

CAPÍTULO III

IMÁGENES FANTASMAGÓRICAS: EL SUJETO ESCLAVISTA Y LA COMUNIDAD POLÍTICA



Los proyectos nacionales decimonónicos fracasaron política y narrativamente en el Perú. Ello porque se gestaron desde espacios criollos urbanos que siempre estuvieron deseosos de formar parte del horizonte cultural europeo, y cuya participación en la esfera política o en la administración del Estado respondía a una lógica patrimonialista premoderna. Desde ese lugar y bajo esas condiciones no podían ser narraciones intersubjetivas, sino ejercicios de una posición de poder simbólico y material. Estos relatos hegemónicos fueron cerrados porque se limitaron a la autocomplacencia en la semejanza que derivaba de un paradigma social (varón, blanco, occidental e ilustrado), casi inexistente. Es decir, no pudieron incorporar en su narrativa de identidad al otro (vozes y perspectivas de las amplias mayorías indígenas y afrodescendientes) como un cohecedor de sí mismo.¹³⁸ En síntesis, fundaciones artificiales de la nacionalidad que nunca pretendieron cohesionar en una narrativa inclusiva y multicultural a todos los sujetos sociales de la comunidad decimonónica.

Durante todo el siglo XIX, la modernidad legal en el Perú coexistió con una incipiente y desigual modernización y un arraigado tradicionalismo social. Esta modernidad política se resistió a la cabal inclusión de las comunidades subalternas en el espacio público. La institución de la esclavitud y la comunidad de afrodescendientes constituyen una de las fronteras políticas y socia-

¹³⁸ Sobre este punto puede leerse la aguda reflexión de Fidel Tubino sobre identidad, mismidad e ipseidad que forman parte de su artículo «La recuperación de las memorias colectivas en la construcción de identidades» (2003: 84-91).

les del modelo republicano constitucional: la esclavitud socava las ideas de libertad e igualdad constitutivas de toda sociedad moderna y sustrae la dimensión subjetiva formal a un grupo de seres humanos; por su parte, la población afrodescendiente libre carga con el estigma de la esdavidud y, en consecuencia, aparecen configurados como sujetos marcados por la ausencia (seres vacíos de saber, moral y conciencia política).

¿Cómo conciliar la institución de la esclavitud con el ordenamiento jurídico republicano? ¿Cuáles son las consecuencias en la dimensión sociopolítica de la abolición de la esdavidud? ¿Cuál es el lugar de los afrodescendientes en la fiesta electoral que renueva el orden republicano? ¿Qué significaron las elecciones para la élite en la República del Guano? ¿Qué papel desempeñan los afroperuanos en la nación imaginada por la élite política? ¿Cómo se gesta la asimilación del discurso racialista científico a finales del xix? ¿Cómo se enfrenta la concepción individualista liberal con las desigualdades adscritas por el nacimiento? ¿Qué papel desempeñan los afroperuanos en el discurso sociopolítico de González Prada? En este capítulo realizaremos tres recorridos conceptuales para contestar a estas preguntas. En primer lugar, haremos un análisis diacrónico de los textos político-jurídicos que se abocan directamente a la esclavitud para, posteriormente, establecer dos campos argumentativos que ordenan los discursos sincrónicamente. En segundo lugar, estudiaremos la confluencia de las variables de etnicidad y ciudadanía entre los años de 1845 a 1872: la representación de los afroperuanos como actores desestabilizadores de las elecciones republicanas desde la perspectiva de las élites limeñas. Posteriormente, demostraremos las contradicciones del discurso moderno de González Prada y su dependencia del horizonte ideológico propio del sujeto esclavista y del racialismo finisecular en su propuesta de refundación de la nación después de la Guerra con Chile.

El sujeto esclavista en textos político-jurídicos (1810-1880)

[E]l espíritu se estremece al ver a estos racionales desnudos, sufriendo el frío, el agua, (...) mueren a millares y todos los años ingresan nuevas partidas para sucederlos en el trabajo y en la muerte.

Manuel LORENZO DE VIDAURRE

Llegará tiempo en que la inmigración de agricultores extranjeros nos proporcione el elemento que tanto necesitamos: [...] entonces se trabajará en mejorar la condición intelectual del negro, en purificar sus costumbres, y hacerle digno del don sublime de la libertad, de que ahora no puede sino abusar torpemente con daño suyo y de la comunidad.

José María DE PANDO

No es hombre, sino en la figura, aquél que sólo posee el instinto de los brutos, y que desconoce los preceptos de la ley natural.

Toribio PAQUECO

En el Perú existía una construcción jurídica de la esclavitud diseñada durante el Virreinato y heredera del derecho medieval de las Siete Partidas. Durante el siglo XIX y sus trastornos —desestructuración del orden virreinal, despliegue del proceso emancipador y consolidación de las bases del estado republicano— empieza a resquebrajarse dicha construcción y se genera la necesidad de una nueva representación discursiva y legal. En este contexto, los discursos de los juristas, en su afán de reconquistar una representación coherente, conducen al derecho a una situación límite que lo enfrenta a sus nuevos presupuestos. El Derecho esconde y revela, socava y legitima, pero lo que no puede hacer es prescindir de la esclavitud; al final, la contradicción será insostenible y la esclavitud desaparecerá y el Derecho, transformado, ingresará al paradigma de la subjetividad plena y esto provocará la desaparición del sujeto esclavista en este ámbito.

Planteamos como hipótesis de esta sección que los textos político-jurídicos sobre la esclavitud en el siglo XIX peruano demuestran el tránsito de la construcción jurídica de la alteridad al establecimiento de la semejanza propia de la subjetividad generalizada. Por ello, la mayoría de las posiciones discursivas se despliegan en dos vectores antagónicos: a) legalidad e ilegalidad de la institución que era percibida fundamentalmente como una institución jurídica y b) conflicto entre las ideas de propiedad e igualdad, es

dedir, la colisión entre el derecho de propiedad del amo y los derechos que se desprenden de la naturaleza humana del esclavo.

Las metáforas de la esclavitud en la independencia y las primeras configuraciones político-jurídicas

La palabra «esclavitud» y su campo semántico aparecen en los textos políticos vinculados a la desestructuración del Virreinato y a la Independencia, y proporcionan un modelo eficiente para los primeros intentos de autopercepción de las élites criollas. España aparece como el *Amo*, marcado por el abuso, la intolerancia y la ingratitud; y las colonias hispanoamericanas como el *esclavo*, sometidos a ella y caracterizados por la sumisión, la indolencia y el temor a la libertad. El vínculo político entre España y el Virreinato del Perú es constantemente equiparado con la esclavitud: los grilletes, las cadenas y el látigo aparecen como signos elocuentes de tal identificación imaginaria.

Juan Pablo Vizcardo y Guzmán en su *Carta a los españoles americanos*, que Francisco de Miranda hizo pública en su calidad de albacea en 1799, sostiene: «El hijo está emancipado por el derecho natural; y en igual caso ¿un pueblo numeroso, que en nada depende de otro pueblo, deberá estar sujeto como un *vil esclavo*?» (1974: 409). José de la Riva-Agüero publicó en 1818 *Las 28 causas de la revolución de América* y en este folleto escribía «que los intereses de la Península están diametralmente opuestos con los de la América: Que para que aquella prospere es preciso que esta permanezca en *cadenas*» (Riva-Agüero, 1980: 65). Manuel Lorenzo de Vidaurre redactó en 1810 su *Plan del Perú*, que ampliado y con dedicatoria a Bolívar, publicaría en Filadelfia en 1823; en este texto sostenía enfáticamente respecto de los monopolios comerciales: «ya ha llegado el día que el americano despierte de aquel miserable sueño en que se hallaba sepultado; ya ha llegado el día en que se *rompan las prisiones de su dura esclavitud*» —las cursivas de estas citas son nuestras (1974: 106).

Todos los textos anteriores revelan que en el discurso político de la emancipación destaca la «esclavitud» como una flexible máquina de significaciones. Esta identificación imaginaria implica, en un nivel profundo del discurso, la gestación de una valoración negativa de la institución y una justificación de su desaparición.

Por otra parte, en la formación discursiva de los textos jurídicos, el sujeto esclavista inicia un lento desplazamiento a través de la erosión del derecho de propiedad de los amos y la tesis de la legalidad de la esclavitud. Se fue imponiendo primero la ilegalidad de la trata de esclavos; posteriormente, el derecho a la igualdad del esdavo derivado de su naturaleza humana y, finalmente, la ilegalidad de la esclavitud. Este proceso abarcó desde la segunda década del siglo XIX hasta la abolición en 1854.

Un primer hito de este desplazamiento es la afirmación enfática de la igualdad de todas las comunidades étnicas. Hipólito Unanue publica *Observaciones sobre el clima de Lima y sus influencias en los seres organizados, en especial el hombre* en 1806. En este texto se incluye un análisis y valoración de las influencias del clima en la naturaleza y el carácter de los habitantes de Lima con una clara intención pragmática: refutar la tesis de muchos enciclopedistas franceses que planteaban la propiedad degenerante del medio ambiente americano.¹³⁹ Este tópico antiamericano tiene antecedentes en los siglos coloniales.¹⁴⁰ Unanue describe la diversidad étnica limeña de la siguiente manera:

El color blanco salpicado de carmín en las mejillas; el pelo rubicundo; ojos azules; facciones hermosas; solidez en el pensamiento y un corazón lleno de una fiereza generosa, son las características del europeo en su perfección y cultura.

Un color cobrizo o amarillento, pelo negro y largo, ojos negros, facciones delicadas, aire melancólico, imaginación pronta y fuerte, corazón sensible y tímido: he aquí el retrato general del americano. Un pelo enraizado que no se levanta del casco, facciones salvajes, color negro, espíritu pesado y un corazón bárbaro han tocado en triste herencia a la mayor parte de los africanos. La población de Lima se compone de esas tres naciones. Condujo a la primera la gloria de conquistar; la segunda es originaria del país, y la tercera ha sido arrastrada por las cadenas de la esclavitud. Estas diferentes tribus se han reunido, mezclado y hecho nacer entidades medias. (1974: 110)

Cabe resaltar como mecanismo central de identidad la filiación geográfica (Europa, América y África); sin embargo, cabe resaltar

¹³⁹ Un agudo análisis de la lógica del sentido del texto de Unanue puede consultarse en ABUGATTAS 1987: 55-58.

¹⁴⁰ Un análisis detallado del problema del determinismo climático en el siglo XVI y la degeneración americana del criollo puede leerse en el texto de Bernard Lavallé «Del indio al criollo: evolución de una imagen colonial» (1993).

la inclusión de los criollos americanos dentro de la población descendiente de Europa. Esta división se rige por los principios de un racionalismo occidental que quiere clasificar, separar y diferenciar grupos humanos desde una perspectiva etnocéntrica. El mestizaje socava este proyecto ideológico; por ello, el texto lo desvaloriza (productor de «entidades medias») para reforzar las imágenes —sin correlato con la realidad— de tres comunidades puras y separadas. El sujeto esclavista deja sus marcas con las siguientes palabras: «salvajes» y «bárbaro» destinadas a consolidar los procesos discursivos de deshumanización del afrodescendiente. Es interesante anotar que Unanue establece un matiz ya que considera dichos rasgos como propios de la mayoría de aquellos, pero no de todos: los signos deshumanizadores empiezan a retroceder como exclusivas significaciones del íntegro de la comunidad negra.

El propio texto formaliza las contradicciones mentales de Unanue quien hace suyo un esquema tripartito enunciado desde los valores europeos, pero más adelante afirma que

No puede, pues, la diferencia de facciones argüir diversidad de talentos, y cuando esto así sea, no tiene de que gloriarse la Europa: pues si en ella se encuentran facciones bien formadas, las hay también en otras partes de la tierra, [...] de aquí nace la consecuencia de que el espíritu racional está igualmente distribuido en todas partes de la tierra. En todas ellas es el hombre capaz de todo, si es ayudado por la educación y el ejemplo. (1974: 110)

Este fragmento condena la naturalización de las diferencias fenotípicas como formas de desigualdad mental. La voluntad y la educación pueden revertir las herencias del origen étnico. Aunque Unanue está pensando en los americanos, la consecuencia lógica de esta proposición permitiría considerar al negro esclavo como un ser humano racional semejante a los otros, lo cual era un vuelco en la percepción de ese período.

Vidaurre en el *Plan del Perú* llama constantemente «racionales» a los esclavos y exclama: «mi tema actual es que se les trate como hombres y no como fieras» (1974a: 131); sin embargo, los acusa de dos males sociales: a) la despoblación del territorio porque, no teniéndolos por necesarios, los indígenas eran tratados con rigor y tiranía, b) la renuenda del hombre blanco a trabajar en ciertos oficios donde predominan los afroperuanos porque conside-

ran una afrenta nivelarse con el que consideran «menos que una bestia» (1974a: 131).

En *Plan del Perú*, el cuerpo como signo principal del esclavo, es decir, su reducción a la mera materialidad física que acuñó la mirada occidental, aparece configurado discursivamente en varias ocasiones. El «peruano no corrompido» debe desviar la mirada ante los esclavos semidesnudos. Más adelante, «los cuerpos de aquellos hombres en perpetuas cicatrices llevan las vergonzosas señales de la crueldad de los dueños» (1974a: 134). El cuerpo del esclavo conforma un texto donde está escrita la sexualidad, la subordinación y el sufrimiento.

Este documento político no resuelve la contradicción jurídica principal entre la colisión de los derechos que se desprenden de la condición humana de los esclavos y el derecho de propiedad de los amos. Aunque condena la trata, el planteamiento de Vidaurre no desemboca en una posición abolicionista, sino en una urgente reforma en el trato al esclavo¹⁴¹ que permita la prolongación de la esclavitud en términos más beneficiosos tanto para el esclavo como para el amo. Reproduce su proyecto político reformista sobre el rey y el pueblo en un nivel micro y particular como la relación amo-esclavo.

En una de *Las cartas americanas* titulada «Sobre el trato con los esclavos», Vidaurre esgrime que «los ciudadanos particulares deben respetar en sus esclavos el sagrado título de hombres»; más adelante, proclama que «negros, blancos, amarillos, hombres más o menos oscuros, todos somos de una misma especie; nuestras necesidades y pasiones no se diversifican sino por la educación y las costumbres» (1974b: 52). Esta concepción que niega las desigualdades raciales intrínsecas y explica la diversidad fenomenológica de la especie humana por causas socioculturales era profundamente revolucionaria. Así, Vidaurre, como Unanue anteriormente, construye una igualdad formal en el discurso que está aten-

¹⁴¹ Entre las medidas que proponen destacan: fiscalización por medio de instancias político-administrativas (Oidor o Alcalde de Corte) para que los hacendados cumplan con un trato humanitario, trabajo no mayor a ocho horas, alimento nutritivo y camas que sirvan para el descanso, enfermerías, enseñanza de los evangelios, separación por género en los galpones y en los aposentos, personería universal para acusar a los amos que abusen de sus esclavos y reducción de la estancia en las panaderías a un máximo de quince días (1974a: 134-135).

tando directamente contra la desigualdad esencial establecida en el ordenamiento jurídico.

La aceptación de la ilegalidad de los mecanismos de reproducción de la esclavitud (trata de esclavos) y la necesidad de una indemnización para liquidar dicha propiedad, ya indican la nueva dirección del sujeto esclavista. Faustino Sánchez Carrión en el «Discurso Preliminar de la Constitución de 1823» comenta la abolición de la trata de esclavos establecida por esa Carta Magna¹⁴² «para desagrar de algún modo los fueros de la naturaleza altamente hollados por la mercancía de nuestra propia espede» (1974: 535). Además, propone que la «novedad en la propiedad heril»¹⁴³ sólo podrá realizarse cuando se cuente con fondos públicos para la indemnización de los propietarios (1974: 535). En una postura antagónica se ubica el diputado Domingo Orué, propietario del Ingenio de azúcar de Huayco en la costa norte, quien presenta una exposición al Congreso el 21 de noviembre de 1823, en la cual considera que la agricultura se encuentra en peligro mortal por tres razones: la ruina de los hacendados por contribuir económicamente con el ejército patriótico, la libertad de vientres y la abolición de la trata de esclavos que impide la reproducción de la mano de obra esclava, y el decreto de libertad de los pastos (KAPSOLI 1983: 101). Orué sostiene que doce mil esclavos han sido «extraídos de las labranzas desde los márgenes de Santa hasta las de Ica [y] son los que causan la angustia de la Capital del Perú y sin provecho alguno del Estado» (1983: 103). Orué defiende con argumentos económicos y sociales la necesidad de preservar los derechos de propiedad del amo.

¹⁴² Paralograr dicha situación fue decisiva la iniciativa de la diplomacia británica. El 5 de julio de 1814 se firmó un tratado bilateral entre España y Gran Bretaña donde se restringe y condena el comercio de esclavos. El 8 de febrero de 1815 el Congreso de Viena aprueba la Declaración Final sobre el Tráfico de Esclavos donde se considera la trata como repugnante a los principios de la humanidad y moral universal. Existe un segundo tratado bilateral entre España e Inglaterra, en septiembre de 1817, donde se establecía la abolición total de la trata al 30 de mayo de 1820. Posteriormente, el 1 de diciembre del mismo año, se dictó una Real Cédula para poner en práctica dicho Tratado. En este contexto internacional, la abolición constitucional republicana del comercio de esclavos no es ninguna novedad a nivel legislativo, pues ya existía en el sistema jurídico virreinal.

¹⁴³ Del latín *erūs* que significa amo.

Las plumas de los hacendados

José María de Pando¹⁴⁴ (1787-1840) es un político capital en los primeros quince años de la República. En el plano de su actuación política encontramos un paradójico desplazamiento: abandona España en 1823 ante el derrumbe de los principios del liberalismo español y once años después hace lo mismo en el Perú ante el derrumbe de los principios autoritarios. Se derivan de estos dos exilios dos ubicaciones distintas sostenidas con fervor, pero quizá sea posible encontrar más allá de los furores un mismo zócalo que rija las variaciones. Peter Baltes sostiene que fue siempre un partidario de la monarquía constitucional; por ello, cuando este proyecto fracasó en el Perú con la salida de Bolívar, se adhirió a Gamarra para intentar conservar en el régimen republicano, por lo menos, algunos de aquellos rasgos a través de una mayor acentuación del sistema presidencialista (1968a, 1968b). Esta opción política de Pando sería el hilo conductor de su praxis política y vital.

La categoría de *letrado* descrita por Ángel Rama (1984) se ajusta perfectamente a Pando ya que él se caracteriza por el empleo del lenguaje a través de la palabra escrita con funciones redentoras derivadas de la autopercepción de pertenecer a una clase ilustrada y educada para dirigir la *res pública* e imponer significados a las prácticas sociales de los ciudadanos. Pando es el testimonio viviente de la adaptación de los *letrados* a los cambios producidos por la Independencia y su capacidad de refrenarlos dentro de límites que preserven y garanticen su propia continuidad como clase dirigente (1984: 55 ss.). Pando publica, sin firmar,¹⁴⁵ el folleto titu-

¹⁴⁴ Estudió en el Real Seminario de nobles de Madrid. Fue funcionario de Fernando VII entre 1815 y 1823. En 1824 retorna al Perú y fue Ministro de Hacienda y Ministro de Relaciones Exteriores del régimen bolivariano. Publicó la célebre *Epístola a Próspero* (1826) en honor de Bolívar, notable conjunción de la poética neoclásica y la defensa del autoritarismo. Posteriormente, fue tres veces ministro del presidente Agustín Gamarra entre 1829 y 1833. Jorge Basadre localiza como «la figura más importante entre los intelectuales autoritarios que acompañaron al primer gobierno de Gamarra» (HR, I: 280). Fue impulsor y redactor de periódicos y revistas como *Crónica Política y Literaria de Lima* (1827), el primer período del *Mercurio Peruano* (1827-1834/ 1839) y *La Verdad* (1832-1833). Además, *La Oliva* de Ayacucho (1833) y *El Atalaya* (1833) del Cusco fueron inspirados y quizá redactados por Pando (HR, I: 274).

¹⁴⁵ Paz Soldán lo relata así: «eligieron para intérprete de su desolación a la pluma más elocuente que ha tenido el Perú, la cual justificó la honrosa confianza que

lado *Reclamación sobre los vulnerados derechos de los hacendados de las provincias litorales del departamento de Lima* en 1833.¹⁴⁶

El texto pretende demostrar la legalidad de la esclavitud y la ilegalidad de las medidas abolicionistas dictadas en el Perú por San Martín y ratificadas por las Constituciones posteriores. Pando otorga a la propiedad como idea abstracta un lugar prominente. La propiedad articula a la sociedad civil y a los gobiernos, su defensa absoluta garantiza el orden social. Hecha la apología del género, la especie está salvada, pese a las características singulares de la propiedad esclavista destacada desde Aristóteles, para quien el esclavo es una propiedad con alma, una posesión animada (1253b, 32). La habilidad de Pando consiste en no hacer explícito el fundamento que lo lleva a calificar dicha propiedad de «repugnante» y «abominable» ya que, finalmente, «no ha habido sociedad civil que no haya reconocido como propiedad la que tiene el amo en el siervo» (1833: 7).

El autor elude el aspecto de la naturaleza humana del esclavo e intenta demostrar que el esclavo no es un hombre pleno, capaz de gozar de todos sus derechos; requiere de una larga capacitación civil y moral para ingresar a la sociedad con calidad de ciudadano. La libertad y la igualdad en estas circunstancias serían peligrosas para el esclavo y para toda la sociedad, como lo demuestran las experiencias históricas citadas (Santo Domingo, Colombia y Guatemala). Pando menciona los desórdenes que causarían: «la licenciosidad de la gente de color», sus «bárbaras devastaciones» y «horribles crímenes» (1833: 61). En una imagen apocalíptica teñida de orientalismo periférico, Pando plantea que después de producida la abolición el departamento de Lima se convertiría en «un desierto atravesado por hordas de Beduinos errantes y feroces» (1833: 65).

se había depositado en su vigorosa energía. Con valientes pinceladas de mano maestra trazó el cuadro de la desfalleciente agricultura, la injusticia y desagrado que se le había arrastrado hasta el borde del sepulcro» (1846: 203). Desde la otra orilla, Santiago Távora: «Con el objeto de preparar la opinión a favor de sus miras, los hacendados pagaron en 1833 a un célebre escritor [...] el escritor fracasó a pesar de su saber y de su talento; defendían una causa horrible» (1855: 17).

¹⁴⁶ Un análisis detallado de este texto puede consultarse en mi artículo «José María de Pando y la consolidación del sujeto esclavista en el Perú del siglo XIX» (1996). Posteriormente, Tardieu realiza una síntesis comentada del texto de Pando (2004: 71-82).

Pando concluye solicitando a la Convención Nacional que reconozca créditos, a modo de compensación, a favor de los hacendados sobre la hacienda nacional, que se prolongue el «patronato» y se permita la introducción de esclavos agricultores americanos (1833: 65). Sin embargo, la Carta Política de 1834 conservó inalterable el diseño constitucional de la esclavitud y en consecuencia prescindió de las demandas de los hacendados. El texto de Pando obtuvo una victoria tardía; el 10 de marzo de 1835, el general Salaverry dictó un decreto estableciendo la legalidad del comercio e importación de esclavos de países americanos (QUIRÓS 1831-42: v, 50), en clara contradicción con la Carta Política de 1834.¹⁴⁷ Posteriormente, en el marco de la Constitución de 1839, la cual amparaba la posibilidad de importación de esclavos, se dictó la ley del 29 de noviembre de 1839 mediante la cual se ampliaba el tiempo de servicio de los libertos a sus amos hasta los 50 años (QUIRÓS 1831-42: vi, 487).

El sujeto esclavista alcanza en este texto su consolidación y máxima expansión discursiva, por primera vez la esclavitud y el esclavo merecen un extenso y agudo análisis que involucra argumentaciones de diversos discursos: religiosos, económicos, jurídicos y sociopolíticos. El texto sumerge a la esclavitud en una compleja dialéctica entre la tradición histórica y las experiencias contemporáneas, se configura a la esclavitud como una institución integrada a la sociedad y cuya modificación afecta a todos, nos remarca la relación bilateral de la esclavitud y su vinculación directa con la agricultura. Además, en la configuración del esclavo, se marca su inferioridad intelectual y la perversión de sus costumbres que lo imposibilitan para la libertad: el esclavo aparece como un ser inferior al resto de los hombres por su naturaleza y no sólo por su condición jurídica; sin embargo, se reconoce que se puede modificar esta situación. En este texto ya encontramos una de las primeras formulaciones del deseo de la élite por la inmigración de agricultores extranjeros y la explícita voluntad de someter a la comunidad afroperuana a una tecnología social que mejore su condición social y purifique sus costumbres para hacerlos dignos recipiendarios del don de la libertad (PANDO 1833: 65).

¹⁴⁷ El artículo 146 de la Constitución de 1834 estableció lo siguiente: «Nadie nace esclavo en el territorio de la república, ni entrará ninguno de fuera que no quede libre» (QUIRÓS 1831-42: v, 496).

La centralidad de la agricultura en la vida económica de la nación es un lugar común en toda la primera mitad del siglo XIX. Francisco de Rivero en un agudo estudio sobre la economía agrícola del Perú sostiene que la agricultura «forma [...] el cimiento indestructible sobre el que las naciones edifican su riqueza; y es tan sólido ese cimiento, que aun en medio de cataclismos que echan por tierra los capitales resultantes del comercio y de las artes, la riqueza agrícola aunque se postergue ó paralice, jamás perezca» (1845: 3). Respecto de la esclavitud, este distinguido hombre de ciencias declara que la propiedad no se debió afectar sin una justa indemnización; por ello, la libertad de vientres y el enrolamiento de esclavos en los ejércitos libertadores constituye un «saqueo a las propiedades adquiridas de buena fe» (1845: 22). Propone la importación de esclavos del Brasil y de la costa del Chocó¹⁴⁸ y fundamenta su propuesta mediante un argumento moral (mejores condiciones para ellos que incluyen la frecuente posibilidad de autومانumisión) y otro económico (utilidad para la labranza).

José Gregorio Paz Soldán,¹⁴⁹ Ministro de Relaciones Exteriores del régimen castillista, envió el 19 de enero de 1846 una *Memoria sobre la esclavatura en el Perú* a la legación británica representada por Guillermo Pitt Adams, quien había manifestado su preocupación por la posibilidad de importación de esclavos y su introducción en territorio peruano. Este texto¹⁵⁰ combina una perspectiva histórica y una argumentación jurídica que apunta a legitimar la importación de esclavos de Nueva Granada y Brasil y su empleo en la agricultura costeña.

¹⁴⁸ Departamento político de Colombia, zona cultural y geográfica de la cuenca del Pacífico caracterizada por la selva húmeda tropical, el mar como referencia y una economía de subsistencia. Estaba densamente poblada por libertos y esclavos afrocolombianos.

¹⁴⁹ José Gregorio Paz Soldán (1808-1875) fue magistrado y político. Juez, fiscal y vocal de la Corte Superior de Arequipa, Diputado por Arequipa en el Congreso Constituyente de Huancayo (1839) y Senador por Arequipa (1845-49), tres veces Ministro de Relaciones Exteriores (1845-48, 1853-54, 1862-63) y Rector de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1861-1863), la cual fue reorganizada y modernizada administrativamente y académicamente bajo su gestión. Fue redactor de diversos periódicos doctrinarios, entre los que destacan *La Bandera Bicolor* (1839) y *El Constitucional* (1859-59) (TAURO 2001: XII, 1992-1993).

¹⁵⁰ En *El decreto de Huancayo* de Jean-Pierre Tardieu se presenta un resumen comentado de la argumentación (2004: 96-101).

Las razones de la trata esclavista con destino a América son múltiples y de diversa naturaleza: religiosa (convertir a los antropófagos africanos al cristianismo), sociobiológica (sol y arenales requerían las constituciones fuertes de los sujetos africanos para afrontar el trabajo), económica (codicia mercantil), histórica (institución arraigada en la historia de Occidente). El progreso gradual de la humanidad ha demostrado desde la filosofía y el evangelio el carácter injusto de la institución (1846: 195-196). Sin embargo, fue la legislación virreinal española la primera en reconocer derechos y mejorar la situación de los esclavos. Inglaterra y Francia, recién en el siglo xx, proponen reformas que ya existían desde tiempos de Felipe II. La España absolutista era filantrópica y sus ex colonias no tienen nada nuevo que aprender de las posturas liberales modernas porque la esclavitud presenta diferencias esenciales en cada ordenamiento jurídico y en cada sociedad. El mensaje implícito es obvio: la esclavitud en la América española era más benigna que la esclavitud en las colonias inglesas y francesas (1846: 197-99).

Posteriormente, Paz Soldán revisa con detalle la legislación republicana sobre la esclavitud. Su perspectiva apunta a probar el siguiente silogismo: el desenfreno de las ideas liberales ha provocado la disminución drástica del capital humano de los agricultores, la legislación ha ido acrecentando los derechos de los esclavos y mermando el derecho de propiedad de los amos; por ello, la agricultura se encuentra al borde del colapso por la falta de brazos y los elevados costos de mantener esclavos.

Desde un marco sociocultural, lo más interesante de su argumentación radica en el juego de presencias y ausencias que establece entre los afroperuanos, los indios y los inmigrantes europeos en las zonas agrícolas costeras. El intenso deseo de poblar las costas con enjambres de labradores europeos¹⁵¹ «mucho más indus-

¹⁵¹ Gran parte de la elite letrada soñaba con convertir al Perú en un territorio semejante a Estados Unidos en su capacidad de atraer a trabajadores migrantes europeos; sin embargo, el propio Paz Soldán reconocía que dicho objetivo era imposible por la distancia de Europa, los costos de los pasajes y la ausencia de tierras baldías que pudieran ser donadas a los migrantes. Además, en el supuesto que se lograra traer un contingente europeo importante la convivencia con los esclavos afroperuanos en condiciones de horizontalidad generaría en los extranjeros indocilidad y rechazo a su propio trabajo (1846: 209-10).

triosos é inteligentes que los esclavos» se ha estrellado contra la realidad ya que «23 años los hemos esperado inútilmente y aún está el primero por aparecer» (1846: 211). Por otro lado, los indios de la Sierra como abusan de «las frutas y los licores fuertes» sufren en la Costa ataques de «terdianas, disenterías y tabardillos»; por ello su renuencia a trabajar en esta región, pese a la tentación del mayor jornal¹⁵² (1846: 212). En síntesis, los trabajadores europeos no llegan y los indios no quieren; por ello, la necesidad de conservar y reproducir la mano de obra afroperuana en la agricultura costeña.

Una esclava

«Las niñas, que son de una raza hermosa, propia para el clima de la costa de aquí, se han ido vendiendo por el exceso de cambio por el que se ha restablecido al faltar de los otros; queda así a ser hecho el cambio sobre impuesto en esta forma».

Abril 18 de 1845

El Comercio
N.º 1753. 12/4/1845

La retórica política de la abolición y sus consecuencias jurídicas

En plena guerra civil, el general José Rufino Echenique, presidente del país, publicó el 18 de noviembre de 1854 un decreto (OVIEDO 1861-72: IV, 369-370) donde otorgaba la libertad inmediata a todo esclavo que se incorporase a su ejército, quedando éstos obligados a un servicio de dos años; además se indemnizaría a los amos con un documento de obligación del Estado. En la exposición de motivos se manifiesta que «en la grande crisis que atraviesa el país [...] son necesarias medidas supremas y salvadoras, es conveniente condicionarlas con otras exigencias sociales, cuyo remedio demandan la humanidad y los progresos del siglo» (OVIEDO 1861-72: IV, 369). Nótese el carácter oportunista de la medida revestido con la retórica que exige semejante acto: la humanidad y el progreso demandaban la abolición de la esclavitud. La réplica de Ramón Castilla, el general insurrecto, no se hizo esperar y el 3 de diciembre de 1854 decretó la libertad de todos los esclavos existentes en la República, salvo para los esclavos que «tomen las armas y sosten-

¹⁵² Paz Soldán plantea que los propios indios consideran que existe una contradicción entre el clima de la costa y sus temperamentos; sin embargo, un gobierno previsor puede incentivarlos a la migración mediante la exención del servicio militar y la del pago de tributos (212).

gan la tiranía del ex-presidente D. José Rufino Echenique, que hace la guerra a la libertad de los pueblos» (OVIEDO 1861-72: IV, 370-371). Fundamenta su medida considerando que «es un deber de justicia restituir al hombre su libertad; que la revolución de 1854 tiene por uno de sus objetos principales reconocer y garantizar los derechos de la humanidad oprimida y escarnecida» (OVIEDO 1861-72: IV, 370). Nuevamente, la grandilocuencia oculta que la medida se adopta por reacción y conveniencia militar. Sin embargo, la abolición de la esclavitud es la enunciación explícita del nuevo paradigma: la imputación de una subjetividad absoluta y sin reservas al esclavo que implica la disolución formal del sujeto esclavista en el ámbito jurídico.

El Comercio
N.º 1754. 14/4/1845



Toribio Pacheco,¹⁵³ redactor principal de *El Heraldo de Lima*, considera que el decreto de abolición de Castilla fue un error político, social, jurídico y económico. Políticamente, los afroperuanos no poseían conciencia de las posibilidades y responsabilidades de la libertad ni de sus derechos como ciudadanos; por ello, deberían haber sido sometidos a un patronato provisorio. Socialmente, ellos tendían al pillaje y al robo porque vivían en la inmoralidad y la ignorancia. Jurídicamente era inaceptable porque no se había indemnizado previamente a todos los dueños ni se podría hacerlo posteriormente porque el Estado no tenía el dinero suficiente. Económicamente, esta medida significaba el desastre de la agricultura¹⁵⁴ (*El Heraldo*, 2, 4 y 5 de junio de 1855, citados en TARDIEU 2004: 365-378).

¹⁵³ Ferviente defensor del régimen de Echenique porque coincidía con los ideales de modernización que el juísta preconizaba; por eso, calificaba el movimiento insurreccional de Castilla como mera asonada que trastornaba el orden constitucional (RAMOS 1993: 40).

¹⁵⁴ Las reacciones contrarias a la esclavitud por el eventual desborde de los ex esclavos contra sus ex amos y la sociedad en general también se encuentran en los artículos satíricos de Manuel Atanasio Fuentes de 1855 recopilados en *Aletazos...* En uno de ellos plantea que la verdadera libertad solo se alcanzará



Se necesitan
 Algunos esclavos de ambos sexos, robustos,
 propios para el trabajo de agricultura, precisión
 de los que se compraron aquí cuando tenían la es-
 tidad de comercios, & otros de todas las
 paraderías: En esta imprenta darán razón. *El Comercio*
 Mayo 3 de 1845 N.º 1771. 3/5/1845

En un editorial del periódico se planteaba que el ministro Ureta había ido más lejos que Moisés porque lanzaba a los esclavos a la vida civil sin preocuparse porque los derechos y obligaciones emanados de la libertad se arraigaran en su práctica social y además los reconocía como

[...] ciudadanos activos, como miembros de la sociedad política, sin embargo de que, hasta ese instante, no habían sido considerados ni como miembros de la sociedad civil, ¿qué decimos? Ni como miembros de la sociedad humana. (*El Herald*, 2 de junio de 1855, citado en TARDIEU 2004: 370)

Pocos años después, el célebre jurista arequipeño en su *Tratado de Derecho Civil* (1860), enfatiza tajantemente la igualdad entre «persona» y «hombre». «Persona es un ser que tiene derechos. Como entre todos los seres que pueblan el universo, sólo el hombre es capaz de tener derechos y de ejercerlos resulta que sólo el hombre es persona. El hombre es pues sujeto de derecho, y todo hombre es persona» (1860: 60). Este razonamiento jurídico que se irradió desde la teoría hacia las diversas dimensiones del ordenamiento jurídico significaba en teoría la cancelación definitiva de las secuelas de una institución como la esclavitud.

AVISO
 SE desea dar en cambio un yanabito esclavo
 negro de quince años propio para el servicio de
 casa, por uno negro de similar edad & quince
 años de color, que esta imprenta darán razón.
 Mayo 3 de 1845 *El Comercio*
 N.º 1753. 12/4/1845

cuando los exesclavos conozcan «sus deberes y derechos [...] y se les inspiren hábitos de moralidad y de trabajo» (1866: 22); en otro, que la abolición significó herir de muerte a la agricultura y que será difícil controlar a los libertos porque sus «tendencias al vicio son bastante desarrolladas por efecto de su misma triste y humillada condición» (1866: 58).



Santiago Távara¹⁵⁵ publica en 1855 el folleto¹⁵⁶ titulado *Abolición de la esclavitud en el Perú*. El autor combinando el análisis legislativo, el análisis económico de las exportaciones de azúcar, el análisis histórico institucional comparativo¹⁵⁷ y una incipiente sociología de los actos delictivos¹⁵⁸ demuestra cuatro proposiciones: a) los hacendados lograron revertir plenamente el sentido de las medidas legislativas pro abolicionistas, b) la ruina de la agricultura no deriva de la falta de brazos, sino de las políticas económicas erradas que impiden ampliar la penetración en los mercados externos o de la sobreproducción por la modernización tecnológica, c) los propietarios de esclavos serán indemnizados con largueza por el gobierno, d) los esclavos recién liberados no se convierten en malhechores. Una característica que acompaña esta argumentación es la impregnación en el discurso de una visión providencialista y teleológica de cuño bíblico.¹⁵⁹

¹⁵⁵ Santiago Távara y Andrade (1790-1874). Estudió en Quito y participó en la conspiración revolucionaria de 1809, pasó al Seminario de San Marcos y San Marcelo en Trujillo (1812) y finalmente al Real Colegio de medicina de San Fernando (1815). Fue parte del grupo de patriotas limeños que conspiraba contra el régimen virreinal y mantuvo epistolario con Jeremy Robinson, agente norteamericano, y estableció amistad con Bolívar. Diputado por Piura a la convención Nacional de 1833-4 y Presidente de la misma por un breve lapso; Ministro Plenipotenciario de Orbegoso para negociar un tratado comercial con Chile (1835); senador por La Libertad (1845-1855); miembro de la Comisión (1856) que revisó el proyecto de Código Penal y redactó el código de enjuiciamientos; primer director del Archivo Nacional. Entre sus escritos destacan *Emancipación del indio decretada el 5 de julio de 1854 por el libertador Ramón Castilla* (1854) e *Historia de los partidos* (publicada por entregas en *El Comercio*, 1862) (DENEGRI LUNA 1951: IX-XXII).

¹⁵⁶ Un resumen de este texto puede leerse en TARDIEU 2004: 177-181.

¹⁵⁷ Presenta datos de la indemnización recibida por los amos en Perú, Gran Bretaña, Nueva Granada, Venezuela y Ecuador.

¹⁵⁸ Estudia la crónica criminal de la Policía del primer semestre de 1855 publicada en *El Comercio* para establecer la correlación entre delincuentes y actores afroperuanos.

¹⁵⁹ Dos ejemplos: a) respecto de las consecuencias de la victoria militar de La Palma, «los negros entonces cantaron el hosana, el canto del paso del marrojo, y en ese hosana no solamente daban gracias al Todopoderoso por su propia libertad, sin saberlo, las rendían porque había principiado la vida de la Nación» (1855: 26); b) su reflexión sobre las futuras familias independientes, morales y laboriosas de los exesclavos dentro de las haciendas, «que siguiendo las leyes del creador se multiplicará como la simiente de Abraham hasta cubrir la tierra» (1855: 48).

Dos textos tardíos: del mestizaje infame a la perspectiva abolicionista

Manuel de Mendiburu publicó en *La Revista de Lima* un artículo titulado «Ojeada sobre la esclavitud bajo el régimen colonial» (1862), texto que fundamentalmente sumilla las disposiciones legislativas virreinales sobre la esclavitud. El autor destaca que muchas de las medidas coercitivas y disciplinarias no se cumplían a cabalidad por las costumbres y prerrogativas de los afroperuanos.

El autor no deja de pronunciarse enérgicamente contra el mestizaje: «su mezcla y confusión sucesiva con la española, ha causado y causará males á la moral y al lustre del país» (1862: 518). Desde una perspectiva racialista, hegemónica en los discursos culturales europeos de la segunda mitad del XIX, sostiene que la unión sexual entre blancos y negros durante todo el período colonial «produjo abatimiento á la raza blanca y mengua sin duda en las nobles dotes de su antiguo ser» (1862: 527). La explicación de esta situación se establece en la dependencia y el roce de los jóvenes con la servidumbre y las nodrizas afroperuanas. La principal consecuencia de estas uniones está constituida por la «abundancia de mulatos» que viven en el lujo y el engrandecimiento, «consentidos» y «regalados», muchos de ellos se convirtieron en «ladrones y facinerosos» (1862: 528). Sin embargo, hubo también un grupo «de negros honrados y de virtudes palpables [...] los libres que trabajaban asiduamente en diversas especulaciones y en oficios mecánicos» (1862: 528).

Mendiburu es consciente de la drástica disminución demográfica de la población afroperuana y propone tres razones: alta mortalidad en las guerras, escasa inmigración («han venido muy pocos de otros países»), y el acelerado mestizaje con otras «castas» (1862: 530). Sin lugar a dudas, la tercera variable es la más significativa para explicar la disminución demográfica de la comunidad afroperuana en el siglo XIX.

«Manumisión»¹⁶⁰ (1888) de Ricardo Palma es un informe oficial que fue la respuesta a una solicitud del gobierno de Brasil¹⁶¹

¹⁶⁰ Se publicó en el libro *Cachivaches* (1900) que reúne textos de diversa naturaleza (históricos, literarios y bibliográficos).

¹⁶¹ Porras Barrenechea, apelando al testimonio de Angélica Palma, indica cómo en su viaje a Brasil, el tradicionalista se sentía abochornado por la humillación

por conocer el proceso de abolición de la esclavitud en el Perú (PORRAS 1954: 54). Este trabajo histórico traza en breves páginas el devenir de la esclavitud en el Perú prestando particular atención al aspecto legislativo; se estudia dicha problemática de manera general en el período virreinal y de forma más exhaustiva en el republicano. En el texto introduce la expresión corriente de «piezas de ébano» para designar a los esclavos, alude al feroz tratamiento que daban los amos a sus siervos y manifiesta su profundo rechazo al comercio infame de carne humana. Emplea el neologismo de «esclavócratas» para denominar a quienes requerían de la esclavitud para conservar su poder económico y social. Resaltando las maniobras y los argumentos de los haendados, realiza una velada alusión al texto de Pando (1964: 138-140).

Es clara la valoración negativa de la institución y la inversión de los valores: el «bárbaro» ya no es el esclavo sino el amo esclavista, no se escatiman adjetivos ultrajantes para la institución. Así constata Palma que cuando

El siglo XIX llegaba a la mitad de su vida, y en todas las repúblicas de la América española, donde aun existía la ignominia de la *esclavatura*, se hacía sentir la reacción, que protestaba contra todo lo que, como la esclavitud del hombre por el hombre, simbolizara despotismo y barbarie. (1964: 140)

El esclavo aparece como un sujeto en igualdad de condiciones que el amo y por ello la esclavitud como una institución que es signo del despotismo. Palma, quien siempre se orientó hacia una postura liberal, no podía dejar de rechazar esta situación. No debemos sobrevalorar esta posición, pues recordemos que este texto ha sido escrito en 1888, cuando la institución había sido abolida más de treinta años atrás; sin embargo, el propio Palma tiene que reconocer que el decreto de abolición fue «un arma de guerra» y simultáneamente «expresión de humanitarios sentimientos». «Manumisión» es un texto donde la figura del esclavo está sepultada por cifras y fechas, y el título elegido indica la nueva dirección: la esclavitud sólo puede ser apreciada desde la perspectiva abolicionista.

Los discursos político-jurídicos de la esclavitud y el diseño legal de la esclavitud en el período republicano presentan a un sujeto

y los dolores de la raza esclava. Por ello, este texto fue su contribución a la causa abolicionista brasileña (1954: 51-55).

esclavista que arrastra identificaciones imaginarias y se encuentra asediado por los principios políticos del orden republicano y las presiones económicas de los hacendados. El siguiente cuadro permite resumir los rasgos más saltantes de los discursos analizados:

Cuadro 9
Discursos políticos sobre la esclavitud (1810-1888)

	Clase de discurso	Legalidad/ Ilegalidad	Propiedad/ Igualdad	Efectos sociales de la abolición
Vidaurre (1810)	Político	Ilegalidad de la trata	Equivalentes	Probable rebelión
Orué (1823)	Político, económico	Legalidad de la esclavitud	Propiedad	Caos, descontrol social
Pando (1833)	Político, jurídico, económico, social, moral	Legalidad de la esclavitud Ilegalidad de leyes abolicionistas	Propiedad	Ruina de la agricultura Aumento de la delincuencia
Rivero (1845)	Económico, moral	Legalidad de la esclavitud Ilegalidad de leyes abolicionistas	Propiedad	Ruina de la agricultura
Paz Soldán (1846)	Político, jurídico, económico	Legalidad de la esclavitud Ilegalidad de leyes abolicionistas	Propiedad	Ruina de la agricultura
Pacheco (1855)	Jurídico	Ilegalidad de la abolición	Equivalentes	Ciudadanos incapaces
Távora (1855)	Político, económico, moral, religioso	Ilegalidad de la esclavitud	Igualdad	No aumento de la delincuencia
Mendiburu (1862)	Histórico, jurídico			Mestizaje nefasto
Palma (1888)	Histórico, jurídico	Ilegalidad de la esclavitud	Igualdad	

El cuadro 9 nos permite establecer algunas conclusiones: a) el discurso hegemónico sobre la esclavitud es político-jurídico, pero las argumentaciones económicas y sociales también cobran relevancia; b) mientras la esclavitud estuvo vigente todos los discursos —salvo el de Vidaurre— defendieron abiertamente la legalidad de la esclavitud y la ilegalidad de las leyes gradualmente abolicionistas,¹⁶² no se encuentran discursos teóricos abolicionistas hasta después de 1854 (Távora y Palma); c) los dos argumentos principales para defender la esclavitud fueron: la defensa de la propiedad como principio rector del orden republicano y la inminente ruina de la agricultura; d) eventual rebelión, caos y aumento de la delincuencia revelan que la esclavitud era percibida como un mecanismo de control social de una población que era imaginada como transgresora por naturaleza; e) aunque existían antecedentes embrionarios (Pando, Pacheco) que conceptuaban al esclavo como un ser humano incompleto, Mendiburu (1862) está fundando de manera explícita las bases para una concepción racia lista de la sociedad: la cultura afroperuana contamina el orden social mediante el mestizaje.

No se puede establecer una serie diacrónica porque no hay una evolución lineal de los discursos, sino una pugna que permite trazar dos líneas argumentativas: una formada por Unanue, Vidaurre, Távora y Palma que acepta con más o menos reservas la igual-

¹⁶² Nos referimos a textos teóricos organizados en torno a la temática de la esclavitud ya que desde la Independencia existieron artículos y comentarios que promovían políticas abolicionistas. A continuación tres ejemplos. Un conato de debate se presentó entre un artículo publicado el 28 de junio de 1832 en *La Miscelánea* que defendía los intereses de los agricultores y atacaba la libertad de vientres establecida por San Martín y una hoja con el título de *Filantropía* que condenaba a la esclavitud sobre los descendientes de los esclavos apoyándose en la reproducción de un poema publicado en Colombia con el mismo objetivo. Este papel periódico de cuatro hojas condena desde argumentos cristianos la esclavitud y rechaza enérgicamente su reproducción legal. El 15 de octubre de 1845 en el núm. 1906 de *El Comercio* se reproduce el poema «A un negro» del cubano Antonio Hurtado que condena violentamente la esclavitud («tocó tu ser en vil mercadería/ y buhonería infernal, redujo a cosa/ de Dios omnipotente/ la obra más completa y grandiosa») y anuncia la liberación de los esclavos. Finalmente, a fines de marzo de 1847, un comunicado de *El Comercio* firmado por «Los enemigos del látigo» condena acerbamente una disposición de la Intendencia de Policía que permitía castigar con seis azotes al esclavo sorprendido fuera de su fundo sin autorización de su amo.

dad esencial entre seres humanos de diferente fenotipo y cultura; la otra formada por Pando, Paz Soldán, y Mendiburu quienes afirman principalmente que las diferencias físicas determinan las diferencias culturales, es decir, convierten las diferencias en desigualdades jerarquizadas racialmente. Toribio Pacheco se ubicaría en un primer momento (1855) en la segunda serie, pero posteriormente (1862) se inscribe en la primera.

Etnicidad y ciudadanía: los afroperuanos y las elecciones en la República del Guano (1845-1872)

Dinero, intrigas, palos,
Suplantaciones,
Delio, esto es lo que engendra
Nuestros Solones;
Sufragio libre
Llámanse fechorías
de ese calibre.
Felipe PARDO

El guano es una sustancia amarilla
que empuerca las manos y que se
convierta en otra más amarilla
que empuerca el bolsillo
M. A. FUENTES

Ande uté; voto llevá,
que utena no irá de vare;
aya tá capitulero
lo dará a uté cuatro reares.
Luego que empuña la prata
y e papelito afrojá,
utena va derechito
a otra parroquia a votá
M. A. FUENTES

En este apartado analizaremos diversas representaciones del espacio político y de las elecciones desde los textos literarios, dibujos de humor y caricaturas políticas del período 1845-1872. Se estudiarán tres géneros literarios: la poesía de Felipe Pardo y Aliaga, los artículos de costumbres, *Aletazos del murciélago* (1866), de Manuel Atanasio Fuentes y la novela *Los amores de Lima* (1872) de J. E. Iturrino; se analizará además las ideas y creencias electorales de los colaboradores de *La Revista de Lima* (1859-1863). Respecto

de las imágenes se trabajará con dos gráficos del libro de Fuentes. Conocer la configuración textual de las elecciones en el discurso literario nos permitirá apreciar las ideas y proyectos de un sector de los miembros de la dirigencia política que, por medio de la palabra escrita, influyó en la estabilidad, el cuestionamiento o la modificación de los regímenes políticos. Por otro lado, las imágenes de la política en forma de dibujo de humor o caricaturas remiten a una política de las imágenes que formaliza estructuras ideológicas tradicionales (regidas por la exclusión de los subalternos) y modernas (regidas por la inclusión de todos los ciudadanos) en permanente conflicto y simbiosis.

Por la procedencia de los autores analizados y el carácter de los mundos representados, se prestará particular atención a la representación de las elecciones en la ciudad de Lima. Estudiaremos la legitimidad de la participación y la configuración textual de las clases subalternas (indios y negros) como sujetos perturbadores en las creencias e imágenes del orden político republicano que suponía una igualdad formal entre «ciudadanos» que, sin embargo, se encontraban articulados a antiguas redes de poder, racismo y subalternidad.

Hay que recordar que el modelo electoral del período es heredero de la Constitución de Cádiz (autonomías locales significativas, elecciones indirectas y calificaciones para ejercer el derecho del voto). Entre 1855 y 1860 hubo un hiato importante, pues se establece el sistema electoral directo y universal que se mantiene por un breve lapso. En este sentido, la Convención Nacional de 1855, dominada por políticos liberales, establece los siguientes dos artículos que establecen el marco general para normar el proceso electoral:

Son ciudadanos o se hallan en ejercicio de los derechos políticos, los peruanos varones mayores de veintiún años, y los casados, aunque no hayan llegado a esta edad. (Artículo 36 de la Constitución Política de 1856)

El sufragio popular es directo: lo ejercen los ciudadanos que saben leer y escribir, o son jefes de taller, o tienen una propiedad raíz, o se han retirado, conforme a la ley, después de haber servido en el Ejército o Armada. (Artículo 37 de la Constitución Política de 1856)

Con la Constitución de 1860 se retorna al sistema tradicional que establecía condiciones socioeconómicas para el ejercicio de la ciudadanía; por ello, el artículo 38 establecía que:

Ejercen el derecho de sufragio, todos los ciudadanos que saben leer y escribir, o son jefes de taller, o tienen alguna propiedad raíz, o pagan al tesoro público alguna contribución.

El ejercicio de este derecho será arreglado por una ley.

El final de este paradigma electoral, hegemónico en el siglo *xix*, es la ley del 12 de noviembre de 1895 promulgada por Nicolás de Piérola que modificaba el artículo 38 de la Constitución de 1860, y que inicia la Reforma Electoral de 1896.¹⁶³ Gabriela Chiaramonti (1995) sostiene que esta nueva ley establecía el sistema directo, creaba un organismo central: la Junta Electoral Nacional, privaba del derecho de voto a una importante población andina que había participado a lo largo de todo el *xix*, desmantelaba el sistema electoral vigente que reforzaba los poderes locales y que tenía sus orígenes en la Constitución de Cádiz y liquidaba el famoso pacto de reciprocidad¹⁶⁴ entre el Estado y las comunidades (1995: 315-322).

La hipótesis de esta sección plantea que en el período estudiado los discursos y gráficos que participaron activamente en la representación de las elecciones constituyen fuerzas productivas en la lucha política por imaginar el orden republicano y se constituyeron en conflictivos vehículos que luchaban contra la modernización social y, simultáneamente, deseaban la modernidad política. Las representaciones sociales de los sujetos subalternos (indios y negros) como actores del proceso electoral condensan esa aporía. Por ello, modernización social insuficiente y modernidad política frustrada parecen ser los límites del período.¹⁶⁵

¹⁶³ Un análisis desde el derecho de este cambio de paradigma puede consultarse en el famoso artículo de Manuel Vicente Villarán, «Costumbres electorales» (1918, 1962).

¹⁶⁴ Explica Chiaramonti que este pacto de reciprocidad imperante en casi todo el siglo *xx* peruano significaba que en la decisión electoral de elegir al Presidente, los representantes de las poblaciones andinas poseían un margen importante de poder. El pacto se fundaba en «la creación de la contribución de indígenas, sobre base étnica y comunitaria y, gracias al sufragio, el reconocimiento de la autonomía de gestión de territorio y recursos» (1995: 322). Por ello, como complemento de este nuevo estado político, se abolió definitivamente la contribución personal en 1895.

¹⁶⁵ Los desfases entre modernidad y modernización ocasionan experiencias sociales complejas y paradójicas. El ciclo de modernización socioeconómica

Antecedente diacrónico:

La exclusión de los afrodescendientes de la ciudadanía en las Cortes de Cádiz

La tesis principal de Francois-Xavier Guerra (2001) para explicar las revoluciones hispánicas y la independencia americana es que hay un proceso único con la irrupción de la modernidad en una monarquía del Antiguo Régimen que desemboca en la desintegración de ese conjunto político en múltiples Estados soberanos (2001: 12). A diferencia de lo sostenido tradicionalmente no fue un simple cambio "político" en América y una revolución burguesa en España. Existe plena conciencia de los actores de

[...] estar fundando un hombre nuevo, una nueva sociedad y una nueva política. Ese hombre nuevo es un hombre individual, desgajado de los vínculos de la antigua sociedad estamental y corporativa, la nueva sociedad, una sociedad contractual, surgida de un nuevo pacto social; la nueva política, la expresión de un nuevo soberano, el pueblo, a través de la competición de los que buscaban encarnarlo o representarlo. (2001: 13)

Guerra reivindica la lectura político cultural como estrategia para identificar e interpretar las causalidades decisivas de estos procesos. Por ello, concluye que «lo radicalmente nuevo es la creación de una escena pública [...] una nueva legitimidad —la de la nación o la del pueblo soberano—, una nueva política con actores de una nueva clase [...] que se constituyen para conquistar esa nueva legitimidad» (2001: 13). Los actores de esta transformación no son exclusivamente el grupo burgués de la comunidad hispanoamericana, sino un conglomerado de sujetos (burgueses, clérigos,

promovidos desde el Estado mediante los recursos del gano constituye una fascinante historia de necedad, corrupción y despilfarro que anheló una modernidad política inalcanzable en un país escindido socioculturalmente. Nuestra precaria y desigual modernización no fue capaz de transformar las antiguas estructuras, principalmente mentales, pero dotó al discurso de las élites y a la conducta de los subalternos de una mayor densidad y conflictividad. Un ejemplo paradigmático de las colisiones creativas de la modernidad, modernización y modernismo es el San Petersburgo del XIX, estudiado magistralmente por Marshall Berman (1989: 174-300). Para las convergencias/divergencias del orden literario y político en nuestro continente en el siglo XIX, el libro clave sigue siendo el de Julio Ramos: *Desencuentros de la modernidad en América Latina* (1989).

nobles, profesores, empleados públicos, etc.) que no están determinados por su posición socioeconómica, sino por su pertenencia al mismo mundo cultural (2001: 14).

En este proceso, las Cortes de Cádiz y la Constitución de 1812 constituyen un punto de inflexión que revela los límites y las posibilidades de la instauración del orden republicano en sociedades predominantemente tradicionales. Ese hombre nuevo que se está creando constituye un modelo abstracto para una minoría que se arroga metonímicamente la calidad de pueblo como base social de la República y explora las nuevas formas de sociabilidad sociocultural. Sin embargo, en el diseño constitucional los afrodescendientes (negros, mulatos y zambos) del Perú fueron excluidos de toda participación ciudadana: no podían elegir ni ser elegidos. Scarlett O'Phelan (2002) señala cuatro causas que explican esta exclusión: a) los negros no formaban una «república» como los españoles y los indios, b) los negros y las castas de color no pagaban tributo, c) por la herencia de la esclavitud ocupaban la última posición en la pirámide social, y d) culturalmente estaban configurados como herejes, feroces y rebeldes (2002: 167-173). No debe sorprendernos que hayan sido los propios diputados criollos sudamericanos quienes defendieron con vigor la exclusión de los afrodescendientes de la ciudadanía ya que eran precisamente éstos los más interesados en fortalecer las desigualdades sociopolíticas al interior de sus sociedades para mantener su hegemonía.

Cabe señalar que también hubo otra posición que fue derrotada, pero que dejó una remota posibilidad de inclusión en el artículo 22 de la Constitución Política de la Monarquía Española (1812) que establecía el ejercicio condicional de los derechos de ciudadanía por parte de los afrodescendientes libres.¹⁶⁶ Por otro lado, Francisco Salazar, diputado del reino del Perú, fue más allá

¹⁶⁶ El artículo 22 establecía que « A los españoles que por cualquier línea son habidos y reputados por originarios del Africa, les queda abierta la puerta de la virtud y del merecimiento para ser ciudadanos: en su consecuencia, las Cortes concederán carta de ciudadano a los que hicieron servicios calificados a la Patria, o a los que se distinguen por su talento, aplicación y conducta, con la condición de que sean hijos de legítimo matrimonio de padres ingenuos; de que estén casados con mujer ingenua, y avecindados en los dominios de las Españas, y de que ejerzan alguna profesión, oficio o industria útil con un capital propio».

al plantear que se considerase como ciudadanos a todos los registrados en los libros parroquiales ora fuesen españoles ora fuesen castas. Estas propuestas fueron comentadas y transcritas en *El Peruano* en marzo de 1812 (RODRÍGUEZ ASTI 2002: 149-151).

Bajo la firma de *Un originario de África* encontramos un texto publicado en el núm. xx de *El Peruano*, el día 10 de marzo de 1812. En este texto se defiende la plena inclusión de los afrodescendientes americanos como ciudadanos. Lo más significativo es que se está hablando directamente desde la perspectiva del subalterno, pero bajo los códigos políticos de la ideología dominante. El espacio de la enunciación queda definido así: «Soy hijo de padres humildes, que nacieron en el Reyno de Congo, vinieron a Lima donde me engendraron» (1973: 211). El efecto en la subjetividad privada del inminente nuevo orden político se expresa dramáticamente: «la lectura de los diarios de cortes me ha conducido a unas emociones que nunca había tenido. Una grande expectación me acompaña» (1973: 212). Sin embargo, las formas de solicitar el don de la plena inclusión política a las Cortes nos remite a la autopercepción social disminuida. Por ello se insiste en que «No somos delinquentes porque nuestros padres huviesen nacido en Africa» (1973: 216). Esta es una situación excepcional ya que un afrodescendiente toma la palabra y participa en el debate político del momento defendiendo sus intereses.

Antecedentes sincrónicos:

La mirada heroica de Melgar y la visión desencantada de Flora Tristán

Las representaciones de las elecciones crean una gama de posiciones cuyos límites antagónicos son: a) el entusiasmo y la creencia de que el acto electoral crea un nuevo orden político y un sujeto moderno, b) la desvalorización del acto electoral y el ultraje de los electores y los representantes elegidos. En este apartado estudiamos a dos autores literarios que constituyen antecedentes de estas posturas.

Como señala Aurelio Miró Quesada (2000), Melgar es parte de un proceso que revela el paso de una poesía tradicional de autor anónimo escrita en quechua y con acompañamiento musical de la

quena a una poesía tradicional urbana escrita en español por un autor particular con competencia literaria y acompañado por la guitarra. Lo único que se conserva es la temática amorosa y nostálgica (2000: 195-196). Finalmente, el nuevo producto cultural mestizo conserva una relación desigual entre los dos polos que lo nutren, ya que las huellas del «jaray arawí» tienden a diseminarse en la producción, distribución y consumo de los yaravíes melgarianos. Hay que recordar que Melgar, criollo americano culto, está vinculado con los hombres ilustrados de la capital del Virreinato; por lo tanto, es muy probable que haya compartido sus ambiguas percepciones respecto de las formas poéticas indígenas. No debe ser casual que tienda a feminizar a la comunidad subalterna de indios cuando se refiere al presente y exalte a los Incas del pasado. En los mundos representados en sus poemas los indios no tienen agencia, ni deseos, están inmovilizados ante el dolor y la opresión: «Oíd: oesa ya el llanto;/ levantad esos rostros abatidos,/ Esclavos oprimidos,/ Indios que con espanto/ Del cielo y de la tierra sin consuelo,/ Cautivos habéis sido en vuestro suelo» (1971: 49). Más adelante, «la India llorosa», «volvió el indio a su pena».

En las odas melgarianas, fieles a la preceptiva neoclásica española, se encuentran poderosas imágenes: «Cayó el monstruo detestable/ Que en nuestra cerviz sentado/ Trescientos años ha hollado/ La Justicia y la razón:/ Y en su lugar se levanta/ La oliva de la victoria, /Que borraré la memoria/ De los siglos de opresión» (1971: 58). Estos versos de «Ya llegó el dulce momento» son la más clara formalización de un deseo capital en los primeros años de la naciente República: borrar de la memoria el período virreinal. Este proyecto va a prolongarse en muchos de los autores de este período, como Juan Bautista Túpac Amaru o Bernardo Monteagudo, quienes desean elidir la herencia colonial; sin embargo, también habrá otros que apunten a una continuidad, como Pando y Pardo. Este aspecto nos permite filiar la poesía cívica y las odas políticas de Melgar como un puente entre algunos textos del *Mercurio Peruano* y el corpus de poesías incaístas de la emancipación del Perú. Así podemos observar que el antiguo proyecto metonímico de los criollos de constituir una representación de lo nacional atraviesa gran parte de la poesía de Melgar.

Se puede establecer un desplazamiento en las posiciones políticas de Melgar, quien pasa de la alegría por el nombramiento del criollo americano José Baquijano y Carrillo al Supremo Consejo de Estado, a una posición de entusiasmo por la elección de Cabildos establecida como consecuencia de la Constitución de Cádiz de 1812. Una extensa oda de 33 estancias expresa esta nueva posición política. El primer título de la oda es altamente significativo: «Oda. En la primera elección constitucional del Ayuntamiento». La Providencia indica el camino a los electores: «Su invisible presencia/ Disipó el negro vicio,/Y cuando el Pueblo unido reclamaba,/ Ella los electores señalaba» (1971: 53). Se incide en la ruptura política que significa la traslación de la soberanía a los pueblos por la crisis de la monarquía como un nuevo horizonte histórico: «La india llorosa, / el sabio despredado, el orbe entero, / saben que expiró el mal, y que hemos dado / el primer paso al bien tan suspirado» (1971: 50). Las elecciones de los ayuntamientos aparecen configuradas como el inicio de un proceso que desembocará en la plena libertad de los pueblos americanos. Pero quizá lo más interesante de este poema de Melgar es la necesidad de establecer una relación horizontal entre el mundo andino y el español como consecuencia del nuevo diseño político: «hermano soy del indio y del ibero» (1971: 56), interesante cruce de las variables de etnicidad y elecciones locales. El hablante lírico construye un espacio de enunciación no-andino aparentemente neutral, pero el propio texto establece la desigualdad entre estos dos polos de hermandad al estar escrito en español y bajo formas discursivas occidentales.

En la misma dirección, Valentín Paniagua (2003) arguye que la elección popular de los miembros de los ayuntamientos atentó contra la estructura estamental virreinal, ya que la mayoría indígena pudo elegir electores asociados a sus intereses en desmedro de las minorías criollas blancas. Estas tensiones étnicas ocurrieron en diversos lugares pero, por su peso poblacional, la radicalidad de los conflictos se intensificó en toda la zona del sur andino (2003: 201 ss.).

La perspectiva que desconfía de las capacidades civiles de la población peruana y de sus dirigentes puede rastrearse en *Peregrinaciones de una paria* (1946 [1838]) de Flora Tristán. La escritora incide en la escasa difusión de la educación primaria como respon-

sable de la insuficiente alfabetización de la población y, por ello, del poco beneficio derivado de la libertad de prensa como mecanismo para controlar los excesos del poder: «la instrucción primaria no está lo bastante desarrollada para que las clases altas puedan temer mucho a la libertad de prensa» (1946: 385). En la misma línea de argumentación: «Por desgracia el pueblo está demasiado embrutecido para que de su seno salgan verdaderos tribunos para juzgar a los hombres que dirigen los negocios públicos» (1946: 386). Su visión de las élites políticas peruanas es negativa. Sus varias visitas al Congreso suscitan este amargo comentario:

Presuntuosos, atrevidos en sus palabras, pronuncian con aplomo discursos pomposos, en los cuales se respira la abnegación y el amor a la patria, mientras cada uno de ellos sólo piensa en sus intereses privados [...] no hay en esta asamblea sino permanentes conspiraciones para apropiarse de los recursos del Estado (1946: 391).

La esfera pública y sus instituciones centrales constituyen simulacros, poderosos espacios en los cuales la retórica de la abundancia y de la intensidad esconde los más viles intereses. El Estado como botín y la preeminencia del interés privado sobre el interés general configuran una representación verosímil de los turbulentos años de la década de 1830.

Poesía y política: la retórica de la indignación en Pardo y Aliaga

El 22 de enero de 1833, *El Cañón* transcribe una disposición del Prefecto de Lima, Juan Bautista Elespuru, que revela que ya en esa fecha las prácticas violentas en los actos electorales eran frecuentes:

Todo el que á pretexto de las elecciones perturbase el orden y tranquilidad pública con especies subversivas ó agavillase al pueblo ó recorriese la ciudad, con pandillas que insulten á los ciudadanos que disienten en sus opiniones ó les fuercen á abandonar sus labores, será detenido en el Cuartel de policía y puesto á disposición de un Juez de primera instancia (1833: 18, 1).

En la década siguiente, en un artículo de *El Comercio* del 30 de septiembre de 1844, y referido a las elecciones que llevarían a la Presidencia de la República al general Ramón Castilla, se denunciaba que en una de las mesas electorales «no concurrieron á él los ciudadanos con derecho de votar, sino hombres de poncho

y chaqueta, armados de palos y puñales» (1844: 4), capitaneados por D. N. Concha, dependiente de Don Domingo Elías. La banda de sujetos exigía votar indistintamente aunque no perteneciesen a la conscripción de la parroquia. Este incidente se repetirá una y otra vez con ligeras variaciones en todas las elecciones hasta antes de 1896: bandas armadas se disputaban las ánforas y mesas porque quien «tenía las mesas había ganado la elección [...] el tumulto, los disparos y la sangre formaban parte obligada del procedimiento tradicional» (VILLARÁN 1962: 198). En este apartado, analizaremos algunos poemas de Felipe Pardo que se escriben y publican en el período elegido y tienen como eje semántico la problemática descrita.

En un poema titulado «A Napoleón III. En la paz de Villafranca» (1859), las ideas políticas de Pardo sobre la libertad son presentadas con energía y rigor filosófico:

Se alzó gloriosa y libre. La sagrada/ Libertad, alto prez de la cultura./ No se deleita en bacanal impura, / Ni a la infame codicia sirve armada; // Ni hace de una nación caos inmenso; / Ni la destruye con poder infausto; /Ni acepta la justicia en holocausto, / Ni el humo de la sangre por incienso. // La libertad eleva, no embrutece; / La libertad conserva, no destroza; / El solaz del palacio da a la choza/ y bajo el orden y la paz florece (1973: 97).

Pardo no es un enemigo de la libertad como principio del orden republicano, pero insiste en que ella debe estar subordinada al orden y a la justicia. Esta concepción de la libertad será clave para apreciar sus representaciones del ejercicio del derecho al voto de todos los hombres libres.

En el poema «El Perú», aparentemente de 1856, encontramos unos versos que se refieren seguramente al proceso electoral de 1855: «Y ¿así de la ambición a la arteria, / También nos prostituye insensata / Del sufragio en la torpe granjería?» (1973: 115). Más adelante, «Que de la libertad el bien precioso/ lo dan la actividad de los talleres/ y el seno de la tierra generoso/ Y la virtud; no el ocio ni los vicios, / Ni el tumultuoso ardor de los comicios» (1973: 116). Comparar el sufragio electoral con la ganancia y utilidad que se obtiene traficando y negociando revela la perspectiva del autor que descalifica la institución porque en la práctica está plenamente desnaturalizada. Por ello, la virtud republicana no puede obtener-

se de los resultados electorales. La adjetivación «tumultuoso ardor» combina sintéticamente las dos variables que rechazaba Pardo en las elecciones: la participación popular y la violencia.

«Triste realidad» fue un poema publicado en *La Revista de Lima* el 15 de junio de 1860, pero aparece fechado en 1857.

Hierva tráfico torpe y fraudulento;/ Llueven puñadas y empujones; sube/ De cigarros y alcohol en densa nube/ Diabólica algazara al firmamento. // ¿Sontunantes? ¿Son locos? ¿Son muchachos? / ¿Son acaso borrachos? Hay de todo: / Niños, locos, tunantes y borrachos, // Que cumplen con la ley; pues de ese modo/ Constituyendo electoral Colegio / Ejerce el Pueblo-Rey su poder regio. (1973: 123)

En los primeros versos se traza un cuadro completo regido por el fraude, la violencia, los vicios (mediante las metonimias del alcohol y el tabaco) y los gritos. Este cuadro está signado por el caos y no debe ser casual que se refuerce su posición espacial inferior mediante la oposición semántica tierra/firmamento. Si en el espacio privilegiado del firmamento están los ideales y los principios, en el teatro del mundo éstos son corrompidos por sujetos populares. En el segundo párrafo, las operaciones retóricas de construcción de la subalternidad son evidentes: el pueblo que ejerce el derecho al sufragio no posee ni moral ni razón, y su mayoría de edad es sospechosa. El tono irónico del tercer párrafo confirma implícitamente los males acarreados por este mundo al revés, en el cual el pueblo es el Rey y los menos dotados eligen a las autoridades políticas y determinan el destino de los gobiernos.

El carácter multiétnico de este pueblo y su configuración como sujeto violento (ausencia de consenso) y borracho (ausencia de razón) se confirma en otro poema de época similar, «El Rey nuestro señor»:

Invencción de estrambótico artificio,/ Existe un rey que por las calles vaga;/ Rey de aguardiente, de tabaco y daga, / A la licencia y al motín propicio [...] Zar de tres tintas, indio, blanco y negro, /Que rige el continente americano, / Y que se llama – Pueblo Soberano. (1973: 123)

Debe resaltarse que el «pueblo» de Pardo no está sólo correlacionado con las comunidades subalternas (negros e indios), existen criollos blancos que también participan del proceso electoral. Todo este conglomerado está definido por su tendencia a la

inmoralidad privada (licencioso) y a la desestabilización del orden republicano (motín).

«Constitución Política» es el primer texto literario que asume la tarea de representar los nuevos procesos políticos, los nuevos sujetos sociales, la nueva organización del Estado y la persistencia de los viejos males que la retórica liberal intentaba maquillar. Por ello, por su crítica honesta, sus pretensiones reformadoras y su vigoroso estilo, Pardo se convierte en un precursor de la obra de González Prada. Más allá de las ideologías sociales, su honesta acusación de los vicios de la República y el uso y abuso de la amarga diatriba los emparenta. En el nivel discursivo, este texto descansa sobre el soporte significativo del desastre: el mundo representado, que es la nación peruana, es un conjunto de desgracias y sucesos infelices. El nuevo (des)orden sólo ha servido para aumentar los abusos y enmascarar las relaciones de poder. Más que nostalgia por el pasado virreinal, tenemos una adecuada formalización simbólica de los años caóticos de la primera mitad del siglo XIX. El título IV del largo poema se denominaba «Ciudadanía» y en sus versos cuestiona abiertamente las condiciones establecidas para ser titular de la ciudadanía en la Constitución de 1856.

Gózala el peruano / A la edad de ayunar. La cortapisa de oficio
o instrucción es lujo vano; / la propiedad no es condición precisa,
/ No obstante, se aconseja al ciudadano / tener un pantalón
y una camisa, / Que aunque no es ilegal votar en cueros, / Guardar
conviene al que dirán sus fueros. // También el manumiso
(y allá va eso) / Ejerce en el Perú ciudadanía, / Y por supuesto
silla en el Congreso / Ocupará, si se le antoja un día. / La ley
que ve del nacional progreso / Turbia la fuente ya sucia en demasía,
/ El mal remedia de excelente modo, / La purifica echándole más lodo. (1973:237)

Condena abiertamente la desaparición de las condiciones restrictivas para ejercer el derecho de la ciudadanía y se burla sardónicamente de los nuevos ciudadanos: el escarnio de la pobreza contiene también una estrategia textual de deshumanización ya que el hombre desnudo es el sujeto carente de cultura. En el segundo párrafo las variables de etnicidad y ciudadanía se cruzan abiertamente. La ira de Pardo contra la vocación extensiva del artículo 36 de la Constitución de 1856 se concentra en la posibilidad de que los afroperuanos ejerzan su derecho al sufragio y pue-

dan inclusive ser elegidos para los más altos cargos públicos. Castilla otorgó la ciudadanía a los afroperuanos liberados de la esclavitud y el derecho a votar en las elecciones, pero sin otorgarles la nacionalidad que la Carta de Huancayo les negaba.¹⁶⁷ El campo semántico /negro/ aparece aludido con varias palabras: «turbia», «sucia» y «lodo».

En el mismo poema incide en la ausencia de voluntad y la sumisión del carácter del pueblo soberano, específicamente del indígena:¹⁶⁸

¿Trotar a pie le mandan? Calla y trota; / ¿Votar? Recibe su papel y vota. // Y vota seducido o violentado; / Y en el vil manejo la provincia bulle; / Y ese voto a otros tales asociado/ En la ánfora electiva se zambulle; / Y sale un Senador o un Diputado; Y la buena República se engulle/ El engendro ilegítimo y burlesco, / Como si engullera un huevo fresco. [...] Pues siempre que el pastel eleccionario/ Exija una impostura o un tapujo, / O la guerra civil pida un recluta,/ Vale más un salvaje, sin disputa. // Y ya que lo aplicamos a pasteles; / Ya que recibe su papel y vota / El indio sin chistar, de esos papeles/ ¿Por qué fruto benéfico no brota?/ ¿Por qué no son las urnas cascabeles/ Solo para elevar hombres de nota/ Por su moral, costumbres y cultura, / Que nos den porvenir de honra y ventura? [...] La parodia del pueblo soberano; El entremés del popular sufragio; Campos sin producción, fisco sin renta, / Inculta plebe y licenciosa imprenta. (...) Puesto esto de tener plebe tan roma/ Es del Perú la más fatal carcoma. (1973: 254-255)

La mirada del criollo hegemónico no puede aceptar la constitución de una subjetividad regida por la razón, los deseos y una autonomía en la práctica social de los subalternos. Por ello, el votante sólo puede ser «seducido o violentado», es decir, o su voluntad propia es inexistente o está viciada. La denuncia de las intri-

¹⁶⁷ Esta flagrante inconstitucionalidad fue demostrada y criticada acerbamente por el jurista Tribio Pacheco en las editoriales de *El Heraldo de Lima* en junio de 1855.

¹⁶⁸ Sobre el voto de los indígenas, es muy interesante la posición del diario *El Cañón* (1833) que defiende el voto de los militares porque los soldados indígenas son los más esclarecidos de su comunidad étnica (núm.23). Sin embargo, pocos días después confirma la visión tradicional de las elites: «el indijena sufraga en las elecciones parroquiales de todo el territorio de la república sin saber leer ni escribir. Por este motivo, como también por su actual rusticidad, está espuesto á ser el juguete de la ambición» (26: 2) publicado el 31 de enero de 1833.

gas y fraudes en provincias, posibles por el sistema indirecto de representación y las desigualdades sociales, revela el malestar de la élite limeña por la elección de diputados y senadores mayoritariamente asociados a las élites de poder de ciudades andinas como Cusco y Arequipa. La referencia a los salvajes instrumentales contiene implícitamente una acusación contra la élite que se beneficia de la ausencia de educación de los indígenas. Pregunta retóricamente: ¿por qué no se eligen a los mejores ciudadanos? y la respuesta del poema asigna toda la responsabilidad a la carencia de educación del pueblo que ejerce el derecho de sufragio y olvida la responsabilidad del Estado en ese rubro.

Más adelante retorna al discurso del mundo al revés, incorporando la célebre misa electoral al nuevo escenario social: el teatro popular de las elecciones iluminado por la sabiduría del Espíritu Santo es una terrible ironía. «Aguadores en mangas de camisa» era una manera de nominar a la población afroperuana que se dedicaba a dicho oficio.

Y a fe y a fe que en tales votaciones/
Hechas por capirotos de
alta guisa, / No fue, como hoy, ritual en elecciones/
Pedir al cielo con solemne misa/
Que sobre tramoyistas y matones/
Y aguadores en mangas de camisa, / Baje del Espíritu Santo la llama/
A iluminar la abominable trama. (1973: 259)

Una vez que se ha manifestado explícitamente la ausencia de condiciones de los libertos que se han visto convertidos en ciudadanos y ejercen el derecho del voto, los insultos prosiguen: Los nuevos ciudadanos venden su voto por un trago y pueden cometer delitos o fechorías contra la sociedad. «¡Votar! ¡Y a la licencia / No poner coto! / ¡Votar! ¡Quien por un trago/ vende su voto! / ¡no! No te azores/ Si una noche te asaltan/ cuatro electores» (1973: 285). El sufragio libre en el Perú esconde una práctica que atenta contra la moral y la salud física del individuo.

A pesar de que la realidad social marcada por la desigualdad se impone a las ideas políticas de la igualdad, Pardo no es enemigo del régimen republicano, sino de la parodia republicana que se vivía en el Perú. Las condiciones que exige para la república remiten a la supremacía de la ley, al respeto de los derechos del débil y del fuerte y a la educación superior del ciudadano. Pardo estaba convencido de que la forja de la nación peruana no pasaba por

discursos ni declaraciones orondas, sino que requería de una transformación radical que los propios liberales no estaban dispuestos a aceptar, de lo que deriva su indignación contra aquellos preceptos liberales, entre ellos, el derecho universal al voto, que en la práctica no tenía ningún efecto positivo. Por otro lado, pese a su perspectiva racista y deshumanizadora, encontramos una equiparación subyacente entre la plebe y la nación. Si la plebe se educa,¹⁶⁹ la nación mejora. Si el pueblo estuviese excluido del proyecto de nación de Pardo, entonces no interesaría que fuese inculto o culto.

*Sátiras y caricaturas electorales de El murciélago*¹⁷⁰

La obra de Manuel Atanasio Fuentes¹⁷¹ oscila entre diversas contradicciones. Por un lado, se enfrenta a los prejuicios de la mirada extranjera sobre el Perú y defiende nuestros progresos, pero simultáneamente expresa una colonización del imaginario al considerar que el único modelo de sociedad válido es el occidental regido por una élite blanca y culta. Por otro lado, se compadece de los males sufridos por negros e indios, pero posee una mirada racista que descalifica y deshumaniza a estas comunidades. Paul Gootenberg sostiene que Fuentes es la figura más importante de los estudios sociales urbanos en las décadas de 1850 y 1860: «encargado de los censos de Lima, periodista, médico y experto legal, comentarista social, administrador, satírico, historiador y folklorista» (1998: 101). Gootenberg también remarca las ambivalencias del discurso de Fuentes, quien se ve seducido por la influencia cultural europea, pero reclama una moralidad protonacionalista de

¹⁶⁹ El pedagogo Herrera soñaba en la construcción de una clase dirigente capacitada intelectual y moralmente para dirigir la *res* pública —por medio del Convictorio de San Carlos. Este proyecto se frustró, pero no puede negarse que el Estado castillista invirtió parte del presupuesto estatal en el mejoramiento de la educación nacional (Mc Evoy 1997: 29). Estos esfuerzos educativos, principalmente en la educación primaria, produjeron un gradual incremento de la población alfabetizada y, por lo tanto, de potenciales lectores.

¹⁷⁰ Era el nombre de la hoja y simultáneamente el pseudónimo del escritor. Fue publicada en 1855, 1867-8 y 1879.

¹⁷¹ Un análisis de sus cuadros de costumbres en (WATSON 1980: 125-141. Una lista exhaustiva de sus trabajos publicados puede leerse en el artículo de Juan Gargurevich «Manuel Atanasio Fuentes: un linero del siglo XIX» (1999).

clase media para promover el progreso autónomo. Respecto del liberalismo, también mostrará reservas, ya que conoce de cerca el deterioro y el colapso de la industria nacional por los efectos del liberalismo comercial a ultranza del período (1998: 108-110).

Fuentes forma parte de un grupo de intelectuales criollos que instituye mediante la palabra una imagen simbólica de la ciudad y que rediseñan Lima simultáneamente mediante un conjunto de instituciones. Esta doble operación se rige por dos principios: a) La percepción que las élites criollas tenían de los diferentes sujetos sociales, del pasado y del horizonte deseado, b) articulación a los nuevos saberes científicos, que se convertían en poderosas tecnologías sociales para intervenir sobre la ciudad y la comunidad social.

En este apartado estudiaremos, principalmente, sus artículos de costumbres de tono didáctico y moralizador referidos a las elecciones y el conjunto de dibujos que acompañan dichos textos.

En el artículo «Prospecto», publicado en 1855, Fuentes realiza una autopresentación y esgrime su perspectiva política: «yo no soy escritor gobiernista porque no espero ni quiero nada del gobierno; no soy de oposición ni popular, porque el pueblo no tiene principios ni conocen otros que los que se siguen del puchero» (1866: I, 14). Su visión desengañada del gobierno (ente que reparte prebendas) y del pueblo (reducido a un estado de hambruna que lo condena a una práctica social elemental) se desplegará con múltiples matices a lo largo de varios textos.

En cuanto al pueblo, como pueblo republicano y demócrata yo distingo, como todo el mundo, pueblo alto y pueblo bajo ó plebe: los principios del pueblo alto, son dinero y honores; los de la plebe, aguardiente, guitarra, y algunas veces llaves maestras y puñal. (1866: I, 14)

Esta caracterización dicotómica de la sociedad política (republicana y demócrata) desenmascara violentamente los verdaderos intereses que rigen a la élite y a la masa que pueden ejercer el derecho al voto. Ante este crudo diagnóstico, Fuentes plantea sus objetivos: «Mi trabajo se dirige solo a poner un pequeño contingente en la difusión de las sanas ideas de moralidad y de progreso» (1866: I, 15). En otro artículo del mismo año, «¿Qué cosa es el público?», él constata la brecha entre la teoría republicana del pueblo soberano y las condiciones sociales peruanas:

La instrucción es el primer elemento de la moralidad y el fundamento de la libertad verdadera; que conozca sus deberes y derechos, que se le inspiren hábitos de moralidad y trabajo [...] Moralidad, saber y trabajo; sin esto no habrá en el Perú pueblos ilustrados, respetados y queridos; sino pueblos ignorantes, despreciados y maltratados. (1866: I, 22-3)

Como en Tristán y Pardo, nuevamente la falta de educación aparece como la causa fundacional del problema sociopolítico del país. Lo que en realidad está afirmando el texto es que el pueblo es inmoral, ignorante y ocioso: tres grandes significantes que van a regir la mirada de las élites criollas para descalificar la participación política del pueblo. Así, la exclusión política se intenta fundamentar con un discurso racional.

El mayor número de textos de Fuentes referidos directamente a las elecciones en el siglo XIX lo constituyen el bloque titulado «Elecciones y Candidatos» que forma parte del tomo I de los *Aletazos del Murciélagos* (1866: 67-133) y que se refieren al proceso electoral de 1855. Una primera parte de estos textos está abocada a criticar mediante la ironía muchas de las disposiciones del Reglamento de Elecciones, principalmente los problemas prácticos derivados del articulado.¹⁷² Declara Fuentes que: «lo de las elecciones en las plazas, es una idea magnífica; el espectáculo es popular, y el recinto debe ser capaz de contener a tan numerosos espectadores» (1866: I, 73). Además de la analogía del acto electoral con un teatro que permitirá fácilmente su adscripción al campo de la farsa, el texto incide en la ridícula pequeñez del tabladillo donde se realizaba el acto electoral, la ausencia de gradas, y propone jocosamente que haya una banda de música encima para animar al pueblo. Sin embargo, reconoce como un avance la minuciosa descripción del artículo 19, ya que se exige que el ánfora posea dimensiones convenientes, tenga tapa y una abertura lineal para poder introducir una quartilla de papel doblada en cuatro.

La postergación por una semana del acto eleccionario (del domingo 22 al 29 de abril) se explica porque las Juntas de Registro

¹⁷² Mención especial merece la Junta Receptora. La Junta de Registro Cívico parroquial establecía quien tenían derecho al voto, pero si uno consideraba equivocada dicha decisión podía acudir el día de la votación a la Junta Receptora y ésta tenía que tomar una decisión apoyándose en la opinión del pueblo presente.

Cívico no habían repartido todas las cartas de ciudadanía. Sin embargo, Fuentes aprovecha para realizar los siguientes comentarios humorísticos: «los patriotas ciudadanos o los ciudadanos patriotas que habían ya hecho el ánimo de blandir sus aceros el día de hoy, tienen más tiempo para tomar algunas lecciones de esgrima» (1866: 1, 83). Otras dos consecuencias del aplazamiento son las pérdidas de que tienen que pagar diario a los sufragantes y las ganancias de los que venden pistola y aguardiente (1866: 1, 83).

En otro artículo, Fuentes analiza las elecciones en el Callao. Los candidatos eran Manuel Cipriano Dulanto y Antonio de la Roca, el primero candidato de la aristocracia y el segundo del partido popular democrático; sentenció Fuentes, «el primero tocó a retirada y el segundo tocó a ataque» (1866: 1, 82). Posteriormente, menciona varias irregularidades que permitieron el triunfo del candidato popular:

Algunos ciudadanos en ejercicio han sido conservados más de ocho días encerrados en unos corralones, dándoles tiempo para que pensaran y reflexionaran sobre el augusto acto de la soberanía que iban a ejercer; los ciudadanos recibían entre tanto doce reales diarios, por razón de dietas; y una regular cantidad de aguardiente para excitar la fibra patriótica. (1866: 1, 84)

Esta descarnada descripción refuerza la condición de dependencia, venalidad e irracionalidad de los electores. Por otro lado, aunque el Reglamento no lo menciona, hubo un ciudadano-gendarme que controlaba la entrada al famoso tabladillo; este guardia estaba armado con un chafarote (alfanje corto y ancho que suele ser curvo hacia la punta) en la mano y tenía recostada sobre una de las columnas una tercerola (arma de fuego, más corta que la carabina). Además, el Reglamento pide ánfora, pero en el Callao «se ha puesto una graciosa botijuela» (1866: 1, 83). Para los anal-fabetos, la mesa el Callao ha encontrado una solución porque les evita a los ciudadanos el trabajo de hablar: «así es que luego que el secretario, ve la pinta del ciudadano que sube, le escribe el voto sin previa pregunta» (1866: 1, 85-6).

La figura del capitulero queda magistralmente retratada en los textos de Fuentes. El capitulero es un mediador entre el candidato y los votantes; él cobra un monto de dinero al candidato y le garantiza un determinado número de votos. Socialmente, es seme-

jante a los miembros del bajo pueblo y conoce sus prácticas y mentalidad pragmática. Se convierte en el agente del candidato que primero se comunica con él y mayor cantidad de dinero le ofrece (1866: I, 95 ss.). En cuanto al precio, éste varía: El capitulero cobra dos pesos por voto y paga menos a los ciudadanos dispuestos a vender su voto. Se menciona un incidente por este motivo en la plaza de Santa Ana: el capitulero Baquero vendió por ocho reales un número significativo de votos, pero, cegado por su ambición, quiso pagar solamente cuatro reales a los probables votantes y estos reaccionaron violentamente; la gresca concluyó con la caída del tabladillo y la sustracción del ánfora (1866: I, 114). Además, algunos capituleros ofrecen sus servicios simultáneamente a varios candidatos, quienes entregan su dinero sin percatarse de que son estafados (1866: I, 105). El tráfico de votos queda ilustrado en un rumor popular que recoge Fuentes:

No entra voto, se dice, en las sagradas ánforas eleccionarias (antes se decía urnas) sin que haya *salido* un duro del bolsillo *ciudadano* candidato, *pasado* por la mano del ciudadano capitulero, y *entrado* en la bolsita de badana del ciudadano sufragante. (1866: I, 115)

Transcurrida la jornada electoral del 29 de abril de 1855, dos son los elementos que destaca Fuentes de la elección en Lima: a) La formación de las mesas en paz y silencio, y b) la amplia presencia de afroperuanos alrededor de todos los tabladillos y la escasa presencia de gente blanca que se limitaba a reunirse a la distancia de la mesa como «meros espectadores de la gran fiesta» (1866: I, 97). La clave que explica la diferencia con la violencia de las jornadas electorales del 7 de febrero de 1850 radica en la función cumplida por los capituleros y la enorme corrupción que se ha vivido en el proceso de 1855. Si antes se ganaba las elecciones por medio del asalto de las mesas, hoy se gana por medio de la compra de votos: «son hoy las plazas públicas lugares de un inundo tráfico; son el mercado de sufragios donde, con insólita imprudencia, se encuentran vendedores dispuestos a dar el voto al mejor postor» (1866: I, 99). Por ello, su elección carece de legitimidad ya que es producto de su dinero y no de la voluntad soberana del pueblo. Por ello, conduce que dichas elecciones:

Son nulas ante la ley civil, lo son ante las leyes del decoro, del honor y de la razón, ofenden a la sociedad, destruyen toda idea de

dignidad nacional, nos presentan como más atrasados y menos patriotas que a los habitantes de estados por civilizar. (1866: I, 100)

Fuentes no dudará en adscribir una responsabilidad política por omisión a la élite culta y educada que «abdica de sus derechos; que los renuncia con indolencia, y deja a aquellos árbitros, hasta cierto punto, de la suerte de la patria» (1866: I, 100). Nótese que en estos textos existe una voluntad pragmática de interpelar y convencer a un sector de la élite no contaminado por la corrupción para que actúe en consonancia con su liderazgo y participe activamente en el proceso electoral.

Este nuevo modelo electoral, que en la práctica se determina por el dinero, le permite a Fuentes trazar una historia de las elecciones peruanas regida por tres ejes semánticos diacrónicos: /retórica/, /violencia/ y /corrupción/

[...] la elección ha variado en el Perú de modo según las épocas: en su tiempo de infancia, se elegían, trabajando los candidatos cerca de sus amigos ofreciendo volver el país un Edén [...] En tiempos de la edad media, en vez de muchas palabras se empleaban muchos garrotes, más tarde algunos puñales, y por fin tanto puñal y tanta pistola que los diputados salían chorreando sangre. Hoy hay pocas palabras, ningunos puñales, pero muchas monedas; no se pierde tiempo, ni se saca sangre; pero se hace gala de la corrupción (1866: I, 186).

En múltiples ocasiones, Fuentes cruza las variables de ciudadanía y etnicidad, principalmente con la comunidad afroperuana, que aparece configurada como la colectividad que trafica de manera generalizada con su derecho al sufragio. Se parodia el lenguaje de los negros y se resalta su venalidad. En este sentido, el diálogo entre el ciudadano Prudencio y el Presidente de una mesa es un buen ejemplo de una operación discursiva que está presente en diversos textos de Fuentes:

¿Qué quier es hombre?
Botá, mi amito
¿Cómo te llamas?
Pludencio, señó.
[...]
hombre, no puedes votar hoy, ¿ayer no viniste también?
Sí mi amo, ayé yo vino, y hoy tamié, po que un señó me dijo:
Pludencio, anda votá, anda uté, toma uté es dó peso. (1866: I, 102-103)

Desde esta perspectiva, los afroperuanos son manipulados por los capituleros y venden su voto porque carecen de educación, moral y conciencia política. En la misma línea de argumentación, Fuentes denuncia que los aguadores —oficio dominado por los afroperuanos— brillaban por su ausencia el día domingo de las elecciones porque todos se habían ido a votar ya que ganaban más vendiendo su voto que trabajando (1866: 1, 104). Esta correlación entre los aguadores de Lima y los actores populares en las jornadas electorales queda refrendada también por un artículo costumbrista de Ricardo Palma, quien incide en que ellos forman la base de las turbas que asaltaban las mesas de sufragio hacia mediados del siglo diecinueve. En «Los aguadores de Lima» (1964 [1908]) se sostiene que dicho gremio era una «potencia política para los actos eleccionarios. El alcalde se transformó en personaje mimado por los caudillos» (1964: 392). Palma describe gráficamente en qué consistía la participación de los aguadores:

[...] se congregaban en algún caserón viejo [...] eran] un cuerpo de expectativa o reserva. Que había pasado las horas consumiendo aguardiente y butifarra, hasta que les llegaba la noticia de que el partido popular o de oposición al Gobierno había triunfado o estaba en vías de adueñarse de la parroquia de San Marcelo [...] Y garrote en mano, daga o puñal al cinto, en medio de espantosa gritería y a carrera abierta se lanzaban los doscientos negros aguadores sobre los ocupantes de la plazuela, que tras ligerísima resistencia y un par de cabezas rotas, ponían pies en polvorosa. (1964: 392-393)

En el texto de Palma, la actuación de los negros aguadores estaba coordinada por su alcalde, quien cumplía las órdenes de un personaje acaudalado que los manipulaba a cambio de ofrecerles protección económica y legal. Relaciones de clientelaje premodernas constituyen la base que permite emplear esta formidable fuerza de choque que podía influir en los resultados electorales.

Quizá el texto más elocuente de Fuentes sobre este tema es el poema «La libertad» que apareció publicado en el *Parnaso peruano* (1871), antología preparada por José Domingo Cortés. En dicho poema condensa con amarga ironía la perspectiva del afrodescendiente del proceso eleccionario empleando su propia habla:

Anda uté, Negro Flastico/ anda uté, lo tabladiyo/, aya tá señó
Portillo/ que é caballero mu rico/ ande uté; voto llevá,/ que

utena no irá de vare;/ aya tá capitulero/ lo dará a uté cuatro reares.// Luego que empuña la prata/ y e papelito afrojá,/ utena va derecho/ a otra parroquia a votá/ ya no caga uté mas agua/ ni tiene que tlabajá.../ ¡Ah Flasco! ¡güeno tiempo/ lo tiempo de libetá!// Lo blanco, y no compite;/ nosotros só suirarano:/ ola no ha negro, ni branco/ ya somo, Flasco, hermano.// Ya no diremo a ninguno/ ni amo, ni su mercé;/ ya no somos *tata pepe*/ somo, Señó *don Cosé*.// Que ya sabemos tamié/ que somo hijos de Dió/ que adsi lo tiene escribiero/ el señor libetará. ¡Ah! Flasco ya podemos/ decí que ya somo jente/ gli ta U. ¡viva aguariente!/ junto con la libetá.// ¿Pero uté sabe, Flasco?/ Yo quiele sé diputá./ ¿Uté só capitulero?/ Anda uté voto a buca./ Yo só neglo, tiene plata,/ tamié sabemos clibí;/ cuando yo ta la congreso,/ yo neglo, yo va dicí.// Lo blanco, a tirá calesa,/ lo blanco a su agua cagá,/ que ya lo neglo no sive/ que ya tiene libetá.// Neglo será presi lente,/ neglo minitlo selá,/ y neglo cantala la misa,/ y neglo será abogá.// Flasco, yo etá contento:/ Yo quelé sé presidente,/ grita uté, ¡viva aguariente!/ junto con la libetá./ ¿Qué cuenta tiene Flasco// con ese Señó *Catía*/ ¿Qué cuenta tiene tamié/ con ese Señó *Elía*?// Uté no sacará nara/ con ese minitlo *Ole ta*/ ni lo otlo minitlo *Galgo*,/ si no con la gente plieta./ Si só blanco, dale duro:/ Ello siempre no sabá: ahola só lo güeno tiempo/ de aguariente y libetá. (1871:267-269)

Las ocho octavas de este poema satírico conforman un diálogo ficcional entre dos afrodescendientes, uno de ellos alecciona a Francisco sobre el nuevo orden y el papel que ellos desempeñan en el proceso político. Además del envilecimiento del acto electoral mediante la violencia, el licor y el dinero, en este texto se formaliza el temor de las élites a la disolución de las diferencias étnicas, a la posibilidad de la elección de ciudadanos afrodescendientes para ejercer cargos en la esfera pública y a un eventual mundo al revés con el sometimiento de la comunidad blanca.

Desde su perspectiva, Fuentes sólo podía concluir que:

Los ciudadanos negros son los más tristes ciudadanos capaces de desacreditar toda institución democrática, y de degradar la al punto que los blancos renuncien hasta el título de ciudadanos. ¿Por qué no es en el Perú ningún hombre blanco ni aguador ni chocolatero? Hoy ningún blanco es tampoco elector porque eso es oficio de negros. Palpado está que la clase alta se compone de gente indolente y egoísta, cuyos derechos se puede atacar con la mayor insolencia, con tal que el ataque no llegue hasta el tesoro ni el empleo. (1866: 1, 111-112)

En estos textos, el tema de la ciudadanía se ve afectado por la subalternidad. Los afroperuanos se apropian del ejercicio de la esfera electoral por meros intereses pragmáticos y excluyen de ella a la clase ilustrada, la cual es incapaz de involucrarse como actora en el proceso electoral. Curiosa paradoja la descrita porque los subalternos están incluidos en el ejercicio electoral, pero los otros siguen controlando el aparato estatal ya que los afroperuanos son manipulados por los candidatos que, en su abrumadora mayoría, pertenecen a la clase hegemónica «ilustrada». Es decir, los subalternos no eligen a sus representantes, sino se ponen al servicio de los intereses de los representantes de la clase política tradicional.

Analizando las consecuencias de la Revolución Francesa, sostiene Cruz de Amenábar que el nuevo estado político «exigía del lenguaje plástico la creación de una nueva simbología republicana pedagógica y convincente, capaz de ser asimilada por el pueblo, que encarnase en personajes concretos las nuevas ideas de libertad [...] la noción de Estado, la división y equilibrio de los poderes públicos» (1997: 5). Esta apreciación puede trasladarse a las nacientes repúblicas hispanoamericanas, las cuales mediante esculturas, monedas y dibujos en periódicos y revistas fueron creando una pedagogía de los valores cívicos republicanos. En este marco, los dibujos de Fuentes constituyen la contraparte de esa pedagogía, una manera de denunciar las prácticas que debían ser eliminadas.

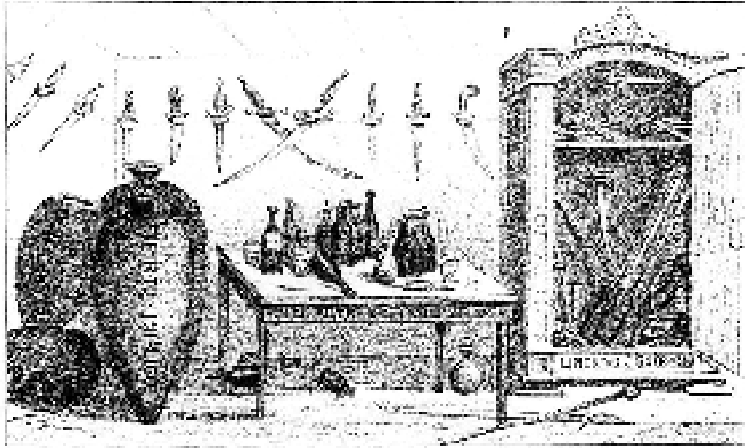
Para concluir con este apartado, procederemos al análisis de dos dibujos de humor en clave satírica que constituyen alegorías de la nación y de las elecciones y fueron publicados en *Aletazos del murciélago*.

El primer dibujo se titula «Estado político del Perú 1» y en él se observa un cuarto en cuyo centro hay una mesa poblada de botellas de licor —entre ellas algunas de chicha— y copas regadas. La mesa lleva el nombre de «elementos de la popularidad»; a la izquierda de la mesa, hay grandes odres de licor que son nombrados «espíritu público», en las paredes del cuarto hay una gran cantidad de puñales y espadas colgadas, en el extremo derecho encontramos un armario de madera de ribetes neoclásicos que lleva el nombre de «Garantías constitucionales» que en la parte superior e inferior dice «libertad, sufragio»; el armario está lleno de ar-

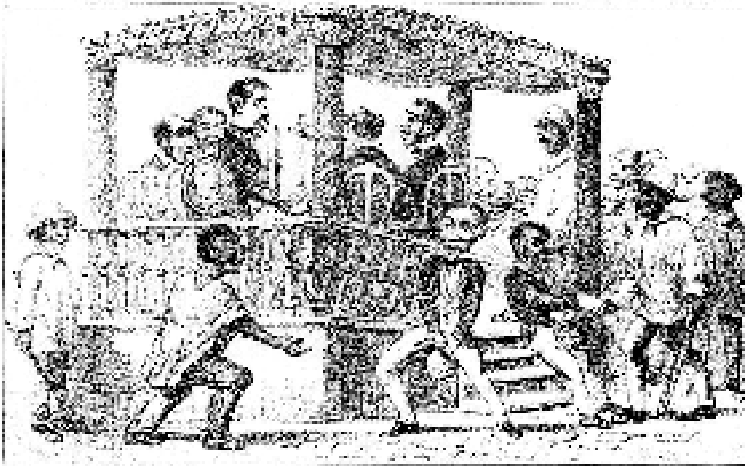
mas de fuego de corto y largo alcance (tercerolas, carabinas y rifles) y también de muchas armas blancas. En todo el cuadro no hay una sola figura humana y la gran cantidad de objetos en el pequeño espacio genera una sensación de abarrotamiento y opresión en el ambiente. El procedimiento analógico es evidente, pero además hay una cosificación y denigración del ideario republicano que tiene elementos de una visión carnavalizada, en la cual el licor (ausencia de razón) y la violencia (ausencia de consenso) se convierten en los ejes semánticos hegemónicos. Es un dibujo que desenmascara los grandes conceptos que fundamentan el derecho al voto y nos muestra brutalmente qué hay detrás de ellos y cómo se manipulan cínicamente desde la escena oficial. En síntesis, un país que se ha apoderado de la retórica republicana, pero que funciona mediante la manipulación y la amenaza.

Vayamos al segundo dibujo. Éste lleva por título «Tabladillo en ejercicio», y en él se aprecia en primer plano a seis sujetos con marcados rasgos afroperuanos, dos de ellos armados con garrotes y otros dos repartiendo dinero de una bolsa. Están en el suelo, rodeando el ingreso al tabladillo sobre el cual se encontraba la mesa electoral. En el tabladillo, instalado sobre el nivel del piso, encontramos a cinco sujetos bien vestidos y de rasgos blancos o criollos: cuatro de ellos sentados y uno de pie. Todos ellos parecen atisbar y tolerar la compra de votos que se da a escasos metros de su ubicación. No se puede apreciar el ánfora, pero sí una cruz y unas velas sobre la mesa que pueden significar un velatorio, como metáfora del sometimiento y entierro de la voluntad popular. En el extremo izquierdo del dibujo hay una masa de sujetos que observan la situación: algunos preocupados, otros entristecidos, los menos alegres. La intención pragmática del dibujo es muy clara: el ejercicio del derecho al voto está regido por la violencia y la corrupción. Todo el proceso se ha convertido en un grotesco espectáculo tolerado por los encargados de la custodia de la voluntad popular y de la misma masa de ciudadanos.

Los dos dibujos de humor político realizados en registro satírico constituyen parte de ese inmenso corpus de dibujos políticos que conforman una tecnología de encauzamiento de los valores republicanos; sin embargo, simultáneamente expresan un logos racista que atribuye principalmente la responsabilidad del fracaso del sistema electoral republicano a los afroperuanos.



Estado político del Perú, 1 (imp. Godard, París)



Tabladillo en ejercicio (Imp. Godard, París)

La Revista de Lima (1859-1863) y las ideas políticas de Francisco Laso

Las mejores revistas culturales constituyen hitos centrales en la formación de los procesos identitarios de una comunidad social. Una revista no es sólo una extraordinaria aventura colectiva, sino la creación de un espacio que contribuye a diseñar una comunidad imaginada de lectores y de ciudadanos. En el Perú tenemos una notable, aunque poco conocida, tradición de revistas culturales. El final del siglo XVIII, período clave en la historia de las ideas, está signado por el fundacional *Mercurio Peruano* que consolida la conciencia de la diferencia y especificidad de nuestra nacionalidad. El siglo XIX se encuentra poblado de revistas donde el aspecto cultural o literario era predominante; por la calidad de sus textos y su significación en la historia de la cultura peruana destaca nítidamente *La Revista de Lima* (1859-1863/1873). Fundada por un grupo de escritores (entre los cuales, destacan José Casimiro Ulloa, José Antonio de Lavalle y Ricardo Palma) se convertirá en la tribuna política y cultural más importante de la generación romántica y embrión del Partido Civil.

Además de pintor, Francisco Laso, colaborador de *La Revista de Lima*, era un articulista mordaz y un agudo ensayista social. Un artista comprometido con la reforma educativa en la vida privada, la disminución de la burocracia y la participación civil en la política. La escritura permite al pintor interpelar y cuestionar acremente su sociedad. Su estilo bronco y directo, más cerca del fiero sarcasmo que de la sutil ironía, arremete sin concesiones contra los hábitos tradicionales, la apatía y la ignorancia del pueblo y la ausencia de espíritu público de las clases ilustradas. Laso pertenece a la denominada Generación de 1848, conjunto de intelectuales que asumió una activa participación en la escena política y vivió el sueño de la revolución liberal y la implantación de la modernidad en un país gobernado por militares, desarticulado geográficamente y escindido socialmente. Laso, en tiempos de racismo generalizado, fue capaz de imaginar una comunidad nacional inclusiva donde negros, indios, mulatos, mestizos y blancos jugaran un papel importante: «La paleta y los colores» es el primer manifiesto multicultural peruano. Su adelantada visión se

puede calibrar de manera elogiosa si recordamos la pervivencia de prejuicios racistas en la posterior obra de Manuel González Prada y José Carlos Mariátegui en el siglo xx.

«La paleta y los colores», artículo de 1859, es uno de los primeros textos que cruza sistemáticamente el funcionamiento del ordenamiento republicano con las variables étnicas. Argumenta en contra de la imposibilidad del Perú como nación por la heterogeneidad de sus razas. Sostiene que siempre ha existido una democracia de hecho en el Perú ya que diversas comunidades culturales coexisten en un mismo espacio social. Se pregunta con cierta ironía:

¿Qué dirían los sabios, los obstinados en la heterogeneidad si los llevásemos en estos días a una reunión electoral? Allí encontrarían multitud de blancos con la multitud de indios, cholos, mulatos y negros; y en una atmósfera cargada de humo de tabaco, verían a *todos los socios* vagar de un punto a otro frotándose mutuamente como sanguijuelas en redoma de boticario. (Laso 1859: 234)

Curiosa construcción que parece referirse a los incipientes clubes electorales de aquellos años como un espacio de convivencia política y étnica de diversos sectores sociales. Aunque no deja de advertirse cierta mirada denigratoria, «como sanguijuelas», analogía que refiere semánticamente a animales que chupan la sangre, es decir, los políticos apoderándose de los bienes del Estado. Más adelante niega enfáticamente que el problema del Perú sea la multiplicidad racial:

El Perú ciertamente se halla en triste y deplorable estado; pero su desgracia no se debe ni puede atribuir a los pobres indios, a los mulatos ni a los negros. El mal está en todos —El mal impera por la ignorancia y apatía del pueblo— por la inercia y carencia de espíritu público de las clases acomodadas [...] pero si el pueblo estuviese educado, si los hombres de talento y fortuna tuviesen desinteresado patriotismo, el Perú cambiaría de faz. (Laso 1859: 236)

La responsabilidad de los males del Perú deriva de la apatía, de la inacción de las clases educadas y de la falta de educación en los sectores populares. El diagnóstico es casi el mismo que el realizado por Felipe Pardo. Concluye Laso que sólo transformando radicalmente el carácter de la base social se podría obtener una mejoría significativa en el proceso electoral.

De una sociedad ilustrada y patriota se podría aguardar una buena elección de representantes, es decir, de hombres dignos, desinteresados que no consultasen sino el bien general, y que no fuesen como los que tenemos costumbre de ver, *seres famélicos traficantes de su honor y de su conciencia*. (LASO 1859: 236)

Obsérvese que la descalificación se fundamenta en la ausencia de sujetos «ilustrados y patriotas», es decir, educados y poseedores de una visión de comunidad nacional. Laso no condena el sistema electoral, pero advierte que los sujetos que ejercen el derecho al voto y los representantes elegidos no son los idóneos. Uno de los artículos más importante para nuestros fines de *La Revista de Lima* es «Croquis sobre las elecciones. Indirecta para los ricos, en particular. Y para todo hombre de orden, en general de 1863». La acusación de Laso está dirigida contra las élites políticas. Se denuncia el mercantilismo y los beneficios particulares obtenidos ilegalmente por quienes ejercen funciones públicas. Esta situación es la condición que posibilita el abandono y desinterés de la clase ilustrada por el mismo proceso electoral, «puesto que los señores y doctores de alto coturno, desdeñando todo lo público que no rinda un sueldo o un privilegio, han librado los comicios a la gente de menos importancia, para que haga muchas veces tráfico con lo que debiera ser sagrado en la Republica» (1859: 98).

Además de la tajante dicotomía entre dos sectores sociales por su competencia, saber y estatus, se establece el carácter constitutivo de las elecciones en el sistema republicano. Esta situación anómala explica que cuando se aproximan los días de elecciones, se difunde en las «masas pacíficas un inexplicable terror» porque las épocas electorarias han sido siempre «momentos de angustia, desorden y de escándalo». La causa principal es que la gente de importancia y los hombres de bien no participan en las elecciones, «no han querido tomar parte en la cosa pública» (1859: 98). Laso considera que los pocos hombres de bien que se han animado a participar en elecciones siempre han sido arrollados por el número y la fuerza. «Los electores y diputados casi siempre tuvieron mal origen, pues por lo común fueron hijos bastardos nacidos de la intriga y de la fuerza bruta» (1859: 99). La componenda y la violencia serían los rasgos originarios de la representación política; por ello, nuestra clase política estaría profundamente deslegitimada. En cualquier caso, este artículo contiene una de las descripciones más

vívidas del proceso electoral y del día de votación con el subtítulo de «Fusilazos y pedradas». La narración en registro irónico establece una identidad esencial entre los grupos políticos antagónicos: uno de ellos, asociado al gobierno y con claro afán de preservar sus estructuras de poder, y el otro, el de la oposición, ansioso de beneficiarse de la administración del Estado. Ambos grupos en pugna poseen, sin embargo, la misma esencia:

Por una parte se ha visto al diminuto partido de la oposición, y por otro lado al numeroso, bien pagado y mejor armado partido del gobierno —del orden. Ambos partidos se organizaron siempre bajo la espesa nube del humo del tabaco, del olor del aguardiente y de la chicha, y del traquido entusiasta de los cohetes—. Los candidatos o los principales *capituleros* hicieron su profesión de fe y siempre bebieron un trago por los principios, por las ideas, por la santa democracia, por el Pueblo Soberano. (LASO 1859:100)

La perspectiva de la descripción tiene visos carnavalescos; el tabaco, el aguardiente y los cohetes crean un clima de fiesta popular que impregna el proceso. Las elecciones configuran una fiesta violenta de los sectores populares en la que los principios republicanos son meras palabras sin contenido. Por ello,

La víspera del gran día del asalto a las mesas, los beligerantes se organizan del mejor modo posible para el combate. La vanguardia se compone de la mejor gente, es decir de la peor. La noche se pasa en vela. El patriotismo se exalta por medio de libaciones. —los jefes se remueven: dan órdenes y reciben partes—. La policía, con el pretexto de conservar el orden se apodera de los puntos importantes, para cederlos a los camaradas y repeler a los enemigos del orden que no llevan las listas de gobierno. (LASO 1859:100)

Esta acusación contra la policía revela cómo el caudillo en el poder se amparaba en todas las instituciones estatales para preservar su mandato o promover el de algún cercano colaborador:

En fin la hora señalada suena y se levanta el telón para que se represente el drama—. Los clubes abren sus puertas y se deslizan por sus umbrales sombrías y agitadas turbas, capitaneadas por sus jefes, quienes con el sombrero a la *pedrada*. Con pistola en mano, con voz ronca y con gestos descompasados dirigen a su pandilla para ir al encuentro de otra pandilla igual. (LASO 1859:101)

A diferencia de su artículo de cuatro años atrás, ahora los clubes electorales aparecen degradados a la condición de meras guardias de los facinerosos dispuestos a pelear por los intereses del candidato que les paga. No extraña el triste desenlace descrito con abierto sarcasmo:

El partido fuerte se apodera de las mesas: los vencedores jadeantes toman sus respectivos puestos, y ante un Cristo alumbrado por dos ceras se miente y se falsifican votos, si es que no bastan los que suelen falsificar algunas honorables municipalidades—. Y después de la farsa, se grita ¡venció el partido del orden! Los periódicos publican sendos artículos manifestando «la espontaneidad del voto popular en las presentes elecciones» —Y el pueblo (o parte de él) celosos de sus derechos, entusiasta por la causa que defiende, a son de bombo, de platillos y chinesco, pregona en las calles el nombre del ilustre varón elegido por la voluntad *espontánea* del pueblo [cursivas del original]. (LASO 1859: 101)

Texto pragmático que exige la participación de los sectores ilustrados y poderosos económicamente en las elecciones. El razonamiento revela la incoherencia de la élite: ¿Cómo quejarse o burlarse de los electores y los elegidos si no se participa en el proceso electoral? Los «hombres de bien» se burlan con disimulo empleando nominaciones étnicas con claro contenido racista contra el Presidente (chino, cholo, mulato, indio), pero están dispuestos «a inclinar un rostro amable ante los pies del mulato o del cholo que ocupa el primer puesto» (1859: 102). Sostiene que es inevitable que «En la república [...] el pueblo soberano, [busque] quienes les formen y hagan cumplir las leyes, quienes administren sus rentas; en fin, los dirijan en todo» (1859: 103). Sin embargo, le indigna que «hasta ahora nuestros *hombres de orden y de juicio* no comprenden que son ciudadanos, y que ellos deben representar el principal papel en la república: todavía los hábitos de la colonia les hace pensar que todo debe venir del gobierno» (1859: 104). Podemos concluir que en una sociedad con el imaginario colonizado es imposible vivir una institución moderna republicana como las elecciones.

Se argumenta que no hay razones para esta apatía porque la gente de valer (saber y dinero) rápidamente se impondrían sobre la masa y harían prevalecer su opinión: «si los hombres notables por su saber y fortuna quisieran tomar parte en los comicios, es indudable que ellos nombrarían para los cargos públicos a las per-

sonas que juzgasen más dignas de ese honor [...] el mismo *populacho*, al que se le mira de mal lado, estaría al flanco de la gente de prestigio» (1859: 105).

Los amores de Lima (1872): *la representación de la política y las elecciones*

Los amores de Lima es una novela escrita por J. Eugenio Iturrino¹⁷³ (Lima, 1835-?) y publicada en nuestra capital en la Imprenta del Universo de Carlos Prince. En el reverso de la contracarátula aparece la siguiente nota que nos permite realizar la filiación genérica correspondiente:

Esta obra se repartirá por entregas. El valor de cada una es el de medio sol, que se pagara por adelantado. El numero total de ellas será el de ocho. Aumentándose el numero de suscriptores, se aumentará tambien proporcionalmente las páginas de que conste cada entrega.

Estamos ante una novela de folletín de 247 páginas escrita por entregas. Existe una intensiva segmentación de la narración ya que la novela posee 53 capítulos, la mayoría de ellos de entre 3 y 4 páginas. Por otro lado, el título posee una velada alusión a la madre del género, *Los misterios de París*, y demuestra la estrecha correlación que se establecía en la época entre la novela y la ciudad, ya que este género permitía develar y comprender el ritmo y el sentido de las nuevas urbes modernas.

El argumento de la novela posee todos los componentes de las tramas folletinescas: amores adúlteros, chantajes, pactos de amistad, traición, secretos familiares, intrigas políticas, crítica social, muertes, locura, etcétera. Se trata de una trama densa porque la mayoría de personajes desempeña una doble función en el esquema convencional del folletín, y algunos sufren transformaciones estructurales. Aunque funciona con estereotipos como la mujer rica y coqueta, el joven adinerado y disoluto, el joven pobre y estudioso,

¹⁷³ Iturrino es uno de los autores más prolíficos del siglo XIX. Escribió novelas, varios libros de poesía y una comedia en prosa y en verso. Entre sus novelas podemos contar *Un viviente en el sepulcro* (1873), continuación de *Los amores de Lima*, *El hombre paria* (1879), *Los héroes del vicio* (1881), *Aventuras de alto tono* (1881), *El infierno del desencanto* (1881), *Fragmentos de una historia* (1874?) —VARILLAS 1992: 175.

la hija huérfana, los hermanos que sin conocer su filiación se enamoran, el traidor o el vengador, esta novela nos permite una cala intensa en las representaciones y las imágenes de los espacios privados y públicos de una ciudad que está viviendo una inusitada bonanza por obra del guano. Además, podemos observar una tecnología social y de género que rige las decisiones amorosas y las interrelaciones entre los diversos personajes.

La posición ideológica del narrador se puede inferir por las múltiples intervenciones en la diégesis (intrusiones de su voz) para expresar puntos de vista generales sobre temas relevantes como la educación y las elecciones. Existe una visión pesimista y desengañada: quien se dedica plenamente al estudio se ve «pospuesto, olvidado, y aun despreciado por el favoritismo, la adulación y la mas necia y ridícula pedantería» (1872: 4). Asistimos a la configuración de una sociedad premoderna en la que las redes de poder responden al clientelaje y al corporativismo antes que a las reales capacidades individuales de cada sujeto. Si la educación y la movilidad social eran parte del fundamento del proyecto burgués europeo, esta novela representa el fracaso de dichos ideales: el acceso a la educación no puede quebrar viejas estructuras de poder ni promover la movilidad social (la novela posee una visión racista y esencialista de las comunidades subalternas, con claros elementos propios del sujeto esclavista en la percepción del otro étnico).

El narrador sintetiza con amargura la coyuntura política del final del gobierno de Echenique: «Todos no hablan mas que de robo y despilfarro del Gobierno! Y á quien no le ha tocado nada en la gran feria de la *consolidación* quiere medrar en el trillado camino de las conspiraciones» (1872: 160). Los que no se han beneficiado ilegalmente alientan las conspiraciones: el Estado y los ingresos del guano son el botín que se disputan políticos, militares y comerciantes. No hay conciencia de un proyecto nacional ni un horizonte común de expectativas. En consecuencia, las elecciones, que deberían ser el acto político más importante en una sociedad con instituciones democráticas, son conceptuadas negativamente, ya que los candidatos emplean la fuerza para tomar las mesas electorales y frustrar una elección limpia. Por ello, la victoria de Echenique se consigue gracias a «reunir en un solo cuerpo á todos los vagos, sospechosos, desertores, jentes de mal vivir y de mas crimi-

nales antecedentes, teniéndolos á sueldo durante los días de las elecciones» (1872: 91). La ironía y las imágenes macabras complementan esta representación del espacio público: «Algunos centenares de víctimas fueron sacrificadas impunemente, sirviendo el reguero de su sangre para marcar el camino del poder; y sus cadáveres de resbaladizos peldaños para subir el sólio Presidencial» (1872: 92). Aunque el narrador traza una distinción entre su oficio y la del historiador, considera que hay un saber generalizado sobre la ilegitimidad de los resultados electorales:

Como nosotros escribimos solo la novela, nos excusamos de entrar en pormenores, rasgos, apreciaciones, noticias, y demas atributos competentes al historiador [...] A mas de esto, las farsas eleccionarias y todas las mentiras políticas son hoy tan manoseadas y conocidas. (ITURRINO 1872:92)

Andrés Capúa es el encargado de organizar el fraude electoral (toma de mesas, amedrentamiento de candidatos rivales, etcétera). La actuación de Capúa nos remite a la problemática de la representación de lo afroperuano como espacio del mal y la corrupción del espacio público. Los orígenes de este antihéroe son presentados de la siguiente manera:

[...] era natural del Callao é hijo de un artesano, de oficio carpintero. Su madre había sido una mulata, de aquellas que por haber nacido en casa grande, heredan todo el orgullo de sus amos, y en su pobreza, desnudez y miseria, encierran las exageradas pretensiones de una raza altiva, engreída y mas enseñoreada que los nobles. (ITURRINO 1872:95)

En este fragmento ya tenemos al sujeto esclavista operando plenamente: se asignan negativas cualidades morales a los afroperuanos para legitimar la subordinación: ya que son altivos deben estar bajo la férula de otro que controle sus desbocadas pretensiones. Posteriormente, esta concepción ideológica racista se verá confirmada cuando el narrador establezca que: «En Andrés se habían desarrollado con creciente rapidez todos los negros instintos de su raza, adormecidos ántes por el reposo en que se encontraban» (1872: 222). El personaje afroperuano condensa todos los males del período histórico: violencia, corrupción y traición. Sin embargo, lo más interesante es el enunciado explícito que asigna a la naturaleza un papel causal determinante en la conducta de los

sujetos: la ideología biologicista que fundamenta el racismo científico empezaba a divulgarse.

Manuel González Prada y las sombras del discurso moderno

Se veía el contubernio de la blanca con el negro. ¿Habían perdido las hembras el instinto de mejorar la especie, ese instinto que las induce a preferir el macho más fuerte y más hermoso? Carecía el negro de hermosura relativa, no de fuerza: con su lujuria de mono y sátiro, calmaba el furor de las Mesalinas criollas.

Manuel GONZÁLEZ PRADA

Somos una paleta donde se mezclan todos los colores, un barril donde se juntan los vinos de todos los viñedos, una inmensa cuba donde fermentan los detritus de Sem, Cam y Jafet.

Manuel GONZÁLEZ PRADA

Cuando se recuerda que en el Perú casi todos los hombres de algún valor intelectual fueron indios, cholos o zambos. Cuando se ve que los poquísimos descendientes de la nobleza castellana engendran tipos de inversión sexual y raquitismo, [...] no hay para qué aducir más pruebas contra la inferioridad de las razas.

Manuel GONZÁLEZ PRADA

Este apartado busca establecer la configuración textual y semántica de la cultura afroperuana en los ensayos y artículos de Manuel González Prada. Identificar los procedimientos discursivos de deshumanización y el logos racista empleados en los textos, y establecer la filiación ideológica con el sujeto esclavista y con el horizonte racialista de la época. Por lo tanto, revisaremos el papel de las comunidades étnicas subalternas (afrodescendientes) en la construcción imaginaria de la sociedad peruana postulada por el ensayista.

Las ideas de González Prada ocupan una posición central en el escenario ideológico de las dos últimas décadas del siglo XIX y las dos primeras del siglo XX. Él es nuestro primer intelectual moderno, no sólo por su lúcido diagnóstico y su intransigente crítica a nuestras instituciones sociales y políticas, sino también por las contradicciones que desgarran su trayectoria vital y sus ideas. El conjunto de su obra propone un archipiélago de sentidos que colisionan: un sujeto que emplea el poder del saber para socavar el saber del poder; alienta los procesos de modernidad política, pero vacila ante la radical modernización social; miembro de la digar-

quía, escribe las más punzantes diatribas contra ella; propone una literatura que ejerza una crítica sociopolítica, pero gran parte de su obra poética funda la autonomía formalista del discurso literario moderno; realiza una nueva representación del indio y los Andes, sin liberarse de la cosmovisión racialista; adalid de la ideología individualista, cree que la filiación étnica determina el carácter y el comportamiento del individuo; exige la recepción de las literaturas europeas, pero la ruptura radical con la cultura española; rechaza la inmigración asiática, pero manifiesta implícitamente su deseo por el inmigrante europeo; anarquista que se convierte en bibliotecario público, radical que construye la conciencia crítica nacional; su partido, la Unión Nacional, es el primer órgano político en proponer abiertamente la emancipación legal de la mujer, pero sus representaciones de la mujer son tradicionales y colonialistas; librepensador devoto del positivismo; pesimista ante la realidad social peruana, pero optimista ante el progreso científico universal.

El discurso de González Prada sobre la cultura afroperuana es tributario de varias fuentes, y las más importantes son: a) el discurso colonialista propio del sujeto esclavista que construye una constelación semántica para todos los órdenes del esclavo y el negro (sexual, económico, social y político); y b) el discurso racialista¹⁷⁴ de barniz científico preconizado por Gobineau y Renan, quienes establecieron un determinismo biológico y social y una jerarquización de las diferentes «razas» en el mundo. Estas ideas fueron divulgadas y enriquecidas por Le Bon, Spencer y otros pensadores positivistas. Estos dos marcos no son antagónicos, sino más bien complementarios. La argumentación del escritor peruano no se limita a inscribirse en estos marcos discursivos, sino que los cuestiona y los socava, principalmente el segundo. Joël Delhom (1997) ha estudiado con perspicacia las ambigüedades y contradicciones del pensa-

¹⁷⁴ En *Nosotros y los otros. Reflexiones sobre la diversidad humana*, Todorov establece cinco proposiciones que fundamentan el racismo que se puede rastrear desde mediados del siglo xvii, con la obra de Buffon, hasta el final de la Segunda Guerra Mundial: a) existencia de razas y rechazo a las mezclas raciales, b) continuidad entre lo físico y lo moral, c) la acción del grupo sobre el individuo que niega la ideología individualista, d) jerarquía única de valores que le permite emitir juicios universales sobre la desigualdad de las razas, e) la búsqueda del ideal moral y político que pretende colocar el mundo en armonía con las proposiciones anteriores (1991: 113-119).

miento de González Prada que se enfrenta al darwinismo social, pero acepta implícitamente la superioridad étnica europea al condenar el mestizaje de los descendientes de españoles con indios y negros.

Dado el vasto conjunto de imágenes de la cultura afroperuana que emergen en los diversos textos de González Prada, trataremos de clasificarlo en tres grandes áreas: a) el binomio social, cultural y sexual del blanco y el negro, es decir, la alianza entre la aristocracia de origen español y sus esclavos con la secuela del mestizaje no deseado; b) las semejanzas y diferencias con la otra comunidad subalterna (indios) y su condena a la teoría de la decadencia de las razas; y, c) la descalificación de ciertas prácticas sociales y de enemigos políticos adscribiéndolos al universo semántico de la cultura afroperuana que aparece en estos casos como los límites de lo abyecto, de aquello que no puede ser tolerado.

El orden social/sexual colonial, el binomio blanco/negro y el mestizaje no deseado

La descalificación a la aristocracia proviene de una acusación racialista: desde el virreinato los sectores hegemónicos limeños están mezclados social y sexualmente con los esclavos y los afrodescendientes.¹⁷⁵ Estas políticas de género y de reproducción sexual del orden social son abordadas con la beligerancia y la brutal sinceridad que caracteriza la prosa del ensayista en «Nuestra aristocracia», que forma parte del libro *Horas de lucha (HL)*:

Como nuestras bisabuelas tuvieron inclinación a la coronilla y al cordobán, los peruanos (señaladamente los limeños) venimos de capellanes y calseros. No se quedaron atrás los bisabuelos al profesar el principio que *si, amás no poder, las blancas están buenas para mujeres legítimas, las negras y las mulatas sirven mejor para man-*

¹⁷⁵ En las *Baladas*, hay un poema titulado «Túpac-Amaru». En él se formaliza el diálogo de un anciano vidente y del propio Túpac Amaru, donde el indio rebelde proclama: «de africanos y españoles/no quedará ni reliquia» (GONZÁLEZ PRADA 2004: 86), y el anciano decide indagar el futuro de la incipiente sublevación: «A la corriente de un río/ de torrentosa caída/lanza el Anciano tres llamas:/blanca, negra y amarilla/Las llamas bregan y bregan/con la corriente bravía/ Surgen la blanca y la negra;/mas parece la amarilla» (GONZÁLEZ PRADA 2004: 87). La interpretación analógica es evidente: «triunfará el blanco y el negro,/ sucumbiremos los Incas» (GONZÁLEZ PRADA 2004: 87).

cebas. A medida que las gentes poseían más riqueza y por consiguiente, mayor número de esclavos, era mayor el roce de las hijas o hijos de los amos con los hijos o las hijas de los negros. ¡Si las antiguas recámaras pudieran hablar! Para disimular el escándalo de los *frutos* nacidos en esa promiscuidad porcina, se inventó la famosa teoría de los vientres sucios y los vientres limpios. Cuando en el matrimonio de dos negros (hermosas muestras de carbón animal) nacía un chico más próximo a la nieve que al tizón, el buen taita fruncía la jeta; pero endulzaba el gesto apenas un comadrón le aseguraba que la señora negra tenía *vientre limpio*. Al revés, si de dos españoles nacía un muchacho con matiz de chocolate o ladrillo, el papá (algún señor marqués de tic y gagueo) ponía cara alegre y se tragaba al hijo, si la comadrona le juraba que madama la marquesa tenía *vientre sucio*. (1924: 209-210)

Aquí está trazado el programa sexual del sector hegemónico que siempre empleó a las esclavas y a las mujeres afrodescendientes como compañeras sexuales. Lo interesante es que también se presenta abiertamente las uniones sexuales entre varones negros y mujeres blancas, este es un aspecto que constituía casi un tabú en el sujeto esclavista en las primeras décadas del siglo XIX. El logotipo racista está funcionando plenamente cuando al aludir al matrimonio entre dos afrodescendientes se los deshumaniza doblemente al compararlos con el carbón y con los animales.

En el artículo «El Lima antiguo» de *El tonel de Diógenes (TD)* se describe el orden social/sexual de la Lima colonial. El énfasis está colocado nuevamente en los ayuntamientos sexuales de blancos y negros que desembocaban frecuentemente en incestos. El mal social que origina el mal moral. Por ello, las extensas familias limeñas ofrecían una amplia gama de rasgos fenotípicos: un arco iris étnico que provoca la ira del ensayista:

Los blancos tenían mancebas de color (generalmente las esclavas), sucediendo muchas veces que esposa y mancebas cohabitaban en una especie de serrallo bendito. Bastardos y legítimos crecían en una promiscuidad no sabemos si patriarcal o porcina, donde abundaba el acoplamiento de los hermanos con las hermanas.

Y se comprende el incesto, dadas las costumbres. Los hijos de los amos vivían en las recámaras, fraternalmente unidos a los descendientes de los esclavos; y si en el juego al escondite el señorito no dejaba ilesas a la negrilla ni a la mulatilla, la señorita no salvaba incólume de las travesuras a media luz con el negrilla y el mulatillo. Cada familia representaba los diversos matices de la piel, la mayor o menor abundancia del pigmento (1945: 23).

A diferencia de la perspectiva tradicional del sujeto esclavista, González Prada resalta constantemente el deseo de las mujeres blancas por los varones de las otras comunidades étnicas, específicamente los afroperuanos.

La intimidad de los niños con las amas de color obliteraba en ambos sexos la repulsión natural del blanco hacia el negro. Aunque godas hasta el hueso, y por consiguiente monárquicas, las limeñas profesaban en asuntos de amor un republicanismo verdaderamente democrático: no las importaba mucho que la piel del varón fuera lechosa, cobriza, a chocolateada o bituminosa. (1945: 24-25)

La argumentación de este párrafo descansa en una explicación antigua que ya aparece en el *Mercurio Peruano* (las amas de leche como nexos étnicos entre blancos y negros). La «repulsión natural» de clara filiación racialista queda sometida a las costumbres sociales, el orden social se impone al supuesto orden genético. Por otro lado, el binomio se interrelacionaba también culturalmente; por ello, se producía la imitación del lenguaje de las señoras por parte de las esclavas y la adquisición del vocabulario y los modos de las negras bozales por parte de las señoras (1945: 26-28).

La estrategia de condena a los mestizos y el conflicto entre apariencia/ser de los aristócratas se observa también en «Nuestra aristocracia».

La sangre española va desapareciendo en las uniones *morganáticas* y en los misterios libidinosos de las alcobas, de modo que el menos *africanizado* de nuestros jóvenes aristócratas posee blancura de albayalde con un diez por ciento de breca. [...] a nuestros hidalgos se les nota lo berberisco al través del forro blanco: no han perdido más que el pigmento y la vedija [...] semejan carbón de piedra en sacos de armiño. (1924: 208)

González Prada quiere descalificar a los descendientes de los españoles que todavía conservan presencia en el espacio político y acude al arsenal retórico del sujeto esclavista para mostrar su incapacidad como sector dirigente. «Africanizados», «berberiscos» no son meras categorías descriptivas, sino que poseen una clara connotación de deshumanización mediante la irracionalidad como significante hegemónico del África. Por ello, en el mismo artículo puede exclamar:

Todo el que en Lima entre a un salón aristocrático donde se hallen reunidas unas diez o doce personas, pueden exclamar sin riesgo de engañarse: «Saludo a todas las razas ya todas las castas» [...] Y lo repetimos sin ánimo de ofender, pensando que de esa mescolanza o fusión, donde tal vez predominen las buenas cualidades y se anulen las malas, puede surgir una síntesis humana, algo muy superior a lo antiguo y a lo moderno. En tanto ¿qué es Lima? Una aldea con pretensiones de ciudad. ¿Que sus casas? Unos galpones con ínfulas de palacios. ¿Qué sus habitantes? Una s cuantas lechigadas de negroides, choloides y epifanios, que se creen grandes personajes y figuras muy decorativas porque los domingos salen a recorrer la población, ostentando sombreros de copa, levitas negras y bastones con puño de oro. (1924: 208-9)

El propio discurso posee huellas evidentes que anulan su pretendida intención pragmática: no estamos ante un alegato multicultural, sino ante una constatación de un mestizaje radical que es percibido como negativo: los despectivos «negroides» y «choloides» socavan y finalmente destruyen el condicional que plantea una síntesis donde predominan las mejores cualidades de cada una de las comunidades étnicas que funcionan como matrices.

La condena de González Prada se dirige contra las mezclas étnicas y el ascenso social por medio del dinero y el favor político. En lo primero sigue al racismo y en lo segundo demuestra sus reparos a la movilidad social indiscriminada. Es paradójico que en el artículo «Instrucción católica» de *Páginas Libres (PL)*, él condene el racismo de sujetos que son configurados discursivamente bajo ciertos presupuestos del propio logos racista:

Un diputado, un prefecto, un general, un ministro, un vocal de la Corte, en fin, cualquiera de esos mulatos o cuarterones enriquecidos en el dolo y la concusión o encumbrados por el favor y la intriga no se resigna fácilmente a que en la escuela municipal y gratuita se rocen sus hijos con los hijos del artesano y del jornalero. (1946: 112-113)

Emplear las voces «mulato» y «cuarterón» remiten a un sistema de clasificación racial propio del virreinato y denotan una perspectiva esencialista que intenta definir al sujeto por su pertenencia a una comunidad étnica. Además, la implícita asociación entre la mezda étnica y el mal moral también son operaciones propias del sujeto esdavista. Por otro lado, el párrafo revela una práctica social

aparentemente muy extendida —hay varios testimonios de ello en el *xix*— que denuncia la alienación del sujeto subalterno que experimenta cierto ascenso social y en su afán de diferenciarse ejerce una violencia simbólica contra sus propios ex compañeros. Un ejemplo típico sería el ex esclavo que compra un esclavo.

Muchos de los anatemas del ensayista contra la oligarquía de su época están fundamentados en una visión racialista. Ellos han incorporado la sangre, el lenguaje y las visiones de sus esclavos; por ello, sus yerros políticos y su miseria moral. Los campos semánticos que se adscriben a la oligarquía (ignorancia, inmoralidad, ocio, robo, sensualidad exacerbada, fervor supersticioso) están directamente correlacionados con la mirada del sujeto esclavista. La virulencia del ataque se puede explicar porque él se sentía parte de una comunidad étnica imaginaria que podía objetivar al otro aristocrático como si fuera una prolongación de lo afroperuano.

Negros e indios, la decadencia de las razas en la periferia de Occidente

Este aspecto ha sido parcialmente tratado por dos estudiosos: Gonzalo Portocarrero (1995) y Santiago López Maguiña (1996). Portocarrero lo sintetiza en una frase: muchos textos de González Prada constituyen una crítica racista del racismo (1995: 244). Sin embargo, las ideas del ensayista decimonónico desembocan en una aporía: la redención del indio requeriría el exterminio del blanco, no hay cambio posible en las conductas del grupo étnico blanco ni horizonte de mestizaje como solución del antagonismo. La visión esencialista de las comunidades étnicas impide trascender el nivel de la denuncia y la acusación: no hay salida programática (1995: 248-250). Por su parte, López Maguiña sostiene que González Prada no logra superar las dicotomías progreso/decadencia y civilización/barbarie, pero su mérito intelectual es concebir que dichas tendencias no dependen de condiciones internas (supuestamente genéticas), sino de las propias relaciones sociales: el blanco es responsable del atraso y la ignorancia de los indios. Por ello, los indios que son el fundamento de la nación peruana deben labrar su futura emancipación mediante la educación y la lucha contra sus opresores (1996: 315-324).

En «Los partidos y la unión nacional» (*HL*), el pensador esgrime argumentos contra las posturas hegemónicas de los sociólogos positivistas de la época que apoyados en la biología y la teoría de la evolución, proclamaban la superioridad de las razas puras con elementos formativos europeos y la decadencia irreversible de las razas mezcladas con elementos negros y amarillos. Adelantándose a las lecturas de Said, González Prada invierte el orden causal de la explicación y denuncia que las teorías raciales justifican el imperialismo y el colonialismo europeo:

Riamos de los desalentados sociólogos que nos quieren abrumar con sus decadencias y sus razas inferiores, cómodos hallazgos para resolver cuestiones irresolubles y justificar las iniquidades de los europeos en Asia y África [...] ¿Y las razas inferiores? Cuando se recuerda que en el Perú casi todos los hombres de algún valor intelectual fueron indios, cholos o zambos. Cuando se ve que los poquísimos descendientes de la nobleza castellana engendran tipos de inversión sexual y raquitismo, cuando nadie hallaría mucha diferencia entre el ángulo facial de un gorila y el de un antiguo marqués limeño, no hay para qué aducir más pruebas contra la inferioridad de las razas. (1924: 21-22)

Este texto es capital porque marca una fractura con el discurso del sujeto esdavista. La sensibilidad moderna liberal aparece con toda fuerza: no hay nada predeterminado en los códigos genéticos, el fenotipo y la filiación étnica no influyen en el desarrollo de habilidades cognitivas e intelectuales. El sueño de la Ilustración aparece cumplido: todo sujeto puede autoperfeccionarse y educarse sin importar su procedencia cultural. Sin embargo, la violenta comparación entre el gorila y el marqués limeño posee un implícito mensaje racista: en su afán de deslegitimar a la aristocracia limeña no se encuentra mejor camino que asignarles rasgos propios de animales. La ecuación negro = mono¹⁷⁶ es muy antigua y estaba arraigada en la mentalidad de los letrados decimonónicos.

En «Nuestra aristocracia» (*HL*) se denuncia la aporía del racismo limeño, que no puede objetivar ni diferenciar radicalmente

¹⁷⁶ El mono está asociado a los campos semánticos de la lujuria, del demonio y de la imitación humana desde la tradición medieval. Todos estos rasgos son trasladados a los africanos. Por ello, no sorprende que el ilustrado Voltaire —como explica Todorov— sostenga que la cabeza de los negros está cubierta de lana como en las ovejas y se atreva a insinuar que los monos hayan subyugado a las hijas de los negros (1991: 126).

al sujeto víctima de la discriminación ya que la sospecha de poseer filiaciones con las comunidades subalternas es una realidad mayoritaria:

Los cholos y los mulatos (nacidos por lo general de hombre blanco y de mujer amarilla o negra) adquieren el orgullo del padre, blasonan de alta alcurnia y desdeñan a la madre. En Lima, donde los más encopetados miembros de la *high life* son hipotéticamente blancos, no se imagina oprobio mayor que guardar en las venas un poco de sangre indígena o africana; y por eso, cuando riñen dos limeños y agotan el diccionario de los insultos apelan a tratarse de zambos o cholos: el zambo y el cholo equivalen a un cartucho de dinamita (1924: 210-211).

En el mismo texto, se burla de los «negroides (que) vociferaban contra los Yankees y se golpeaban el pecho, diciendo que para ellos la guerra hispano-americana era una cuestión de raza» (1924: 211-212). No son españoles ni blancos étnicamente; por ello, su vana pretensión genera burla y desprecio por parte del ensayista. Lo terrible de estas líneas es que González Prada advierte los simulacros de filiación étnica, pero en vez de intentar comprenderlos o combatirlos racionalmente, sólo le generan el placer perverso de mostrar el ridículo, regodearse en la llaga y no ofrecer un horizonte de comprensión integral. Sin perjuicio de lo anterior y demostrando la conflictividad de las visiones que habitan los textos de González Prada, en el mismo artículo encontramos la reivindicación de las comunidades subalternas si y sólo si han adquirido saber. Un negro ilustrado está situado en un escalón más alto que un blanco ignorante. Nuevamente el discurso moderno se instaura y los prejuicios étnicos abandonan la escena:

Un negro y un indio pobres, más instruidos y desfanatizados, pertenecen a clase más elevada que un blanco noble y rico, más ignorante y supersticioso. El ser hombre no depende tanto de llevar figura humana como de abrigar sentimientos más depurados que los instintos de un animal inferior ¡Cuántos nobles y ricos distan menos de un chimpancé o de un gorila que de un Spencer o de un Tolstoi! (1924: 215)

En el artículo «El núcleo purulento» de *Bajo el oprobio (BO)*, el violento rechazo al mestizaje se manifiesta en una visión de la ciudad de Lima como un espacio regido por la subordinación y el desorden sexual que involucra también a las poblaciones inmi-

grantes: «El nombre mismo de nuestra capital entierra una ironía: se llama Ciudad de los Reyes una población misérrima donde un presidente o virrey de medio pelo gobierna en una corte de libertos manumisos encastados con franceses, alemanes, nipones, italianos, chinos, etétera» (1933: 169).

En el artículo «Españoles y Yankees» (*TD*) se formaliza la contradicción que subyace a las representaciones étnicas del ensayista: a) la concepción racialista tradicional, y b) la concepción moderna que asigna importancia a las relaciones sociales en el comportamiento de las comunidades étnicas:

[...] en la América Española hay millones de indios y miles de negros que no llevan en sus venas una sola gota de sangre castellana; pero verdad también que los negros y los indios han vivido por algunos siglos bajo la exclusiva dominación de España, de modo que intelectual y moralmente deben ser considerados como sus propios hijos. (1945: 44-45)

No deja de ser interesante la comparación que establece entre las dos principales comunidades subalternas (negros e indios): «más reductible y asimilable que el indio, el negro criado en hogares bondadosos perdía el odio al blanco y se esforzaba por imitar a sus señores, principalmente en la urbanidad y el buen tono» (1945: 27). El implícito en este párrafo es que el negro no posee una consistencia ontológica que le permita conservar su especificidad, es mera materia que puede ser asimilada y moldeada a voluntad por los detentadores de una identidad cabal.

En «El Lima Antiguo» (*TD*), los descendientes de los conquistadores infunden horror por su crueldad contra el indio y el negro. «Trataban al esclavo con inhumanidad cartaginesa:¹⁷⁷ como al animal; peor aún, como al objeto insensible. Para esos católicos el negro no contaba en el número de los prójimos» (1945: 25-26). Sin embargo —arguye el ensayista—, los negros mostraron más nobleza de sentimiento que los blancos, puesto que muchas de las nodrizas fueron verdaderas madres para los niños criados por ellas y algunas esclavas pedían limosna para socorrer a sus antiguas amas enfermas. Párrafo interesante por dos razones: a) establece una relación análoga entre las dos comunidades étnicas subalter-

¹⁷⁷ Las limeñas castigaban asus esclavasestujándoles lospechos o dándoles de beber orines según cuentael propio González Prada.

nas como víctimas de los sectores dominantes y así su discurso cruza las variables de clase y raza; y, b) consigue invertir la lógica racista, los blancos se deshumanizan por su crueldad y los negros demuestran poseer mejores cualidades humanas que sus amos.

Por sus lecturas y su trayectoria intelectual, González Prada está inscrito en el horizonte racista propio de finales del siglo XIX. En el Perú, la ideología del civilismo finisecular se formula bajo los códigos del positivismo y del darwinismo social¹⁷⁸ que conceptuaba al indígena como una raza decadente y endeble. González Prada no puede aceptar las tesis que promovían la degeneración y la decadencia de las razas porque dichas teorías no dejaban lugar para la agencia colectiva de los indígenas ni explicaban satisfactoriamente el intenso mestizaje producido entre los sectores blancos de la población.

Marcone (1995) distingue un punto de inflexión en la ideología del civilismo al fracasar el sueño de la inmigración extranjera, algunos pensadores como Luis Pesce y Francisco Graña empiezan a considerar que el progreso y la civilización sólo se alcanzarán modificando las condiciones socioculturales del país. Ellos consideran que la raza es un concepto histórico y que la superioridad de unas sobre otras no es un asunto intrínseco, sino que está dado por la proximidad al ideal de civilización hegemónico en ese período (1995: 81-82). González Prada comparte esta postura histórica respecto de los indios, pero respecto de los negros conserva una visión esencialista y ahistórica.

El indio es el futuro basamento de la nacionalidad soñada, el afroperuano es un rezago colonialista; el indio es irreductible, el

¹⁷⁸ La idea de la superioridad e inferioridad de las razas se pierde en las primeras civilizaciones, pero fue entre 1870 y 1940 que ésta se desarrolló y recibió la validación de la ciencia. Herbert Spencer fue el principal difusor de la aplicación de la teoría de Darwin a la sociedad humana: evolución como la supervivencia de los más aptos, conexión íntima entre biología y la idea de progreso; por ello, dado que cada raza poseía habilidades diferentes, algunas estaban destinadas a triunfar sobre otras (GRAHAM 1990:2). En ese mismo libro puede hallarse una presentación cabal de la problemática de la raza en Brasil, Argentina, Cuba y México en el período 1870-1940. Un estudio agudo de esta ideología para el caso peruano puede consultarse en el artículo «Indígenas e inmigrantes durante la República Aristocrática: población e ideología civilista» de Mario Marcone (1995). Para un valioso análisis del impacto del darwinismo social en un científico peruano que participó activamente en la escena política de 1895-1920, ver Víctor Peralta (1999).

afroperuano es moldeable; el indio es enemigo mortal del blanco, el afroperuano es su aliado porque está asociado histórica y sexualmente con la aristocracia; el indio vive fuera de la costa corrupta y corruptora, el afroperuano está asentado fundamentalmente en ella. Sin embargo, en algunas partes se vislumbra otra relación entre estas tres comunidades étnicas, pero nunca se propone una alianza de negros e indios contra los blancos. Esta inclusión del indígena como fuerza activa en la construcción de la futura nación y la violenta exclusión de los afroperuanos de dicha tarea constituyen elementos que años más tarde conformarán también la visión racalista de José Carlos Mariátegui.

Lo afroperuano como el límite de lo abyecto

González Prada realiza una operación retórica propia del sujeto esclavista mediante la cual instituye lo abyecto, lo monstruoso y lo condenable en el campo semántico de lo afroperuano. Bajo los marcos discursivos del panfleto —caracterizado por su fuerte carga oral— la estrategia de ridiculizar el aspecto físico y moral de los rivales era harto común, incluso constituía una política de la Unión Nacional ya que en el núm. 27 de *Germinal* del 20 de marzo de 1902 se planteaba que:

Las campañas políticas no pueden ni deben circunscribirse al hundimiento de las doctrinas sustentadas por los adversarios: para ser fecundas necesitan producir la destrucción personal de sus contendientes [...] la Unión Nacional no establece la menor diferencia entre la propaganda de sus ideales y el descrédito personal de sus adversarios. (27: 217-218)

Sin embargo, en los textos del ensayista hay un goce evidente que sólo se explica por la inscripción de la producción y recepción de sus textos en el horizonte racalista que colocaba a los negros en el último lugar de la escala humana. Esta operación retórica, pero principalmente ideológica se presenta en un conjunto de textos que se incrementan en sus últimos años.

En el artículo «Libertad de escribir» (*PL*), a propósito del veto contra su propia producción en prosa, realiza una enumeración de acontecimientos negativos que las autoridades toleran y no censuran: «posturas pornográficas, bambulas africanas o bailes de

vientres». Aquí el adjetivo africano correlacionado con la sensualidad y el mostrar del cuerpo remite a una vieja construcción discursiva: el negro es fundamentalmente un sujeto definido por su corporeidad, un cuerpo que se muestra a los ojos del otro hegemónico. Más adelante, sostiene que «emancipamos al esclavo negro para sustituirlo con el esclavo amarillo, el chino. El substratum nacional permanece como en tiempo de la dominación española: envuelto en la misma ignorancia y abatido por la misma servidumbre» (1946: 164). Esta continuidad histórica que identifica remite a una sociedad poscolonial que requiere de mano de obra sometida a relaciones de servidumbre premodernas, además la definición del carácter del pueblo como un colectivo signado por la carencia (la ausencia de saber y de autonomía individual) que lo vinculan con la perspectiva letrada criolla decimonónica.

En «Instrucción católica» (*PL*) alude a la postura insostenible de la defensa de la educación clerical alegando la buena fe de los profesores y menciona lo que él considera ejemplos válidos de buena fe, entre ellas, la del «negro del Congo, que suprime a su madre con intención de transformarla en espíritu bienhechor y poderoso» (1946: 120). El Congo es un referente cultural exótico que instaura el espacio de la barbarie, el reino de lo irracional como signo central de las prácticas sociales. La buena fe asignada a los africanos remite al crucial significado de la «ingenuidad» como estado carente de razón.

En «Nuestro periodismo» (*HL*), Lima aparece personificada como una mujer. Esta feminización de la capital posee larga data. En su afán de ultrajarla frente a las provincias, se asocia a la capital con una mujer afrodescendiente víctima de una serie de vicios y dominada por la Iglesia:

Rara vez el buen ejemplo salió de nuestra capital. Si un pueblo se figura por un individuo, Arequipa es el soldado varonil que empuña el rifle, se cuelga el detente, sale al campo de batalla y regresa teñido de sangre a la vez rodeado por un tufo de chicha y pólvora. Lima es la zamba vieja que chupa su cigarro, empuña su copa de aguardiente, arrastra sus chanquetas fangosas y ejerce el triple oficio de madre, acomodadiza zurcidora de voluntades y mandadera del convento. (1924: 140-141)

Otro de los blancos preferidos del ensayista es la religión católica y aquí también aparecen los afrodescendientes como sínto-

mas del mal. Delhom (1997) sostiene que para González Prada el nivel de civilización de una sociedad depende del grado de aceptación del racionalismo positivista; por ello, la necesidad de rechazar la superstición religiosa como signo de la barbarie. En «Nuestra aristocracia» (*HL*) se establece esta correlación de manera tajante:

Siempre se alabó la docilidad de los bozales para convertirse al Catolicismo. Nada más lógico. El hombre ignorante y primitivo no se aviene a los cambios radicales y violentos, sobre todo en el orden religioso: con ligaduras de hierro, vive amarrado a las creencias inmemoriales. Por lo difícil de vencer la tradición y de introducir en un cerebro salvaje las ideas de un hombre civilizador. El negro se convertía fácilmente a la religión de su amo porque no saltaba de una creencia vulgar a otra sublime y diametralmente opuesta: la doctrina enseñada por el sacerdote guardaba mucha similitud con las supersticiones de las tribus africanas. (1924: 213-214)

Esta construcción cultural del afroperuano se fundamenta en la tríada: ignorancia, salvajismo y superstición: seres marcados por la ausencia de saber, cultura y religión. Por ello, puede concluir en el mismo artículo que «los católicos del Perú no deberían enorgullecerse de su Catolicismo sino avergonzarse dél como de un estigma hereditario: les prueba que si por la raza son negroides, por la intelectualidad son plebe» (1924: 215).

«Suluque II» (*BO*) es un artículo panfletario que oblicuamente ataca al coronel Benavides, Presidente provisorio desde el 15 de mayo de 1914 hasta septiembre del año siguiente. El fenotipo afrodescendiente del militar es objeto de burla, «tiene por cabeza una olla tiznada y grasienta» (1933: 36). El escritor establece una correlación entre la pertenencia a la comunidad afroamericana y la delincuencia y la práctica social del bandidaje: «habiendo nacido para arrancar bolsas y merodear en caminos reales, se mete a personaje de gran figuración política, imaginándose que regir un estado significa tanto como estafar a mujeres, desvalijar a caminantes y abrir cofres de hierro» (1933: 36). Aquí la asociación entre la filiación étnica y la conducta social transgresora está naturalizada: ejemplo claro de una perspectiva racialisista.

En el artículo «La elección de Don José Pardo» (*BO*), refiriéndose a los sectores urbanos populares que apoyaron la candida-

tura de Carlos Piérola no duda en calificarlos de «mandinga¹⁷⁹ demócrata» (1933: 185). Para la mirada del sujeto esclavista, la plebe posee rostro africano.

Como en muchos artículos políticos destinados a criticar a un rival, en «Dos pájaros de un tiro» (*TD*), González Prada no duda en adscribir a su enemigo al campo semántico de lo afroperuano para descalificarlo y deslegitimarlo, el argumento *ad hominem* esconde una práctica abiertamente racista:

R. es médico fallido y político arribado [...] En ese hombre todo es mentira y falsificación, desde su color hasta su ciencia [...] hijo clandestino de zambo y de negra, pasa por aristócrata; oscuro de piel, sale con frente blanca y mejillas rosas [...] porque usa carmín y albayalde como una vieja cocote. [...] Marcha con la pesadez del elefante y la ondulación de la serpiente; sin embargo, tiene la astucia del mono para sacar la castaña por mano ajena y la agilidad del gato para caer siempre de pie. (1945: 166)

El adjetivo «africano» como sinónimo de violencia, caos e ilegitimidad es usado frecuentemente en la prosa de combate de González Prada. En el célebre editorial de *La Lucha* publicado el 12 de junio de 1914 y que condenaba acremente a Benavides, se llama a los ciudadanos a enfrentarse a la «ignominia de un régimen africano» (SÁNCHEZ 1986: 287).

Estos casos de deslegitimación y ataque a una institución, práctica social o individuos, mediante la comparación con lo negro y lo africano, constituyen una manifestación evidente de racismo que, amparada en el horizonte de comprensión racialista de la época, pretende generar el rechazo del lector hacia los objetos del ataque. El universo semántico de lo africano es un espacio con una fuerza gravitacional tan intensa que termina devorando todo significado de los elementos que se aproximan a él.

Durante el breve período en el que González Prada dirigió la Biblioteca Nacional, en la señorial casona había dos peones de limpieza: «Fermín Bolo de raza indígena y José Pozo, un “negro alzado”, que imitaba sin quererlo a don Manuel en gestos y palabras» (SÁNCHEZ 1986: 294). Imagen elocuente, un indio y un negro, metonimias de las comunidades subalternas, trabajan manualmente en

¹⁷⁹ El nombre «mandinga» alude al conocido grupo étnico de los malinke, ubicados hoy en el valle de Gambia que pertenece a la República de Gambia al interior de Senegal.

el corazón de la ciudad letrada. Además, terrible ironía para las ideas y creencias de González Prada, es el afroperuano el que imita con su conducta y su lenguaje al ensayista: la representación estalla en el espejo opaco de los simulacros de identidad que destruyen la distancia entre la palabra y el deseo.

Reflexión final

El debate ideológico sobre la esclavitud y sus consecuencias está íntimamente ligado a dos campos conflictivos: a) el orden republicano fundado abstractamente en una comunidad de ciudadanos formalmente homogéneos junto con la preservación de biotecnologías de control que garantizaban la desigualdad entre los miembros de una sociedad multiétnica; y b) la discusión sobre el monogenismo o poligenismo del hombre, es decir, ¿las desigualdades entre las diferentes «razas» humanas son variantes de una misma especie o constituyen especies diferentes? La modernidad política se frustra porque no se acepta una radical modernización social, y el reconocimiento de la plena identidad humana del ex esclavo arrastrará siempre la construcción cultural de una deficiencia, una carencia que legitimará y reproducirá su adscripción a trabajos manuales y su marginalidad socio cultural y política.

Unanue y Vidaurre —influenciados parcialmente por la Ilustración— y Távora y Palma —influenciados por el liberalismo romántico— plantean la igualdad esencial entre hombres de diferente fenotipo y cultura y una apuesta más o menos decidida por el autoperfeccionamiento mediante la educación y el trabajo. Sin embargo, en estos mismos autores, con mayor o menor matiz, persisten las marcas del sujeto esclavista. En la otra ribera, Pando, Paz Soldán y Mendiburu establecen una conexión causal entre las diferencias físicas y las desigualdades culturales; estos planteamientos se integrarán con éxito a las concepciones del racismo científico posterior. En síntesis, la abolición de la esclavitud no significó una revalorización cabal del afrodescendiente y, por el contrario, desató una paranoia social que encontró una nueva formulación de las desigualdades étnicas en la asunción por la élite civilista del racismo como ideología dominante.

Entre 1845 y 1872 se funda y despliega el Estado guanero —caudillista y patrimonialista— que, pese a su signo autoritario, siempre asignará importancia a las prácticas electorales. Este lapso es significativo porque contiene en su centro (1855-1860) un hiato en el sistema electoral que posibilitó el voto directo y universal. Esta breve irrupción alentada por los radicales liberales y románticos constituye un fantasma que seduce y espanta porque demuestra los límites y las posibilidades del ejercicio del derecho al voto en una sociedad desarticulada y poscolonial.

La obra de Felipe Pardo y Aliaga construye discursivamente —mediante la sátira y la ironía— la nación imaginada y deseada por las élites criollas urbanas occidentales. En su concepción ideológica, la libertad debe estar subordinada al orden y a la justicia. Por ello, su acerba condena al proceso electoral que asigna al pueblo —colectividad sin educación ni conciencia— la posibilidad de elegir a las autoridades políticas. Pardo representa el acto electoral como un mundo al revés, como un carnaval donde los menos competentes eligen a los menos dotados para dirigir la nación. El pueblo soberano es una masa de rufianes ebrios y violentos que sólo sirve a intereses particulares, destaca su radicalismo contra afroperuanos (definidos por su venalidad y violencia) e indios (marcados por la sumisión). Pardo resuelve el conflicto entre la realidad social marcada por la desigualdad y las ideas políticas de igualdad formal, condenando la irracionalidad de estas últimas. Sin embargo, hay una tenue preocupación por la educación del pueblo como eje de desarrollo de la nación.

Manuel Atanasio Fuentes escribe un conjunto de artículos sobre las elecciones de tono didáctico y moralizador. Descalifica la participación política del pueblo porque éste es inmoral, ignorante y odioso y denuncia la pasividad de la élite culta que abandona la escena política en manos de sujetos corruptos y violentos. La figura del capitulero (mediador entre los candidatos y el voto) revela que no hay comunicación directa entre los candidatos y el pueblo ya que pertenecen a códigos socioculturales diferentes. Elabora una historia diacrónica de las elecciones determinada por tres fases: retórica, violencia y corrupción. Fuentes plantea que los afrodescendientes son los sujetos sociales que se apropian del ejercicio de la esfera electoral por meros intereses pragmáticos. Los dibujos que

acompañan los textos de Fuentes mediante la exageración grotesca y satírica pretenden disciplinar y ensalzar los perdidos valores republicanos; sin embargo, expresan una concepción racista que condena a los afroperuanos por el fracaso del sistema electoral.

Francisco Laso denuncia la incapacidad de la élite para intervenir en la práctica política y la ausencia de valores republicanos entre quienes ejercen el derecho al voto. La sociedad peruana no está condenada al fracaso por su multiplicidad étnica, sino por su incapacidad de construir un proyecto nacional integrador, por ello, descalifica a la clase política, hija de la intriga y la prebenda. Por otro lado, en la novela de folletín, *Los amores de Lima* (1872), la ciudad aparece como un espacio de deshumanización y degradación individual y social. Las elecciones son una farsa porque la voluntad popular se ve distorsionada por la violencia y la corrupción. Nuevamente, el sujeto afroperuano es el principal artífice del fraude electoral.

Los discursos e imágenes sobre las elecciones en este período presentan como figura central a los afrodescendientes. Ellos son el ejemplo por excelencia de la ausencia de educación cívica entre los electores. Agentes de la corrupción y de la violencia, los afrodescendientes son configurados como los principales responsables del fracaso del rito supremo de la fiesta republicana, la antítesis de la República fundada en la moral y el consenso. Mediante estos procedimientos ideológicos se estaba garantizando su futura exclusión o su papel de masas manipulables en los períodos políticos posteriores.

Después de la Guerra con Chile, los discursos de González Prada son altamente reveladores de los conflictos entre la precaria modernidad política y la insuficiente modernización social. Las representaciones de la cultura afroperuana en sus textos constituyen tres polos de tensión: a) una fractura en el sujeto esclavista y simultáneamente una filiación en los códigos retóricos y semánticos del mismo; b) el reconocimiento y el igualitarismo formal de todos los individuos más allá de su filiación étnica, y un logos racista que deshumaniza al afroperuano y lo instauro como el límite de lo abyecto, de lo que no debe ser; y, c) la inscripción en el horizonte racialista de la época y su crítica a ciertos aspectos del mismo.

González Prada es nuestro primer intelectual moderno, pero la imagen de la sociedad que nos ofrecen sus textos está lastrada por la mirada del sujeto esclavista. La comunidad nacional está escindida entre el binomio social/sexual de la élite criolla blanca y los afrodescendientes que condensa los males y los vicios del orden colonial, y una promesa que todavía no puede realizarse instalada en el mundo andino: entre el pasado colonial omnipresente y el futuro lejano sólo queda la amargura y la diatriba para el presente.

Los textos de González Prada son la culminación de una tradición de políticos y juristas que no encuentra lugar para la comunidad afroperuana en la constitución del Estado republicano ni en la nación imaginada moderna y occidental. La gradual europeización de la élite decimonónica no sólo alentó la supervivencia de los códigos racistas, sino que los intensificó y reformuló a finales del xix con la conflictiva apropiación del horizonte racista de la época. González Prada está colocado en esa encrucijada y la violencia verbal del ensayista contra los sujetos afroperuanos formaliza —no sin fisuras— la nueva inflexión racista que los condena a un esencialismo sociocultural que los expulsa de la historia moderna.

En nuestra sociedad contemporánea, los procesos de globalización alientan el resurgimiento de identidades étnicas y la defensa de la diversidad cultural. En ese marco, el Estado peruano ofrece signos de inclusión política de los afrodescendientes; sin embargo, estamos ante una mera celebración retórica que se deleita en la inocua diferencia y todavía conserva la mirada del sujeto esclavista. La cabal inclusión política requiere previamente lucha frontal contra la exclusión socioeconómica, fortalecimiento de la memoria afrodescendiente y debate público sobre la historia y devenir del racismo en el Perú.

