works of Peruvian archaeologist Rafael Larco Hoyle. Larco's work complicated national debates that saw the origins of Peruvian identity as only located in the southern regions of Cuzco

and Puno. By reading Larco's scientific texts, especially his most important work titled *Los Mochicas*, I argue that the archaeologist tied together his notion of a Mochica Precolumbian society, with the invention of a contemporary Mochica ethnicity, an association that was also shaped in terms convenient to Larco's hacendado interests. In other words, Larco as a member of both an economic elite and an academic elite, sought to create a form of indigeneity convenient to his agenda, which also expanded and questioned the Peruvian paradigm of one national past and one original shrine. As a whole, in the first chapter, I claim that conceptions of a northern Andean indigeneity shaped by criollo and indigenous elites –usually disregarded by a scholarship on Andean indigeneity during the twentieth century– expanded and questioned the supposed pan-Andeanism of the ideas developed in Lima and the southern Andes.

The second chapter, “Un cuerpo que re-aparece: reflexiones sobre indigeneidad y género” (A body that re-appears: Spatial reflections on Indigeneity and Gender), inspects the journalistic, scientific and literary works discussing the case of Benigna Huamán, an indigenous woman burned alive in 1888 after she was accused of being a witch and poisoning a man to death in the highland village of Bambamarca. Here, I argue that constructing notions of indigeneity as an intellectual project was a racial and a gendered endeavor with economic consequences, as criollo elites saw the indigenous race as essentially ‘unmasculine’ and ‘lazy.’ The first section inspects the journalistic and scientific texts produced after the Bambamarca events and the global circulation of these texts. I read these articles to inspect how information traveled by routes that most often bypassed the capital city –usually thought of as the only center that imported information – to satisfy the demand from countries in the northern hemisphere to know more about the Bambamarca events. I also argue that the authors of these articles, to build their authority to produce information about this case, often deployed words and phrases in the Quechua language.

These uses of an indigenous language complicate our notions of writing and academic literacy during the turn of the century, beyond the exclusive prevalence of formal Spanish.

In the second section of this chapter, I recuperate a reference to the Bambamarca case found in *La Serpiente de Oro*, one of the essential Peruvian novels of the early 20th-century. This reference becomes an opportunity to understand how this novel defined its territories not only in racial but also in gendered terms. I analyze the presence of symbolic *chola* and *india* women in the plot who mark their correspondent spaces in racial and gendered terms, which lastly builds the literary spaces in this novel. I argue that the distribution of territories in novels like the indigenista *La Serpiente de Oro*, nor only relied on the racial organization of its characters, but also created gendered and sexualized communities of *chola* and *india* women to emphasize that the nation was formed by spaces radically different from each other.

The third section inspects the economic consequences of indigenous women's agency in the public sphere against extractive and exploitative national projects. I return to the documents produced after Benigna Huamán's death to find spaces that explain how she was an active member of Bambamarca's community and the town's community of women. This community reacted against the arrival of capitalist projects of mining, which required a quantitative distribution and control of both the territory and indigenous peoples' labor. I argue that Huamán's death in the pyre came after the town's authorities witnessed her capacity to intervene in the public sphere, and her challenging of 19th-century ideologies which secluded indigenous women in domestic rural spaces and devaluated their labor. The second chapter emphasizes that indigenous women were thought of as a threat for the Andean republic, as their labor (re)produced non-western knowledges and was seen as non-productive for the capitalist economy.

The third chapter is titled “Indigeneidad política y las Geografías raciales del Estado-nación Andino” (Political Indigeneity and the Racial Geographies of the Andean State). It inspects historical records about the so-called ‘bandits’ in the Andes, and argues that they were leaders of indigenous political movements who challenged the political organization of the national territory. In the first section, I read academic works of geography to understand how the nation established a distribution of its territory in three ‘natural’ regions: *costa*, *sierra*, and *selva*. In this distribution, indigenous peoples were only located in the sierra, and the costa population was imagined as consisting only of white, mestizo, Black, Asian, and mulato people. As part of this geographic organization, indigenous peoples from the highlands were defined as suffering from what I call an ‘estática indígena’ (indigenous stasis), the idea that being indigenous implied a reluctance or incapacity to move in spatial, temporal, gendered, cultural, and moral terms.

In the second section, I read literary indigenista works to understand how criollo and mestizo authors understood the transgression that indigenous political leaders made to the national project. I particularly emphasize that the character of the “bandolero” (bandit) manifests an elite reaction to political projects led by indigenous persons. These indigenous ‘rebels’ challenged positivist conceptions that assumed territorial inertia from indigenous peoples, and proved networks of circulation of knowledge and goods that politically and scientifically questioned the very basis of the nation. My reading of Enrique López Albújar’s books *Los Caballeros del Delito*, *Cuentos Andinos*, and *Nuevos Cuentos Andinos*, as well as of Ciro Alegría’s novel *El Mundo es Ancho y Ajeno* explains that these works established a ‘natural’ association between being indigenous and the ‘Comunidad indígena’ from the highlands. I argue that as a consequence, first, the national discourse often associated the transgression of indigenous stasis as the cause for indigenous criminality. And secondly, these Andean intellectuals were interested in de-

indigenizing the political actors who rose up against the Andean republic, which has influenced how in Peru indigenous political leadership has been usually imagined within reduced models of agency based on colonial racial, gendered and spatial epistemologies.

As a response to these national ideologies, in the third chapter I claim that indigenous historical records contained in popular songs and testimonies can expand our knowledge of political subjectivity and political comunalidad. I focus on historical records of both the Luis Pardo movement in 1909 Ancash, and the Manuel Casimiro Chumán movement in 1910 northern Peruvian coast. These documents prove that popular, peasant, and indigenous historical records can better grasp the multivocality and multiterritoriality of political indigeneity. To put it succinctly, I argue for an expansion in our media and textual notions of historical document and archive, which will allow us to envision new conceptions of political subjectivities and communalities, based on Andean concepts of time, space, and collective being.