

**La cultura chicha:  
entre el etnovaivén y el etnobúmeran:  
estrategias de resistencia y singularidad cultural  
del subalterno peruano <sup>1</sup>**

**Frank Otero Luque  
Florida International University  
USA**

Sostengo que el subalterno peruano forja su singularidad cultural, que se expresa mediante la cultura chicha, en un frecuente desplazamiento entre el etnovaivén y el etnobúmeran.



Mientras que el etnovaivén es una estrategia de resistencia, el etnobúmeran es un boicot autoinfligido en contra de la propia etnia.

Utilizo la palabra subalterno en un sentido similar al que le dan Antonio Gramsci (*Cuadernos de cárcel*) y Gayatri Spivak (*¿Puede hablar el subalterno?*), haciendo la salvedad de que, en el caso del Perú, la subalteridad suele estar asociada al

---

<sup>1</sup> Deseo expresar mi reconocimiento y agradecimiento al respaldo de FIU Graduate School Dissertation Year Fellowship (DYF) que me permitió finalizar el proyecto académico del cual se deriva este trabajo.

indígena, al mestizo, al cholo, al negro y al mulato de bajos recursos económicos. Otra diferencia es que los subalternos peruanos sí cuentan con un lugar de enunciación, principalmente debido a que han desarrollado una cultura singular—la cultura chicha— que les permite manifestarse abierta y libremente, y porque tienen acceso a telefonía celular y a las redes sociales de la Internet, lo cual los convierte en reporteros en potencia.

Por etnovaivén me refiero a la constante oscilación del subalterno entre el blanqueamiento y la cholificación, las dos posturas que adopta dependiendo de lo que le resulte más conveniente en determinadas circunstancias:



En *El lugar de la cultura* (1994), Homi K. Bhabha explica que el colonizado (quien, para nuestros fines, equivale al subalterno) ha desarrollado varias estrategias de resistencia que, combinadas, tienen potencial subversivo frente al colonizador (quien, para nuestros fines, equivale a la clase dominante o hegemónica). Estas estrategias son mimetismo, camuflaje, diferencia, ambivalencia e hibridación.

El subalterno se camufla (táctica bélica), imitando a la clase dominante. “El efecto del mimetismo es el camuflaje. [...] No es cuestión de armonizar con el fondo, sino de volverse moteado sobre un fondo moteado—exactamente como la técnica del camuflaje practicada en la guerra humana” (Lacan, “La línea y la luz”, *De la mirada*; en Bhabha 111). Erik Camayd-Freixas aclara que “[e]l carácter subversivo de la mímica surge de la *diferencia* solapada de quien la practica”. Enseguida añade: “La mímica no es tanto una máscara como un disfraz poroso y variopinto” (31). Por ejemplo, hay discotecas en las que cholos y negros son admitidos sólo si tienen dinero o si se camuflan en un grupo de blancos (Avilés, *No soy tu cholo* 39). El subalterno se funde con la clase hegemónica (hibridación) y reelabora el discurso de ésta desde el punto de vista de los intereses de aquél (codigofagia) para desconcertar a la clase dominante (estrategia bélica). Sin embargo, el subalterno anhela ser como los miembros de la clase hegemónica (es decir, quiere blanquearse) pero sin dejar de ser él mismo (diferencia, etnofilia, cholificación, ambivalencia, etnovaivén).

Sin duda, en la mente del subalterno se produce una escisión, debido al conflicto entre el sentimiento de apego a la propia cultura (etnofilia, cholificación) y la necesidad de adquirir nuevas formas culturales (neoaculturación). En esta dialéctica, se abre un tercer espacio de hibridación y ambivalencia, de similitudes y diferencias, en el que se crea una nueva y original singularidad cultural (Otero Luque, “El Inca Garcilaso” 68-9). Éste es el *momentum* en que cuaja el etnovaivén.

El blanqueamiento está relacionado con los conceptos de Bhabha de mímica y camuflaje, en tanto que la cholificación se vincula a los de hibridez y diferencia. De manera similar, el etnovaivén se entronca principalmente con la ambivalencia, pero también con los otros cuatro conceptos antes mencionados. El siguiente cuadro muestra la manera en que el blanqueamiento, el etnovaivén y la cholificación se intersectan con las estrategias de resistencia que identifica Bhabha:

	<b>Estrategias de resistencia del subalterno</b>		
	<b>Blanqueamiento</b>	<b>Etnovaivén</b>	<b>Cholificación</b>
<b>Estrategias de resistencia del colonizado según Homi K. Bhabha ↓</b>			
<b>Mímica / mimetismo</b>	✓	✓	
<b>Camuflaje</b>	✓	✓	
<b>Hibridación</b>		✓	✓
<b>Diferencia</b>		✓	✓
<b>Ambivalencia</b>		✓	

Las dos dedicatorias que contiene la *Historia general del Perú* (1617) del Inca Garcilaso de la Vega ejemplifican algunas de estas intersecciones. La primera dedicatoria es a la Virgen María: “A la gloriosísima Virgen María, Nuestra Señora, Hija, Madre, y Esposa Virginal de su Criador, suprema princesa de las criaturas. El Inca Garcilaso de la Vega su indigno siervo, adoración de Hiperdulí” (20). Estas palabras evidencian que el Inca Garcilaso ha adoptado la religión católica, uno de los principales valores de la clase dominante (mimetismo, hibridación, blanqueamiento). La segunda dedicatoria es “A los indios, mestizos y criollos de los reinos y provincias del grande y

riquísimo imperio del Perú, el Inca Garcilaso de la Vega, su hermano, compatriota y paisano, salud y felicidad" (22). Con estas palabras, el Inca Garcilaso iguala al indio, al mestizo y al criollo, probablemente con la intención de romper el estereotipo que los presenta como seres inferiores frente al español peninsular. Al mismo tiempo, les reasigna a estas categorías sociales un significado distinto (codigofagia) de aquél utilizado por la clase dominante con el propósito de racionalizar un trato desigual (colonialidad). Asimismo, el Inca Garcilaso se sirve del idioma español, del código de la clase dominante (codigofagia), para expresar, desde la postura de un escritor reconocido (mimetismo, camuflaje, blanqueamiento)—lo que Spivak llama “el intelectual del primer mundo”—, un mensaje de hermandad entre grupos étnicos pertenecientes, por lo menos, a dos bandos antagónicos. Mediante la estrategia del etnovaivén (*avant la lettre*), el Inca Garcilaso plantea una situación ambigua (ambivalencia) que le permite solapadamente (camuflaje) contravenir y subvertir el discurso oficial (Otero Luque, “El Inca Garcilaso” 69).

### **Colonialidad**

*Colonialidad* es un concepto popularizado por Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein a principios de los años 1990. Se refiere a un patrón de poder que surgió en las colonias jerarquizadas en función de las diferencias raciales—lo que se conoce como *pigmentocracia* (Lipschütz, 1967; Mörner, 1969)—y que aún se manifiesta en el presente poscolonial. Este patrón ha servido para mantener el statu quo y “justificar” la

explotación del subalterno. Jorge Rendón Vásquez señala acertadamente que, “[d]urante los tres siglos que duró la dominación colonial en América, [la] estratificación racial de la sociedad modeló la conciencia de los habitantes [...] tan fuertemente como la imposición del feudalismo, de la lengua castellana, de la religión católica y de los usos y costumbres hispánicos” (“El racismo en el Perú”). Así de contundente y trascendental fue el impacto de la estratificación racial en Hispanoamérica.

Debido a que la *colonialidad de poder* supone *violencia epistémica*, es también una *colonialidad de saber* (Quijano, “Colonialidad” 438), de definiciones, de moldear la percepción de la gente. Por ejemplo, no es extraño que algunos peruanos glorifiquen la grandeza del Imperio incaico (que el tiempo ha cubierto de un aura de exotismo), y que, a la vez, a esas mismas personas les produzca incomodidad la mera presencia de conciudadanos indígenas coetáneos, estereotipados como seres abyectos. La frase “incas sí, indios no” de Cecilia Méndez ilustra este tipo de orientalismo selectivo que la colonialidad ha sido capaz de instalar en la mente de los moradores de las excolonias.

### **Impronta literaria**

He elegido las siguientes obras literarias que ejemplifican algunos de los conceptos que utilizo en el presente ensayo: *Comentarios reales* (1609) e *Historia General del Perú* (1617) del Inca Garcilaso de la Vega, *Aves sin nido* (1889) de Clorinda Matto de Turner, *Matalaché* (1928) de Enrique López Albújar, “Alienación” (1958) de Julio Ramón Ribeyro, *La ciudad y los perros* (1963) de Mario Vargas Llosa, *Montaceros*

(1981) y *Patíbulo para un caballo* (1989) de Cronwell Jara, *La violencia del tiempo* (1991) de Miguel Gutiérrez, *Crónica de músicos y diablos* (1991) de Gregorio Martínez Navarro, “Amor se escribe con G” (1987) de Rosa María Britton, y *Hienas en la niebla* (2010) de Juan Morillo Ganoza. Todos estos autores son peruanos, con excepción de Britton que es panameña.

### **BLANQUEAMIENTO**

El blanqueamiento social se refiere al anhelo del subalterno de parecerse a la clase dominante, conformada tradicionalmente por blancos y blanqueados, aunque recientemente ha surgido una élite hegemónica chola. El blanqueamiento también se refiere al esfuerzo que hace el subalterno para asimilarse a la cultura occidental con la finalidad de ser aceptado por el grupo de prestigio y, de esa manera, poder ascender socialmente. Por ejemplo, en *Hienas en la niebla* el personaje de Lucila se aburguesa tan pronto adquiere holgura económica. Ella le sugiere a Diego, su esposo, ostentar su nueva riqueza con la finalidad de blanquearse: “[V]erás cómo la gente importante empieza a respetarnos y a abrirnos las puertas” (322). Un concepto afín al de blanqueamiento social es el de *bovarismo colectivo*, que alude al espíritu arribista de Emma, la protagonista de *Madame Bovary* (1857) de Gustave Flaubert. Con este término, acuñado por Jean Price-Mars (1876-1969), él se refería a la propensión de la élite no blanca en países caribeños a abrazar la cultura europea con la intención de blanquearse socialmente (McPherson 282, García Jordán 318).

El blanqueamiento también está relacionado al concepto de *pigmentocracia*, que, como he mencionado, aplica a sociedades en las cuales la posición social de las personas va de la mano con un estándar de *degradé epidérmico*. “En el Perú nos leemos la piel todo el tiempo”, sentencia Marco Avilés en una entrevista con Juan Carlos Fangacio de *El Comercio*. Mas no se trata de un orden dicotómico de blancos y no blancos (indios, mestizos, negros y mulatos), sino de una escala de matices en la que los blancos, los blanqueados y los más acaudalados (la clase dominante) están en la cúspide de la pirámide social, y los no blancos y menos afluentes (los subalternos) ocupan la base (Vargas LLos, “Raza, botas y nacionalismo”). Muy probablemente, ésta haya sido la razón por la cual el famoso escritor Ricardo Palma—hijo de cholo y de mulata cuarterona—fue blanqueándose sucesivamente en varios retratos que le hicieron a lo largo de su vida, al punto de que es imposible identificar su verdadero fenotipo en la últimas imágenes (Portocarrero, *La urgencia* 87).

En una sociedad como la peruana, en donde existe movilidad social, el subalterno tiene la posibilidad de ascender en la escala de estratificación étnica mediante un proceso de asimilación estructural secundaria (a través de la educación, por ejemplo), y de convertirse en una suerte de *blanco honorario*, como ocurría durante el apartheid en Sudáfrica (Bonilla-Silva 179, 187-8, 194-6). Si las circunstancias le resultan favorables, puede tener un estatus social similar al de los miembros de la clase hegemónica y gozar de la mayoría de sus privilegios.

Indudablemente, ser blanco tiene que ver con el color de la piel, pero también depende de la *actitud* que uno asume frente a los otros, con el lugar que uno aspira a ocupar en el “ajedrez social”, y con el lugar que los demás le asignan a uno en ese juego (Avilés, *No soy tu cholo* 73). Por lo tanto, el blanqueamiento implica mimetismo y camuflaje. Por ejemplo, en *La ciudad y los perros* el personaje de Cava intenta blanquearse cuando se echa gomina y hace lo imposible para que no se le paren los pelos hirsutos de la cabeza (258), que son parte del fenotipo del hombre andino. Así como el mimetismo implica “a la vez parecido y amenaza” (Bhabha 113), el blanqueamiento constituye al mismo tiempo una estrategia de asimilación, y, como parte del etnovaivén, también de resistencia.

### **La huachafita**

Las expresiones *huachafo* y *huachafería* no sólo aluden a alguien o a algo ordinario y de mal gusto, sino también a la afectación y exageración de ciertos modales que exhiben algunos subalternos con el afán de presumir que pertenecen a la clase dominante. De ahí que *la huachafita* (término coloquial peyorativo) sea el personaje femenino *de medio pelo*, ambicioso y arribista que rechaza su origen y a su propia gente (etnofobia, etnobúmeran), y que hace todos los esfuerzos posibles, muchas veces infructuosos, para blanquearse. En la comedia en verso *Ña Catita* (1845), Manuel Ascencio Segura incluye a personajes que representan a la gente de medio pelo en la sociedad limeña. “Esta clase social se encontraba entre la clase alta y el pueblo y se distinguía por su deseo de imitar

a la clase alta y distanciarse de la baja” (Watson 43). El estereotipo de la huachafita se repite en otros países, aunque no se le conozca con ese apelativo. Por ejemplo, en “Amor se escribe con G” (1987)—con G de gringo—María Caridad (que se hace llamar Kary) es una mulata panameña de clase social baja que, a fuerza de frecuentar la Zona del Canal y de impostar una identidad blanqueada, logra conquistar el amor de un soldado norteamericano apellidado, no por mera coincidencia, White.

José Carlos Mariátegui le da a Ricardo Palma el crédito de haber interpretado al medio pelo en *sus Tradiciones peruanas (7 ensayos 179)*, pero condena a la mujer que aspira a blanquearse contrayendo matrimonio con un extranjero blanco (“Punto de vista anti-imperialista”; en Baeza 188). José Guillermo Nugent considera que al Amauta se le pasó la mano al hacer ese comentario, máxime cuando él mismo se casó con una dama italiana (64). El caso es que ni todas las damas peruanas casadas con extranjeros blancos son, necesariamente, huachafitas ni todas las huachafitas están, necesariamente, casadas con un extranjero de piel más clara. Por ejemplo, la escritora peruana Clorinda Matto de Turner se casó con un inglés y le sacaba brillo a ese hecho (Vargas Yábar 239), pero tengo la impresión de que a muy poca gente—como el deplorable caso del periodista Juan de Arona (seudónimo de Pedro Paz Soldán y Unanue), quien se mofaba cruentamente del origen andino y de las legítimas aspiraciones literarias y sociales de la escritora cusqueña (Denegri 218-20)—se le habría ocurrido tildarla de huachafita. Por otro lado, es necesario aclarar que en el Perú, un país machista, suele hablarse de huachafitas y no de huachafitos. Por ejemplo, nadie calificaría de huachafito al

personaje de Sebastián Pancorbo en *Aves sin nido*, un hombre que “recibió instrucción primaria tan elemental como lo permitieron los tres años que estuvo en una escuela de ciudad [prácticamente un analfabeto]; y después, al regresar a su pueblo, fue llavero en Jueves Santo; se casó con doña Petronila Hinojosa, hija de notable, y enseguida le hicieron gobernador” (12).

### **Eurofilia, etnofobia y blanqueamiento**

Con el término *eurofilia*, Quince Duncan se refiere a la atracción e identificación del sujeto con la cultura europea porque la considera superior, en tanto que denomina *etnofobia* al rechazo a la diversidad étnica; es decir, al sentimiento de repudio hacia las etnias no dominantes (*Contra el silencio* 131) [1]. En “Amor se escribe con G”, Kary muestra actitudes eurofílicas y etnofóbicas cuando hace el siguiente comentario:

La mala suerte me acompaña desde el día en que nací [...] [J]amás hubiera escogido los padres que tengo si el destino me hubiera dado la oportunidad [etnofobia]. Los hubiera escogido ricos, blancos [eurofilia] y sobre todo muy lejos de este lugar. El gran problema de mi vida ha sido siempre mi familia [etnofobia]. Casi todos morenos [etnofobia]. Y todos, sin ninguna excepción, pobres y brutos que es lo peor [etnofobia]. (115-6)

Enseguida añade: “De los gringos estuve enamorada desde que tengo uso de razón [eurofilia]” (118).

El rechazo de Kary hacia su propio fenotipo también pone de manifiesto su marcada etnofobia: “Jerry me invitó a la playa [...] En realidad, la idea no me entusiasmó para nada. El sol tiene la costumbre de sacarle a uno la raza [etnofobia] y además, ni por nada me quería mojar en el mar mi cabello alisado, porque cualquiera se daría cuenta que me lo estiraba [eurofilia, blanqueamiento]. Insistió tanto, que no me quedó otro remedio y allá fui, con un vestido de baño Jantzen que me costó un montón de plata [huachafería, en el sentido de ostentación]” (125). Cabe aclarar que, aunque el proceso de blanqueamiento a través de la mímica y de la hibridación tiene una dosis de autonegación, no necesariamente implica etnofobia o etnobúmeran.

## **CHOLIFICACIÓN**

*Cholificación* es un término popularizado por Aníbal Quijano con la publicación de “La emergencia del grupo cholo en el Perú y sus implicaciones en la sociedad peruana” (*Memorias del VII Congreso Latinoamericano de Sociología*, Bogotá, 1965) [2]. Quijano destacó el hecho de que el “grupo cholo”, conformado por indígenas y mestizos semioccidentalizados, no sólo integraba elementos de la cultura nativa a la cultura recién adquirida sino que, como resultado de la fusión, desarrollaba un producto cultural propio (*Dominación y cultura* 73).

Hasta hace un corto tiempo, pocas personas en el Perú, como César Vallejo y José María Arguedas, se identificaban a sí mismas como cholos. Hoy en día, el periodista y escritor Marco Avilés es la cabeza visible y el vocero espontáneo de mucha

gente que ha empezado a hacerlo. En el año 2017, Avilés publicó *No soy tu cholo*, un libro en el que exhorta a los cholos a que asuman su choledad (16). En una entrevista con Juan Carlos Fangacio, Avilés declaró: “Creo que el Perú podría ser mucho mejor si más personas asumimos que la choledad es un activo”. Tradicionalmente, han sido más los comediantes de *Chollywood* (remedando a Hollywood) —tales como Tulio Loza (el Cholo de acero inoxidable), Jorge Benavides (La paisana Jacinta) y Ernesto Pimentel (La chola Chabuca)—quienes han asumido su *choledad*, aunque parodiando a los indígenas [3]. La chola Chabuca es una chola esnob y cosmopolita, que resulta hilarante porque, a pesar de haberse occidentalizado—blanqueado—en tantos aspectos, continúa hablando el español con un marcado acento quechua. Pero, de los tres comediantes mencionados, Tulio Loza ha sido quien ha desempeñado el papel más importante en la cholificación del Perú, debido a que, en la década de 1960, con la creación del audaz personaje de Nemesio Chupaca, rompió el estereotipo del andino sumiso.

Un ejemplo de la vena jocosa de La paisana Jacinta es el nombre de su imaginario pueblo natal: Chongomarca. En el Perú, chongo alude a burdel, a escándalo, a alboroto; *chonguear*, en jerga, es divertirse haciendo bromas; en tanto que *marka* significa pueblo o aldea en idioma quechua. En consecuencia, La paisana Jacinta proviene de un pueblo en donde la gente se divierte, toma el pelo, se burla, *chonguea*. (Otero Luque, “La ciudad y los pelos” 17). No obstante, es problemático que este personaje represente a la emigrante andina como una mujer desaliñada y sucia. Wilfredo Ardito Vega señala que en el Perú la palabra serrano, más que hacer referencia a un

origen geográfico, “alude a un ser primitivo, *sucio* [énfasis mío], ignorante” (56). Por ejemplo, en *La ciudad y los perros* el oficial Pitaluga es un encastado prejuicioso y racista que percibe a los andinos de la manera en que lo describe Ardito Vega: “Los soldados que llegan al cuartel son *sucios, piojosos* [énfasis mío] y ladrones. Pero a punta de palos se civilizan. Un año de cuartel y del indio sólo les quedan las cerdas” (204).

Mediante la cholificación, el subalterno peruano reafirma sus raíces. La cultura chicha [4], que es su medio de expresión, vendría a ser, empleando la terminología de Bhabha, un *tercer espacio* de hibridación, diferencia y ambivalencia, en donde la fusión y el choque de culturas producen nuevas y singulares manifestaciones culturales y una entidad ontológica distinta. Según Bhabha, “[e]stos espacios ‘entre-medio’ [*in-between*] proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad [*selfhood*] (singular o comunitaria) que inician nuevos signos de identidad, y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento, en el acto de definir la idea misma de sociedad” (18). Por lo tanto, la choledad sería el resultado de un proceso semiótico similar al que Bolívar Echeverría denomina *codigofagia* (*La modernidad de lo barroco* 83; *Vuelta de siglo* 214). En ese sentido, la choledad emergió, ante todo, como “una alternativa de descolonización del imaginario” y, en consecuencia, como “una propuesta de reconstitución de identidad para la amplia mayoría de la población peruana” (Quijano, “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento” 146).

Por otro lado, en el Perú también se da una cholificación demagógica cuando, por ejemplo, políticos que no son de origen andino, como Alberto Fujimori o Pedro

Pablo Kuczynski, usan chullos y ponchos en mítines políticos probablemente para dar la impresión de que son muy peruanos. En realidad, el hecho de que sean hijos de asiáticos o de europeos, o de extranjeros provenientes de cualquier otro lugar, no les resta un ápice de peruanidad.

### **El rencor atávico**

Según estimados del historiador Noble David Cook—que toman en cuenta la capacidad agrícola, los restos arqueológicos, proyecciones basadas en censos, análisis de estructuras poblacionales y modelos de mortandad epidémica (23)—, la población nativa peruana era de unos 9 millones en el año 1520 (23, 26), pero un siglo más tarde sólo llegaba a 672 mil (44-5).

En teoría, “el objetivo de la conquista es extender la religión cristiana; en la práctica, el objetivo religioso es uno de los medios que aseguran el éxito de la conquista; fin y medios han intercambiado sus lugares” (Todorov 116). Como parte del pretexto de la misión evangelizadora, en el siglo XVII se realizaron campañas de extirpación de idolatrías en las que fueron saqueados y destruidos los templos indígenas (Ramos 62-70). Por ejemplo, sobre las bases del Coricancha, un templo inca, fue construido el Convento de Santo Domingo. Pero los españoles no sólo profanaron los templos, sino también violaron *huacas* (lugares sagrados) y les arrebataron sus *malquis* a los nativos [5]. En 1559, el virrey Andrés Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, ordenó retirar los *malquis* y enviarlos a Lima (Ramos 21, 265) [6]. Como resultado de

esa medida, los *ayllus* se quedaron sin la protección de sus ancestros [7]. En consecuencia, el agravio a los indígenas fue material, moral y, sobre todo, espiritual.

En 1988, Miguel Gutiérrez Correa escribía que “[n]acer en el Perú constituye una situación límite y significa llevar una herida nunca cicatrizada fruto de una violencia original primigenia” (*La generación 186*). El trauma de la invasión española continúa latente en la mente y en el corazón de muchos subalternos, y aflora a la superficie constantemente. Intentando explicar el odio que muchos indígenas sienten hacia el hombre blanco en la actualidad, Gonzalo Portocarrero postula que la dominación colonial creó “una huella mnémica en la que los blancos surgen como seres agresivos y potencialmente peligrosos” (en Callirgos 14), y que el odio hacia el blanco—del que el subalterno no siempre es consciente—halla vías para expresarse (ibíd.14). No obstante, a la vez que odian al blanco, muchos subalternos muestran una actitud eurofílica y se esfuerzan en blanquearse. Probablemente, este fenómeno obedece a que “[l]a cultura europea se convirtió en una seducción; daba acceso al poder. Después de todo, más allá de la represión el instrumento principal de todo poder es la seducción. La europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar en el poder colonial” (Quijano, “Colonialidad y modernidad-racionalidad” 439). Sin duda, como secuelas de la conquista y del coloniaje el subalterno peruano ha desarrollado un sentimiento de amor-odio hacia el hombre blanco. Quizás la palabra amor sea exagerada; en este contexto sería mejor hablar de atracción o de seducción, como Quijano se refiere a ese sentimiento. Y en esta relación conflictiva—en la que en

el juego de la soga el blanqueamiento jalonea de un lado y una especie de eurofobia tira del otro—se genera una gran tensión esquizofrénica.

### ***Yawar fiesta***

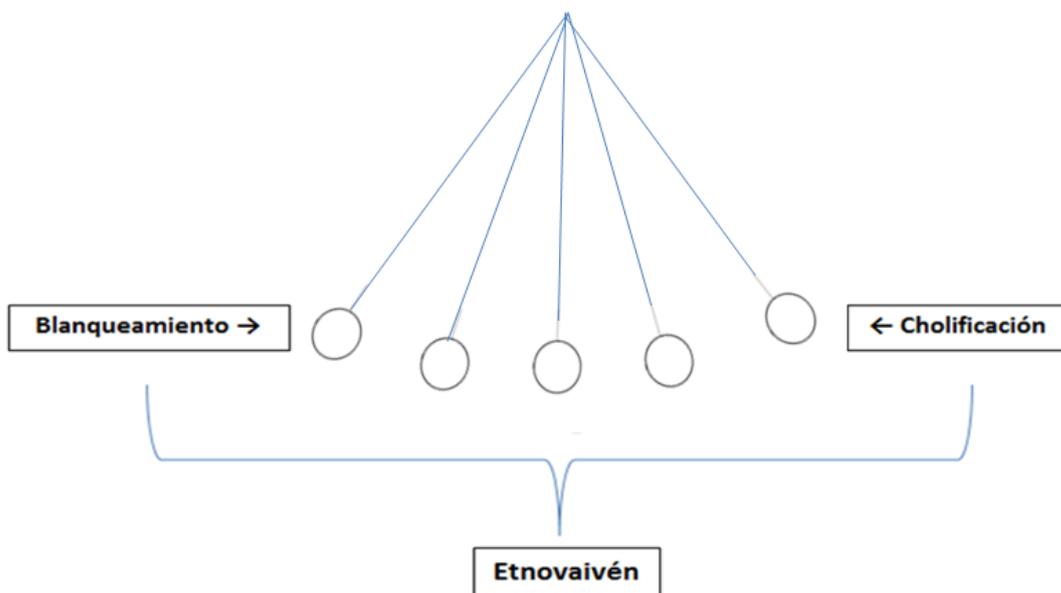
*Yawar fiesta* (la fiesta de la sangre) es una tradición que se celebra el 28 de julio de cada año para conmemorar la independencia del Perú. Como su nombre lo indica, esta fiesta consiste en un espectáculo sangriento. Un cóndor es atado de las patas al lomo de un toro que, espantado, corcovea intentando liberarse del dolor que le ocasionan las enormes garras y el picoteo del ave. En este macabro ritual la simbología es obvia: el cóndor representa al mundo andino y el toro al mundo hispano del que el subalterno se venga. Desafortunadamente, en otras ocasiones el odio no es canalizado a través de una fiesta ritual, y se traduce en violencia del hombre contra el hombre. Ese fue el caso de la Guerra Interna librada entre 1980 y 2000, la más cruenta y prolongada en la historia republicana del Perú. Ciertamente, el Perú sufre de taras y traumas originados durante la invasión y el coloniaje; sin embargo, no hay que achacar a esos episodios históricos la culpa de todos los males contemporáneos. Con ese engañoso argumento se ha intentado justificar una infinidad de acciones demenciales y destructivas. La peor de todas ha sido la Guerra Interna, que dejó un saldo de aproximadamente 70 000 muertos, la mayoría civiles quechuahablantes. “[N]uestra verdadera guerra debe orientarse contra la dependencia, contra el subdesarrollo, contra la miseria, contra la explotación, contra la

enfermedad, contra la desocupación, contra la injusta repartición de riquezas, contra la inmoralidad en todas sus formas, contra la división nacional” (Fernández Salvattecí 7).

Tampoco se debe culpar a los descendientes de los conquistadores por las faltas cometidas por sus ancestros. La noción equívoca de que las culpas se heredan—como se sugiere en *La violencia del tiempo*—debe ser desterrada, porque lejos de ayudar a avanzar a los subalternos que piensan de esa manera, los mantiene anclados en el pasado [8]. Como sostiene Flores Galindo, “[e]l odio acumulado puede sustentar a una sublevación; no necesariamente la construcción de una sociedad diferente” (375). Gonzalo Portocarrero hace una distinción entre resentimiento y sed de justicia. Sostiene que “el resentimiento es voraz e insaciable, nada puede calmarlo; en cambio, la sed de justicia tiene límites y puede ser satisfecha” (*Profetas del odio* 10). *Yawar fiesta* es una manifestación popular de rencor y de sed de venganza, no de justicia. “Un hombre que desea vengarse, mantiene abierta sus heridas”, escribió Sir Francis Bacon alguna vez. Este espectáculo sangriento tiene la misma esencia revanchista del mito del Inkari, según el cual la cabeza de una inca que ha sido decapitado (se refiere probablemente a Túpac Amaru I) se unirá a su respectivo cuerpo, que se halla en un lugar distante, y cuando esto suceda el personaje regresará para ajustar cuentas con los españoles invasores y depredadores.

## ETNOVAIVÉN: ENTRE EL BLANQUEAMIENTO Y LA CHOLIFICACIÓN

Como ya he señalado, cuando al subalterno le conviene se blanquea y, cuando no, se cholifica, en distintos grados y matices. Denomino etnovaivén a esta estrategia de resistencia [9]. La alternancia entre las referidas dos posturas describe un desplazamiento pendular que ilustro mediante la siguiente imagen:



Un claro ejemplo de etnovaivén se dio el 9 de abril de 2000, en el hotel Sheraton de Lima, cuando Alejandro Toledo Manrique, el candidato presidencial por el partido Perú Posible en las elecciones generales del Perú de ese año, se dirigió en inglés a la audiencia. Como es bien sabido, Toledo estudió y trabajó en varias universidades de los Estados Unidos y obtuvo un doctorado en la Universidad de Stanford. Aunque el mensaje de Toledo iba dirigido a la prensa internacional para denunciar irregularidades

que él advertía en el proceso electoral, es muy probable que, de manera subliminal, el mensaje en idioma inglés le recordara a la audiencia los logros académicos de este candidato en el mundo de los blancos. Por otro lado, en aquella ocasión Toledo llevaba puesta una vincha con motivos incaicos, quizás con la intención de resaltar su origen andino y dar la impresión de que él era más peruano que sus contendientes en aquellos comicios. Esta noción esencialista sería reforzada por Eliane Karp, su esposa, el 22 de marzo de 2001, en un mitin celebrado en Huaraz, en el cual pronunció las siguientes polémicas palabras: "Los *apus* han dicho que un cholo gobernará el Perú, y Alejandro Toledo es cholo, no un pituco de Lima [...] Mi cholo es sano y sagrado" [10].

Un comportamiento ambivalente, como el de Toledo, tiene el potencial de desconcertar, desestabilizar y, en consecuencia, debilitar a un adversario. En las siguientes palabras del Inca Garcilaso puede advertirse la ambivalencia empleada como una estrategia: "A los hijos de español y de india, o de indio y española, nos llaman mestizos, por decir que somos mezclados de ambas naciones; fue impuesto por los primeros españoles en tener hijos en Indias, y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación me lo llamo yo a boca llena y me honro con él" (*Comentarios reales* ix.xxxi.424-5). Marco Avilés aconseja con astucia: "Las palabras no te hieren si aprendes a ponerlas de tu lado. Úsalas tú antes que los otros. Soy indio, quechua, serrano [...] Decirlo me ha dado energía. Ahora tengo los puños en alto" (*No soy tu cholo* 16). Probablemente, el Inca Garcilaso—"español en Indias, indio en España" (Raúl Porras Barrenechea)—haya sido el primer peruano universalmente

conocido en darse cuenta de las ventajas y del poder subversivo del etnovaivén (*avant la lettre*) como estrategia de resistencia.

## **OTRAS FORMAS DE RESISTENCIA DEL SUBALTERNO PERUANO**

### **El *ayni***

Según José Carlos Mariátegui, los rasgos fundamentales de la religión incaica son el colectivismo teocrático y el materialismo (*7 ensayos* 120). De hecho, para José María Arguedas, “[e]l concepto religioso de la propiedad y el trabajo, y por lo tanto de su colectivismo, corresponde a una concepción religiosa, primitiva, del mundo [...] Los elementos distintivos y profundos de la cultura india están ajustados sobre esta base” (121). El *ayni* es la ayuda mutua que los miembros de un *ayllu* se proporcionan a través del trabajo voluntario. Sintetiza el espíritu al que alude el refrán popular “Hoy por ti, mañana por mí”. El *ayni* se manifiesta de diversas maneras: labrando la tierra, ayudando a construir una casa (Bourricaud 29), organizando ollas comunes, habilitando guarderías infantiles (de Soto 22), etcétera. En *Patíbulo para un caballo* se mencionan reiteradas veces tanto la olla común como el Club de Madres Pobres. Así como éstas, hay muchas otras formas de organización ciudadana autogestionadas, tales como los comedores populares, las polladas [11], y hasta las cooperativas de vivienda son versiones contemporáneas del ancestral *ayni*, que es la mayor expresión de solidaridad del pueblo indígena peruano hacia su propia etnia [12]. Además de instrumental, el *ayni* tiene una

función simbólica, pues es la forma en que los indígenas le demuestran a su comunidad adhesión y compromiso. Esta ancestral práctica le ha permitido al subalterno peruano sobrevivir a la adversidad y a la injusticia a través de los siglos.

### **Amarrar el macho**

Cuando el subalterno se siente explotado por un patrón abusador, su estrategia de resistencia consiste en “amarrar el macho”, una expresión popular que quiere decir evitar el esfuerzo. Quizás esta sea la razón de que muchos indígenas pierdan el tiempo, trabajen con desgano y remoloneen cuando ganan un jornal (Arguedas 121). En *Crónica de músicos y diablos* “Don Metreque Candela, el tamborilero, era un experto en amarrar el macho, en embromar el tiempo, en prolongar hasta el infinito las faenas que no eran a destajo” (151).

### **La mecida**

La mecida consiste en mantener a alguien en suspenso por falta de definición, de tal manera que esa persona se canse y, finalmente, desista de su propósito (Vargas Llosa, “El arte de mecer”). Es necesario aclarar que la mecida es una estrategia de resistencia, similar a la de amarrar el macho, sólo en la medida que tiene por objetivo evitar el abuso. En los demás casos, se trata de un ardid utilizado para timar, como por ejemplo, cuando un contratista *mece* a su cliente cuando incumple al no proporcionarle el bien o el servicio que éste espera recibir a cambio del pago que le ha hecho. Algunos

funcionarios públicos corruptos también recurren a la mecida para que el solicitante de un servicio, cansado de que lo hagan volver tantas veces sin que se resuelva su pedido (cansado de que *lo mesan*), les ofrezca una coima para agilizar el trámite.

### **La magia**

En el Perú son populares la brujería y el curanderismo, siendo el chamanismo una de las expresiones del segundo. La magia le permite al subalterno adelgazar y, en ocasiones, incluso hasta borrar del todo la línea que divide el pasado, el presente y el futuro; el mundo de los vivos y el de los muertos. En general, la magia le da al subalterno la posibilidad de irrespetar las leyes físicas. Por ejemplo, en *La violencia del tiempo* los Villar acceden a otra dimensión espacio-temporal a través de un estado alterado de conciencia inducido mediante la ingestión de un brebaje de sampedro, el cactus sagrado. Es en esa dimensión donde arreglan cuentas con sus adversarios a través de la catarsis (658). Asimismo, el subalterno recurre a la magia y a elementos fantásticos como un recurso para zanzar la enorme distancia que existe entre la realidad de pesadilla y la nación idealizada que anhela. Por eso, en *Patíbulo para un caballo* Yococo y el Gringo Pérez fabrican una máquina voladora “imposible” (debido a los precarios materiales de construcción) y logran elevarse por los cielos subidos en ella, liberándose temporalmente del mundo infernal de la barriada (165) (Otero Luque, “Montacerdos” 30).

Tengo la impresión de que en la narrativa ficcional peruana hay la tendencia a que, cuando el protagonista subalterno lleva las de perder, recurra a elementos mágicos y a los milagros con la finalidad de nivelar sus fuerzas con las del antagonista, que en numerosas ocasiones simboliza al poder hegemónico. Contrariamente a la representación literaria, en la cual el subalterno asume que la clase dominante no tiene poder ni competencia con respecto a la magia, en el Perú contemporáneo de la vida real mucha gente perteneciente a la clase hegemónica—preocupada por resolver asuntos amorosos, de dinero o maleficios—también recurre frecuentemente a brujos y a chamanes. En todo caso, la estrategia de resistencia del subalterno radica en utilizar la fantasía como un recurso para embellecer o mejorar la realidad y, de esa manera, hacerla más tolerable. Lamentablemente, también se hace brujería con la intención de causar daño. El Perú es un país en donde el pensamiento mágico compite en pie de igualdad—a veces incluso con ventaja—con el científico.

## **ETNOBÚMERAN**

El etnobúmeran es un boicot autoinfligido que consiste en socavar la propia etnia. Mientras que la etnofobia es una *actitud* de rechazo a la diversidad étnica en general, el etnobúmeran es el rechazo hacia la propia raza y cultura, y conlleva la realización de *acciones* que, a la corta o a la larga, revierten en contra de la persona o del grupo que desprecia y discrimina a su gente. No obstante la distinción, la etnofobia es un componente del etnobúmeran. Por ejemplo, Martín Villar, el protagonista de *La*

*violencia del tiempo*, siente aversión hacia su propia estirpe (etnofobia), a la que considera espuria (racismo), y se rebela ante su condición de mestizo racial y cultural por hallarla inviable (etnofobia), llegando al extremo de negarse a tener descendencia (etnobúmeran) (176, 338).

Otro ejemplo de etnobúmeran es el comportamiento del personaje de Queca, en el cuento “Alienación” (1958) de Riberyro, cuando le dice a Roberto—el muchacho del barrio, moreno, pobre, hijo de una lavandera, que está enamorado de ella—: “Yo no juego con zambos”. Queca desprecia a los hombres de piel oscura (etnofobia) y hace realidad su sueño de casarse con un norteamericano (eurofilia, etnobúmeran); es decir, con alguien de piel más clara que la de ella, con la finalidad de blanquearse y de ascender socialmente. Mas al cabo de un tiempo en su vida de casados, al codiciado yanqui “le fue saliendo el irlandés que disimulaba su educación puritana” y empezó a maltratar y a despreciar a su esposa debido a su origen peruano, a quien terminó llamándola ‘chola de mierda’”. Roberto es la otra cara de la misma moneda, porque se asemeja a Queca en algunos aspectos fundamentales: “A pesar de ser zambo y de llamarse López, quería parecerse cada vez menos a un zaguero de Alianza Lima [etnofobia] y cada vez más a un rubio de Filadelfia [eurofilia]”. El narrador prosigue:

Toda su tarea en los años que lo conocí consistió en deslopizarse y deszambarse lo más pronto posible [etnofobia] y en americanizarse [eurofilia, blanqueamiento] antes de que le cayera el huaico y lo convirtiera para siempre, digamos, en un portero de banco o en un chofer

de colectivo [prejuicio determinista]. Tuvo que empezar por matar al peruano que había en él [etnofobia, desculturación voluntaria, etnobúmeran], y por coger algo de cada gringo que conoció [eurofilia, neoaculturación, blanqueamiento].

Y así Roberto (ahora Bob o Bobby) se convirtió en un Frankenstein—como Erik Camayd-Freixas describiría el producto de una hibridez cultural forzada (20)—, dado que “se compuso una nueva persona, un ser hecho de retazos, que no era ni zambo ni gringo [ambivalencia, hibridez], el resultado de un cruce contra natura [prejuicio racial]” (Ribeyro, “Alienación”) [13].

De manera similar, Kary, en “Amor se escribe con G”, tiene una *actitud* etnofóbica y un *comportamiento* de tipo etnobúmeran cuando niega a sus sobrinos, a quienes no visualiza ocupando un puesto importante en el futuro [determinismo], porque la abochornan: “Cuando me los encuentro por ahí me da vergüenza que me saluden, con el tía, tía, delante de mis amigas de la oficina. Me di cuenta de la cara de extrañeza que puso Laura Requena, cuando le expliqué que eran los hijos de una empleada muy querida de mi madre y que por cariño me decían tía” (115-6). En el caso de personas como Kary, “[l]a raza no solo se ‘mejora’ teniendo hijos con alguien de piel más clara—como sostiene Marco Avilés—, sino acumulando más dinero, pasando por una universidad costosa, mudándote a otro barrio, *podando las ramas del árbol genealógico, cortando tus raíces, olvidándote de dónde vienes* [énfasis mío]” (*No soy tu cholo* 73-4). Como puede advertirse, la mayor diferencia entre la etnofobia y el

etnobúmeran es que la primera es una *actitud* en tanto que el segundo implica una acción, una conducta, un *comportamiento*.

Por último, según el *Diccionario* de la Real Academia Española el peruanismo *cholear* significa “[t]ratar a alguien despectivamente”. Tristemente, el *choleo* entre cholos es la forma de etnobúmeran más común en el Perú [14]. En resumidas cuentas, mediante el *choleo* lo que se hace es proyectar las propias abyecciones en connacionales que, supuestamente, tienen más sangre indígena que la que uno mismo considera o quisiera tener (Otero Luque, *La ciudad y los pelos* 8). Es así que “[e]l cholo cholea no porque no se sienta cholo, sino porque intenta jugar como blanco” (Avilés, *No soy tu cholo* 73). La Comisión de la Verdad y Reconciliación recomienda reconocer de manera positiva que el Perú es un país multiétnico, pluricultural y multilingüe (*Hatun Willakuy* 465, Conclusión 171). Sólo entonces será posible construir algún tipo de verdadera identidad nacional. Lamentablemente, más allá del folclor, a muchas personas todavía les resulta difícil valorar la diversidad cultural como el activo que, verdaderamente, es (Degregori 214).

### **El encastado**

Durante la época colonial, el curaca—el jefe político y administrativo del *ayllu*, al que los conquistadores llamaban cacique [15]—, fungía de interlocutor entre el encomendero y los indígenas que éste tenía a su cargo. Mas la misión primordial del curaca era asegurar que los indígenas trabajaran y produjeran para el amo.

Con el término “encastado” algunos autores se refieren al subalterno indígena, cholo, negro o mulato que, tan pronto es empoderado, se vuelve un tirano de su propia gente, a quienes explota más y más cruelmente que muchos blancos:

[C]uando un individuo se eleva sobre el nivel de su clase social, suele convertirse en el peor enemigo de ella [...] [N]o hay quizá opresores tan duros del indígena como los mismos indígenas españolizados e investidos de alguna autoridad. El verdadero tirano de la masa, el que se vale de unos indios para esquilmar y oprimir a los otros es el “encastado”. (González Prada 126)

Por ejemplo, en *Matalaché* Chabaco—el mayordomo o intendente de La Tina—tiraniza a los esclavos bajo sus órdenes: “[D]espués del amo yo soy aquí quien manda, y cuando mando algo hay que hacerlo manque el mundo se abarraje” (85).

La figura del encastado tiene tanta vigencia hoy como en 1904, el año en que fue hecho público el texto de González Prada. Por ejemplo, son encastados los guardianes cholos, mestizos, negros o mulatos de discotecas que se reservan el “derecho de admisión”. Marco Avilés da el testimonio de haber sufrido este tipo de discriminación en carne propia cuando le negaron la entrada a una discoteca en Lima porque no era blanco (*No soy tu cholo* 17-9; *De dónde venimos los cholos* 23; *Perú* 21). Jorge Rendón Vásquez considera que actitudes y *comportamientos* (acciones) como las del referido vigilante son una forma de racismo en sentido contrario:

La otra faz del racismo se ubica en la conducta sumisa de los mestizos e indios frente a los blancos y en su actitud discriminatoria de sus propios congéneres [...] Manifestaciones de este racismo inverso o de sumisión, que va de abajo hacia arriba, es la tendencia general en numerosos indios y mestizos a considerar a los blancos como sujetos superiores a ellos, a creerles más que a quienes no lo son, a obedecerlos sin reflexión si los blancos tienen el poder de mandar y a preferirlos en las múltiples relaciones sociales. (“El racismo en el Perú”)

Marco Avilés cuenta la anécdota de que, al llegar al local de una estación radial a la que había sido invitado, un vigilante cholo lo interrogó asumiendo que era “imposible que un cholo fuera [a ser] entrevistado en el programa más importante de la radio” (entrevista con Mijaíl Palacios de *Perú 21*). Parecidos al referido vigilante, encastados son también los ejecutivos no blancos responsables de contratar personal en aquellas empresas que se esmeran en reclutar gente “de buena presencia”, así como los capataces no blancos que explotan a sus subordinados para el provecho de los dueños de la compañía. El servilismo del subalterno frente a la clase dominante es, decididamente, una forma de etnobúmeran.

### **SINGULARIDAD CULTURAL DEL SUBALTERNO**

Planteo que—de manera similar a la dinámica de la dialéctica hegeliana, en que una síntesis resuelve posturas contrarias (tesis y antítesis), dando origen a una nueva

proposición (*Fenomenología del espíritu*, 1808)—la singularidad cultural del subalterno peruano se cristaliza de la síntesis del etnovaivén (tesis) y el etnobúmeran (antítesis). Desde luego, se trata de un proceso dinámico en el cual la síntesis alcanzada es siempre una nueva tesis que, en ciertos casos, puede ser muy efímera debido a contradicciones irresolubles de los polos opuestos.

Cabe aclarar que, si bien la metáfora del péndulo es útil para sugerir la idea de un desplazamiento oscilatorio entre los dos extremos (etnovaivén↔etnobúmeran), la singularidad cultural del subalterno no se plasma, necesariamente, en un punto medio ni siempre en el mismo lugar. Además, para que cuajen algunas manifestaciones culturales y se mantengan vigentes durante un tiempo apreciable—lo cual es imprescindible para que emerja una cultura como la chicha—, hay que repetir, replantear y refinar constantemente la experiencia que catalizó la síntesis. Las siguientes palabras de Gilles Deleuze, reñidas con la bipolaridad hegeliana, describen algo similar al proceso de forjamiento de la singularidad cultural del subalterno peruano, mediante el intento de síntesis de fuerzas cambiantes que no trabajan siempre en una misma dirección: “I make, remake and unmake my concepts along a moving horizon, from an always decentered centre, from an always displaced periphery which repeats and differentiates them” (*Difference and Repetition* xxi).

Prefiero utilizar el término *singularidad cultural* en vez de *identidad cultural* para destacar el *producto* resultante (la cultura chicha) por encima del sentimiento de apego del subalterno a su grupo étnico (etnofilia). En contraste con la *identidad*, que

Hegel define en función de su diferencia (por oposición, analogía y parecido) y contrariedad (negación), la *singularidad* para Deleuze también surge de la diferencia *per se*, no concebida como una característica secundaria, y de la autorrepetición en una serie única; es decir, en una serie que no depende necesariamente de patrones fijos predecibles.

El siguiente cuadro muestra las similitudes y diferencias entre las respectivas posturas de Hegel y Deleuze con respecto a la identidad/singularidad:

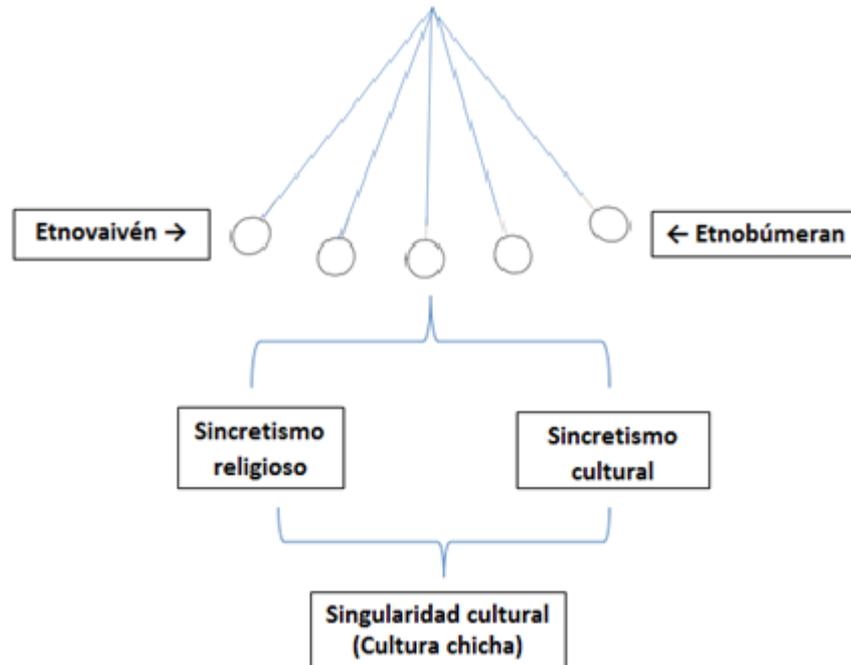
<b>EL CONCEPTO DE IDENTIDAD DE HEGEL FRENTE AL CONCEPTO DE SINGULARIDAD DE DELEUZE</b>			
<b>Hegel</b>		<b>Deleuze</b>	
<i>(Fenomenología del espíritu, 1808)</i>		<i>(Diferencia y repetición, 1968)</i>	
<b>IDENTIDAD</b>		<b>SINGULARIDAD</b>	
<b>Oposición</b>	<b>Diferencia</b>	<b>Diferencia</b>	<b>Repetición</b>
Su negación	Por oposición, analogía y parecido	<i>Per se</i> (en/por sí misma)	En una serie única

Para la filosofía tradicional, la identidad radica en propiedades y características esenciales. En contraste, la ontología diferencial (Derrida y Deleuze, entre otros) plantea que la identidad es el resultado de posiciones relacionales, variables y flexibles: “[L]a cuestión de la identificación nunca es la afirmación de una identidad dada, nunca una profecía autocumplida” (Bhabha 66). Tanto la singularidad (individualidad), en un extremo, como la multiplicidad, en el otro, deben ser entendidas en función de las

diferencias. Asimismo, debido a que las relaciones posicionales se hallan en constante renovación (dinámica del cambio), en el eterno proceso de repetición cada nueva versión de una manifestación cultural es una copia única. El cuento “Pierre Menard, autor del Quijote” de Jorge Luis Borges—en el que el protagonista reescribe el *Quijote* “sin incurrir en una tautología” (*Narraciones* 92)—ilustra la idea de que la repetición es capaz de generar un producto que, aunque sea muy similar a las versiones que lo preceden, puede ser distinto; es decir, singular [16]. Es así que, en la confrontación constante de las fuerzas antagónicas del etnovaivén y el etnobúmeran, la singularidad del subalterno—escindida por naturaleza [17]—se redefine, se refuerza y se hace más sui géneris en cada nueva repetición, que es siempre parcial [18]. De manera similar a los ejercicios corporales y a los hábitos, la cultura se interioriza por repetición (Bergson, *Matter and Memory* 137-8).

#### **MODELO EPISTEMOLÓGICO ETNOVAIVÉN↔ETNOBÚMERAN (EV↔EB)**

El argumento vertebral de este ensayo es que el subalterno peruano contemporáneo forja su singularidad cultural, que se manifiesta en la cultura chicha, en un constante devenir entre el etnovaivén y el etnobúmeran. El siguiente diagrama ilustra esta dinámica en la que la singularidad cultural se concreta en algún punto del trayecto donde la masa pendular halla un *intersticio*, es decir, un *tercer espacio* propicio para su materialización [19]:



El Modelo Epistemológico Etnovaivén↔Etnobúmeran (EV↔EB) ha sido desarrollado sobre la base de los conceptos de mimetismo, camuflaje, diferencia, ambivalencia e hibridación de Homi K. Bhabha, adecuándolos—localizándolos, en terminología lingüística—a la realidad social del Perú. El EV↔EB es una herramienta *ad hoc* que sirve para analizar maneras en que el subalterno peruano resiste y subvierte la colonialidad, y para explicar la dinámica subyacente a la cultura chicha. Este modelo podría ser replicable en otras excolonias con antecedentes histórico-sociales similares a los del Perú, como Panamá, tal como se vislumbra en el cuento “Amor se escribe con G” (1987). En el caso de los países caribeños, el término *cholificación*—que atañe a la región andina—podría ser reemplazado con el de *negrificación*.

### **Sincretismo religioso**

A pesar de los esfuerzos del clero para extirpar lo que ellos consideraban idolatrías, destruyendo o robando el sustrato material de los cultos paganos, finalmente se dieron cuenta de que los indígenas continuaban adorando a sus dioses, tal como al *illapa* (rayo). Por ejemplo, las cumbres de numerosos cerros fueron coronadas con cruces cristianas, pero los indígenas volcaban su mirada hacia ellas para adorar también al *apu*, o espíritu tutelar de la montaña, haciéndoles creer a los españoles que comulgaban exclusivamente con la nueva fe, como se les exhortaba a hacerlo. La cruz misma, sobre todo las que abundan en las encrucijadas de caminos, terminaron tachonadas de objetos simbólicos paganos (escaleras, cóndores, gallos, charreteras, etcétera) y, por lo tanto, reducidas a la categoría de percheros. No obstante, la cruz cristiana nunca habría perdido su significado original al no existir contradicción dogmática en la cosmovisión sincrética del hombre andino. “En el universo mental del indígena sí era posible servir a dos señores” (de la Torre 86). Desafortunadamente, la capacidad del indígena de amalgamar cultos de naturaleza distinta propicia el surgimiento de falsos líderes mesiánicos, que son tan perjudiciales para la sociedad [20]. Abimael Guzmán, el dirigente de Sendero Luminoso, ejercía ese tipo de liderazgo.

En la actualidad son comunes en el Perú las ofrendas a la *Pachamama* (Madre Tierra) y a los *apus*. La pervivencia del culto andino obedece a varias razones: 1) el factor mágico-religioso está muy arraigado en la cosmovisión (*Weltanschauung*) del indígena peruano, 2) el indígena peruano es perseverante en mantener sus tradiciones, y

3) es capaz del sincretismo religioso a través de la resemantización de símbolos. Debido a que la espiritualidad permea la mayoría de aspectos en la vida de los peruanos—por ejemplo, “la política no es sólo una actividad profana. Como tantas otras cosas en este país, está también condicionada por el factor religioso” (Flores Galindo 375) [21]—, el sincretismo religioso debe ser estudiado como una categoría separada del sincretismo cultural, aunque forma parte de éste.

### **CULTURA CHICHA**

A lo largo de varias generaciones, los inmigrantes andinos y selváticos y sus descendientes se han forjado un espacio importante en la economía y han consolidado su posición social en la costa y en otros lugares del Perú. En la periferia de capitales como Lima, “[e]l abuelo campesino [...] conquistó un pedazo de cerro o arenal y comenzó una casita de pajas y cartones. El padre creció en el primer piso de una casa de ladrillos y fue chofer de taxi. Finalmente, el nieto vio ya la casa con tres pisos y estudia para ser especialista en computación” (Arellano y Burgos 19). Aunque muchos inmigrantes andinos y selváticos han mantenido sus tradiciones y costumbres, me atrevería a afirmar que la mayoría de los subalternos que han logrado su asimilación estructural secundaria son aquellos que, en el proceso de transculturación, se occidentalizaron mediante la adquisición de capital cultural (educación, modales, modo de hablar, manera de vestir, etcétera) [22]. En otras palabras, el subalterno mejor

acomodado sería aquél que, en la dinámica del etnovaivén, resulta más blanqueado que cholificado.

En opinión de Mario Vargas Llosa, para José María Arguedas la antigüedad y la tradición eran los valores culturales más preciados en una sociedad que había sido capaz de preservar su ancestral entraña mágico-religiosa (Vargas Llosa, *La utopía arcaica* 283). Por esta razón, Vargas Llosa piensa que, en el fondo, Arguedas no apostaba por una cultura híbrida, porque terminaría contaminada por el progreso (ibíd. 332-3). Por el contrario, Antonio Cornejo Polar considera que Arguedas aspiraba genuinamente a que el Perú fuera una país “de todas las sangres” y de “todas las patrias” (“¿Ultimo diario?”, *El zorro de arriba* 221); es decir, “un espacio social abierto a la peculiaridades y disidencias de los varios grupos humanos que coexisten en él y [que] han preservado y desean preservar los modos idiosincráticos de sus culturas, no como repetición siempre de lo mismo sino, al revés, como resultado de las interacciones más o menos simétricas y no hegemónicas con sus próximos colectivos” (*Escribir en el aire* 182). ¿Qué es la cultura chicha sino ese espacio social abierto?

Martín Tanaka comprueba que la adopción de una identidad chola *moderna* [énfasis mío] le ha permitido al indígena una mayor integración social y conquistar la ciudad (Rodríguez y Venturo 18). Ese fue el caso del huancavelicano Aquilino Gamarra, que emigró a Lima y, tras varias décadas de esforzado trabajo, se convirtió en el dueño de Topitop, una de las empresas textiles más importantes del Perú (Álvaro Vargas Llosa, *Lessons from the Poor*). Al otro lado de la economía, como consumidor,

el subalterno chicha ingresó al sistema de crédito, adquirió nuevos patrones de consumo y pudo darse lujos que antes habrían sido inimaginables (Garvich 62). La proliferación de megacentros en los conos, cuya infraestructura y oferta de productos no tiene nada que envidiarle a los centros comerciales ubicados en sectores privilegiados de la ciudad, evidencia este fenómeno. En algunos sentidos, el tipo de subalterno al que me refiero ha dejado de serlo.

En el ámbito musical, a inicios de los años 1960 Carlos Baquerizo Castro compuso la canción “La chichera”, que el grupo musical Los demonios del Mantaro convirtió en un éxito. En 1972 se formó en Piura el conjunto musical Armonía y, en 1976 surgió allí también Agua Marina, ambos cultores de la cumbia peruana. Sin embargo, fue en los años 80 que la música chicha—pariente cercano de la tecnocumbia—se volvió muy popular. Empleando instrumentos musicales electrónicos, este género musical chicha combina el huayno (música andina) y otros tipos de música autóctona peruana con ritmos tropicales y rock, entre otros. En esa época, bandas musicales como Los Shapis y Chacalón vendieron miles de discos y proliferaron los chichódromos; es decir, lugares donde se interpreta y se baila música chicha. Más adelante, a principios de los años 90, Los Mojarras irrumpieron en el panorama musical peruano: “Era la primera vez que se escuchaba cantar con tanta fuerza y rabia contenida canciones contestatarias de ‘rock-chicha’ que describían la vida de grupos inexplorados por la temática del rock nacional: los migrantes, los informales, los ahorados, la gente de barrio, el lumpen” (Ramos-García 126-7) [23]. A Los Mojarras de El Agustino les

siguieron Libido (1995) y TK (2001). Pero mucho antes, el grupo Juaneco y su Combo (1969) se había hecho famoso por combinar ritmos de la selva con los otros mencionados. Treinta años después se creó el Grupo Antología que, en 1999, tan pronto se formó, fue invitado al Japón para interpretar música urbana andina. Consciente del poder de la música chicha para llegar a las masas, Fujimori y sus partidarios bailaron al ritmo del *Baile del chino* durante la campaña de las elecciones presidenciales del año 2000. De manera similar, importantes empresas (una de ellas multinacional) eligieron al famoso compositor y cantante de cumbia andina Tongo (Abelardo Gutiérrez Alanya) como el personaje icónico de sus respectivas imágenes institucionales (*celebrity branding*).

Si bien la cultura chicha cobró auge principalmente a través de la música, en el presente se manifiesta en casi todos los ámbitos y aspectos de la vida diaria de los peruanos. Trascendiendo el ámbito musical, “nacieron a su alrededor nuevas cadenas radiales, el nuevo sonido penetró en la televisión, alcanzó al cine” (Garvich 60). Por ejemplo, a lo largo de tres décadas (1966-1996) Panamericana Televisión (Canal 5) transmitió en vivo los días sábado el programa de entretenimiento *Trampolín a la fama*, conducido por Augusto Ferrando, quien también fue el gestor de la revista cómico-musical “La peña Ferrando”, que recorrió el Perú desde 1967 hasta 1982. Ciertamente, el humor y la parodia son componentes importantes de la cholificación, como ocurre en el caso de los Cómicos Ambulantes, que se hicieron populares desde finales de la década de 1980. Por otro lado, los diversos programas sensacionalistas de tertulias

(*tabloid talk shows*) que la animadora Laura Bozo ha venido presentado desde finales de la década de 1990 son considerados chicha. El programa televisivo dedicado a chismes de farándula *Magaly TeVe*, conducido por Magaly Medina—la inventora de la palabra *Chollywood*—, se mantuvo con éxito en el aire durante casi 15 años (1997-2012).

En 1986 se estrenó la película chicha *Los Shapis en el mundo de los pobres*, dirigida por Juan Carlos Torrico, y recientemente las comedias *Asu mare* (2013) y *Asu mare 2* (2015), ambas dirigidas por Ricardo Maldonado, que han sido éxitos de taquilla sin precedente en el cine peruano. La primera película trata sobre la vida del actor Carlos Alcántara (que se interpreta a sí mismo) y sobre su trayectoria desde que era un niño y vivía un barrio popular al lado de su madre hasta que creció y se convirtió en una persona famosa. En la continuación, el mismo personaje, apodado Cachín, ya ha logrado el éxito profesional, pero oculta su extracción social y a sus mejores amigos, de quienes se avergüenza, para conquistar el amor de una chica de la alta sociedad. En ambos filmes es posible ver claramente la dinámica del etnovaivén↔etnobúmeran.

Por otro lado, algunas publicaciones impresas dedicadas a la crónica policial sensacionalista y a los chismes de farándula son, decididamente, chicha [24]. Al pueblo no sólo le atraen los temas que abordan, sino también la replana sui géneris que emplean [25], los llamativos titulares y la diagramación que emula a los afiches anunciando los conciertos de música chicha. Los tabloides son superficies saturadas de imágenes y textos impresos con una tipografía característica en abigarradas tintas fosforescentes. Se trata de hacerse notar. La estética gráfica chicha es también del gusto de muchos

camioneros que pintan sus vehículos y los bautizan con nombres muy folclóricos: El rey de las curvas, Voy a volver, El Chasqui, Quítate que te tumbo, etcétera (Bourricaud 29). El equivalente radial del estilo chicha impreso sería una manera de hablar “estridente, atropellada, repetitiva” (Garvich 61). Sin lugar a dudas, estos subalternos no son del tipo al que se refería Spivak; dejaron de necesitar intermediarios [26].

Además de la radio, de la televisión, del cine y de la prensa chicha, ahora se habla, por ejemplo, de gustos gastronómicos chicha. El combinado de tallarines rojos, chanfainita, ceviche y huancaína, como plato de fondo, así como el postre llamado “El clásico”— en alusión al partido tradicional de fútbol en el que se enfrentan los clubes Universitario de Deportes y Alianza Lima—, que combina mazamorra morada y arroz con leche, son buenos ejemplos de esta vertiente culinaria. También hay una moda chicha que, incluso, cuenta con una exitosa diseñadora—Carmen Villavicencio Ruiz— especializada en esta estética. Debido a todas estas manifestaciones culturales, el uso del término chicha en sentido peyorativo es menos frecuente hoy en día.

La religión también ha dado un giro hacia lo chicha, debido a que en la actualidad podría hablarse de la cholificación del panteón cristiano. Por ejemplo, Sarita Colonia (Sara Colonia Zambrano, 1914-1940) es una santa apócrifa chola, a quien un segmento postergado y marginal de la población chalaca (del Callao) empezó a rendirle culto en los años 1970, la década en que se intensificó la inmigración masiva de pobladores andinos a la costa [27]. Esta santa surgió, probablemente, de la necesidad de los indígenas y cholos de verse representados en la corte celestial. Los criollos ya tenían

a Santa Rosa de Lima y los negros y mulatos a San Martín de Porres, pero no había un santo andino ni mestizo [28].

Jeffrey L. Klaiber hace notar que “la iglesia ha mirado con distintos grados de benevolencia [las] manifestaciones populares” (137), pero no obstante las muestras de apertura que ha dado la Iglesia católica últimamente, “ha perdido terreno frente a nuevas confesiones como las protestantes, carismáticas y, más recientemente, expresiones vernaculares y sincréticas [...], como la Melchorita o Sarita Colonia, [que] están desplazando en la devoción local a Santa Rosa de Lima y [a] otros santos tradicionales” (de Soto 4). Quizás desde la publicación de la novela *El padre Horán* (1848) de Narciso Aréstegui, un significativo número de obras literarias peruanas ha venido reflejando un marcado sentimiento anticlerical. Por ejemplo, en *Aves sin nido* el cura Pascual Vargas—párroco de Kíllac—y el obispo Pedro de Miranda y Claro son caracterizados como personajes inmorales, corruptos y opresores, en tanto que en *Montacerdos* la Iglesia católica se muestra ajena e indolente ante la extrema necesidad de Griselda y su familia; incluso el sacerdote se niega a darles la comunión (26-7) [29].

La permanente oscilación del subalterno entre fuerzas contrarias (blanqueamiento↔cholicación y etnovaivén↔etnobúmeran) produce identidades fragmentadas. (Ante esta realidad, Luis Guillermo Lumbreras se pregunta cómo llevar a cabo las reformas estructurales que necesita un país “mortalmente escindido y modularmente fracturado” (74). Por el momento, varias cosas impiden esas reformas: en primer lugar, aunque el subalterno represente una mayoría numérica en función de la

cantidad de habitantes, su condición de subalterno lo define como una minoría. Por ende, no es su discurso el que prevalece. En 1990 Uriel García Cáceres especulaba que una explosión demográfica mestiza produciría una masa crítica capaz de cambiar la situación sociorracial del Perú (134). Sin embargo, aunque ahora los mestizos constituyen el grueso de la población y muchas cosas han mejorado desde entonces, todavía no ha sucedido lo que esperaba este pensador cusqueño. En segundo lugar, no será posible el forjamiento de una identidad nacional en tanto el racismo continúe siendo la norma. En tercer lugar, el rencor atávico es un ancla que mantienen a muchos subalternos atados al pasado, frenándolos en la construcción de un futuro mejor para ellos mismos. Por último, y esto es lo más importante, sin justicia y sin equidad socioeconómica es imposible construir y mantener identidades culturales cohesionadas.

Si a principios del siglo XX se esperaba que el “alma nacional” fuese la síntesis racial y cultural (Flores Galindo 369-70), en la actualidad ese discurso homogeneizador y demagógico es considerado anacrónico. La comunidad reimaginada de la cultura chicha ha reclamado su justo derecho a la inclusión, manteniendo su diversidad y diferencia.

## **RESUMEN**

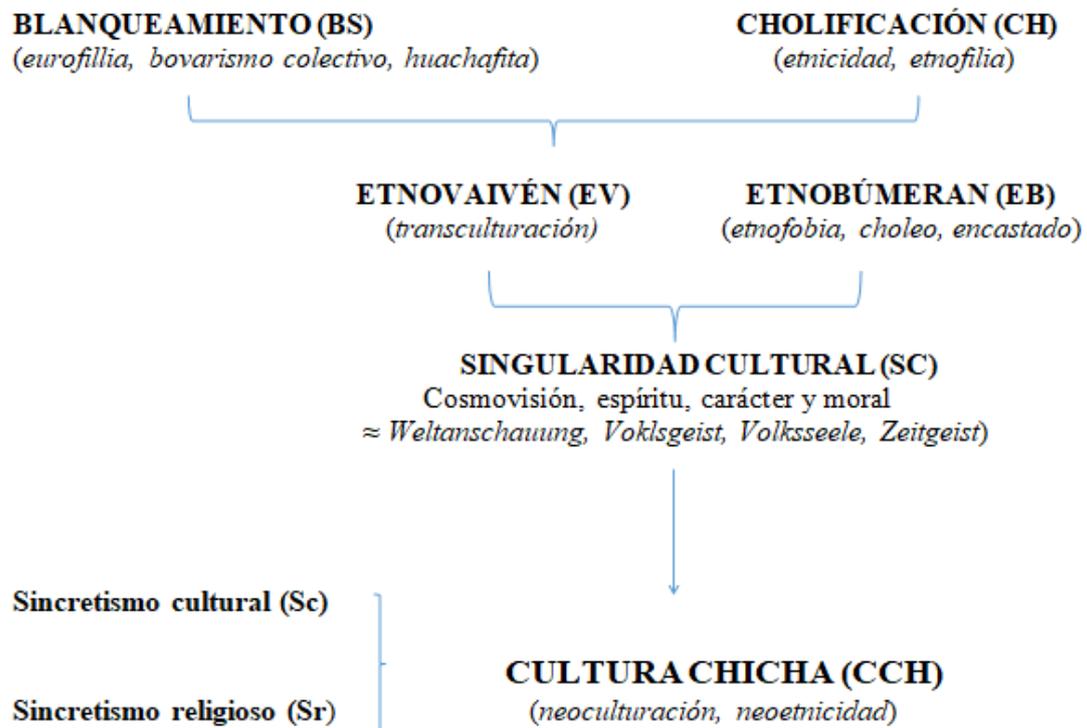
La cultura chicha es la expresión contemporánea de la singularidad cultural del subalterno peruano y constituye en sí misma un medio de resistencia a la colonialidad. Se forja por la confluencia de elementos culturales y religiosos que se hibridan en algún

punto del desplazamiento del subalterno entre el blanqueamiento y la cholificación (etnovaivén). Influenciadas por el rencor atávico y el etnobúmeran, las singularidades distintivas sincréticas que surgen de este proceso se reafirman, se refinan y se renuevan constantemente.

El Modelo Epistemológico Etnovaivén↔Etnobúmeran (EV↔EB) ha sido desarrollado a partir de las estrategias de resistencia del colonizado que identifica Homi K. Bhabha (mimetismo, camuflaje, diferencia, ambivalencia e hibridación). Constituye una herramienta *ad hoc* para analizar la colonialidad en el Perú, y para una mejor comprensión de la dinámica de la cultura chicha. No obstante, este modelo puede ser replicable en otras excolonias con antecedentes histórico-sociales similares a los del Perú.

© Frank Otero Luque

## CULTURA CHICHA: SINGULARIDAD CULTURAL DEL SUBALTERNO PERUANO



$EV \approx BS + CH$   
 $SC \approx EV \leftrightarrow EB$   
 $CCH \approx Sc + Sr$

Frank Otero Luque  
Marzo, 2018

### Notas

- [1] Puede inferirse que lo opuesto a eurofilia sería eurofobia (rechazo a lo europeo, al hombre blanco, a sus maneras y valores; y que lo contrario a etnofobia sería etnofilia (atracción por etnicidades no dominantes). En *Matalaché* se da un caso de etnofilia cuando María Luz, la hija blanca del amo blanco, se enamora del mulato esclavo José Manuel. No obstante, etnofilia también puede referirse al sentimiento de apego a la propia etnia.
- [2] Fernando Fuenzalida informa que los primeros en referirse al estrato cholo y a la cholificación fueron Gabriel Escobar ["La Cultura: sistema de valores", 1959], Richard Schaedel ["La organización social en el departamento de Puno", 1959], Jacob Fried ["The Indian and Mestizaje in Peru", 1961], Aníbal Quijano [*La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana*, 1965], François Bourricaud [*Cambios en Puno*, 1967] y Julian Pitt-Rivers ["Race, Color, and Class in Central America and the Andes", 1967] ("Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo" 77). En esta relación habría que incluir a Maxime Kuczynski (padre del actual presidente del Perú) y a Carlos Enrique Paz Soldán, quienes intuyeron tempranamente el surgimiento de una conciencia chola (*Diseción del Indigenismo Peruano: un examen sociológico y médico-social*, 1948) (Obando 29).
- [3] Como puede apreciarse, los personajes de *La paisana Jacinta* y *La chola Chabuca* son interpretados por varones: por Ernesto Pimentel y Jorge Benavides, respectivamente. El éxito que los referidos personajes han tenido en la televisión sugiere que el público entiende la dimensión artística de la representación, resultando irrelevante el sexo del comediante.
- [4] Es posible que, en la expresión "cultura chicha", el adjetivo aluda a la chicha morada, una bebida peruana de origen andino sumamente popular en todo el Perú.
- [5] Los *malquis* eran momias de antepasados que tenían una función tutelar (Ramos 19-21). Eran mantenidos tanto en templos como en casas particulares. En ocasiones, los miembros del *ayllu* se turnaban un *malqui* en sus respectivos hogares para que los bendijera con su presencia.
- [6] El historiador peruano Teodoro Hampe Martínez (1960-2016) había concebido el proyecto de ubicar los *malquis* que, en teoría, se hallaban enterrados en el Hospital San Andrés de Lima, el lugar adonde se presume que fueron trasladados desde el Cusco. Este proyecto tenía previsto el uso de tecnología de punta, como, por ejemplo, un georradar (*ground-penetrating radar*) para sondear el subsuelo, y la realización de pruebas de ADN a los *malquis* que fueran hallados, con la finalidad de identificarlos con miembros vivientes de sus respectivas *panacas* o *ayllus* reales (Muñoz-Nájar, "Buscando al Inca"). Se especulaba incluso que, de confirmarse el vínculo de consanguinidad, los

parientes vivos de los *malquis* podrían tener derechos legales sobre las propiedades de sus antepasados. El doctor Hampe falleció recientemente e ignora el estado actual del referido proyecto.

- [7] La economía incaica estaba regida por el trabajo comunitario organizado en *ayllus* o comunidades familiares. Debido a la vocación totémica del habitante andino, el *ayllu* se extiende a abarcar, además de los humanos, a otros seres animados e inanimados y lugares sagrados. Debido a esta concepción holística, en el *ayllu* son difusos y hasta se diluyen los límites entre el medio ambiente y la comunidad.
- [8] La noción de que “una antigua culpa se transmite de una generación a otra, como una enfermedad hereditaria, viene del ‘pensamiento arcaico griego’ y es una idea que se expresaba normalmente a través del concepto de contaminación (miasma)” (Bettini y Guidorizzi, *El mito de Edipo* 34).  
Por ejemplo, en la novela *Un drama singular* (1888) de Lastenia Larriva de Llonca podemos encontrar lo siguiente: “Fue el padre Bernardo quien la tomó en los suyos [en sus brazos] y cual si se sintiera tocado por la Gracia Divina dijo con voz grave y profética: ‘Inocente criatura cuya existencia ha costado dos crímenes, ángel del Señor destinado a la vez a expiar las faltas de tus padres, el cielo te dé las fuerzas necesarias para cumplir tu difícil misión en el mundo!’” (60-1). “Carmela es pura e inocente [...] [P]ues, por eso mismo tal vez, la destina la Providencia a ser la víctima expiatoria de los pecados de sus padres” (134), reflexiona el mismo sacerdote.  
En referencia a *La hora azul* (2005) de Alonso Cueto, Fernando Castanedo comenta que esta novela “apunta al resurgimiento de un atavismo que la religión cristiana, y sobre todo el catolicismo, contribuyó a erradicar en el pasado: la creencia de que la culpa se hereda hasta la tercera y la cuarta generación”.
- [9] En inglés, la palabra *sway* significa—además de vaivén, oscilación y fluctuación—ejercer influencia y control; una acepción que se aviene muy bien al concepto del etnovaivén. En consecuencia, etnovaivén puede traducirse al inglés como *ethno-sway*.
- [10] Los *apus* son los dioses de las montañas en la cosmovisión andina.  
Un pituco es una persona blanca, presumida y arrogante, que generalmente pertenece a la clase dominante.
- [11] La pollada es un almuerzo benéfico que se organiza a favor de alguno de los miembros de la comunidad. Se llama pollada porque el platillo central es a base de pollo.
- [12] No deseo dar la impresión de que el cooperativismo es una versión actual del *ayni* sólo mediada por el tiempo. Desde luego, como lo conocemos hoy, ha recibido múltiples influencias y se ha nutrido de otros modelos, tales como la cooperativa de consumo Rochdale Equitable Pioneers Society, en Inglaterra,

- fundada en 1844, o la Fenwick Weavers' Society, establecida en East Ayrshire, Escocia, en 1769.
- [13] Es evidente que el proceso de hibridación cultural no necesariamente conlleva una unión armónica. Por el contrario, el intento de allanar la diferencia cultural mediante una fusión artificial probablemente producirá un ser híbrido cuyas partes no podrán ocultar la gruesa sutura que las junta (Camayd-Freixas 20).
- [14] No debe confundirse *choleo* con *cholificación*. Mientras que el primero es una forma de racismo, discriminación y etnóbúmeran, el segundo es una estrategia de resistencia (Cuando el subalterno se cholifica, reafirma su identidad étnica).
- [15] Cacique es una voz taína que los conquistadores importaron del Caribe. Aunque había jerarquías entre los curacas, los españoles empleaban la palabra cacique para denominar a cualquier autoridad política indígena, sin atención a su rango.
- [16] He analizado este cuento en: “Borges, uno de los tantos autores de ‘Pierre Menard, autor del Quijote’.” *Argus-a* 6.22 (2016): 1-17.
- [17] “La identificación [...] siempre es el retorno de una imagen de identidad que lleva la marca de la *escisión* [énfasis mío] en el Otro lugar del que proviene” (Bhabha 66); “Pues la imagen, como punto de identificación, marca el sitio de una ambivalencia. Su representación siempre está espacialmente *escindida* [énfasis mío]” (Bhabha. 72).
- [18] “[L]a identidad nunca es un a priori ni un producto terminado; es sólo, por siempre, el proceso problemático del acceso a una imagen de totalidad” (Bhabha 72).
- [19] “Es en la emergencia de los intersticios (el solapamiento y el desplazamiento de los dominios de la diferencia) donde se negocian las experiencias intersubjetivas y colectivas de nacionalidad [*nationness*], interés comunitario o valor cultural” (Bhabha 18).
- [20] Alberto Flores Galindo señala que el mayor peligro que revisten los líderes mesiánicos para la sociedad es que se las arreglan para exacerbar pasiones en sus seguidores, al punto de que, luego de hipnotizarlos mediante un discurso pseudorevelador, éstos son capaces de “sobrellevar cualquier sacrificio y de justificar todas las atrocidades” bajo la tiranía del mesías” (374).
- [21] “The Inca mummies participated actively in public affair; they were brought to temples and houses to carry out functions that, to all appearances, were of a political character, and they were regularly borne on litters during the most important ceremonies that took place in Cuzco’s plaza” (Ramos 21).
- [22] Roxana de la Jara hace una interesante comparación entre el concepto de transculturación de Fernando Ortiz y el de Ángel Rama, decantándose a favor del primero debido a que para Ortiz, a diferencia de Rama, como resultado del referido proceso surge un sujeto cultural neoculturado, híbrido (5-6):

TRANSCULTURACIÓN SEGÚN ORTIZ Y RAMA	
Fernando Ortiz	Ángel Rama
<i>Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar</i> (1940)	<i>Transculturación narrativa en América Latina</i> (1982)
Desculturación	Pérdida
	Selección
	Redescubrimiento
	Incorporación
Neoculturación	
De la Jara, Roxana. "La transculturación según Fernando Ortiz y Ángel Rama". <i>Palabra en libertad: Revista peruana de literatura</i> 19.179 (2016): 5-6. Impreso.	

- [23] El término *achorado* alude a un subalterno atrevido y/o desafiante y/o insolente. Es posible que un subalterno se autocalifique achorado y que se enorgullezca de ser llamado de esa manera. Sin embargo, desde el punto de vista de la clase dominante, un achorado también puede ser considerado un *igualado*; es decir un subordinado que tiene el "descaro" de esperar un trato justo y equitativo.
- [24] Durante el gobierno de Fujimori, el Servicio de Inteligencia Nacional del Perú (SIN) promovió la prensa chicha para desviar la atención pública y difamar a enemigos políticos.
- [25] Por ejemplo, "Cinco tibios y un frío" en el contexto de un accidente de tránsito, quiere decir que el desafortunado suceso dejó un saldo de cinco heridos y un muerto.
- [26] Cornejo Polar es escéptico del planteamiento de Spivak sobre el mutismo del colonizado: "[N]o voy a caer en el elegante sofisma de Spivak, para quien el subalterno como tal no puede hablar; primero porque es obvio que sí habla, y elocuentemente, con los suyos y en su mundo, y segundo porque lo que en realidad sucede es que los no-subalternos no tenemos oídos para escucharlo, salvo cuando trasladamos su palabra al espacio de nuestra consuetudinaria estrategia decodificadora [...] [L]a voz del subalterno nos invade en la vida cotidiana pero solamente la asumimos como parte de nuestras preocupaciones académicas cuando ha sido sometida por ciertos requerimientos: haber sido seleccionada y adecuada (y con frecuencia traducida) por colegas más o menos prestigiosos o haber quedado transpuesta y transformada (vía otro colega) en 'testimonio'" ("Las voces subalternas", *Escribir en el aire* 184).
- [27] Eduardo González Viaña indica que la devoción a esta santa se ha extendido más allá de las fronteras nacionales. Asimismo, señala que, de los 890 milagros que se le atribuían, 751 correspondían a empleos que los devotos habían conseguido gracias a su intercesión (*Sarita Colonia viene volando* 15). Este hecho sugiere que el culto a Sarita Colonia surge de las necesidades más básicas del subalterno.

- [28] El sincretismo religioso se dio, asimismo, entre los afroperuanos, quienes, hasta el siglo XIX emparentaban a los dioses cristianos con los del continente negro. Así, el Señor de los Milagros fue identificado con el dios bantú Zambi. El culto al Señor de los Milagros se originó en 1655, el año en que un terrible terremoto destruyó Lima, pero la imagen de un Cristo moreno que cuatro años antes un esclavo angoleño había pintado en un muro se mantuvo incólume. En veneración al Señor de los Milagros se realiza en la actualidad una de las procesiones cristianas más concurridas e importantes del mundo. Si “[e]n un primer momento la Iglesia censuró las solemnidades al Señor de los Milagros, luego las toleró y finalmente les dio su plena aprobación” (Klaiber 137).
- [29] En su relato “Si haces mal, no esperes bien” (*Revista de Lima*, 1861), Juana Manuela Gorriti señala al subprefecto, al hacendado y al *cura* [énfasis mío] como los opresores y tiranos de los pueblos alejados de la capital.

### Obras Citadas

- Ardito Vega, Wilfredo. *Reflexiones Peruanas: por un país sin discriminación*. Lima: Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, 2009.
- Arellano, Rolando, y David Burgos Abugattas. *Ciudad de los Reyes, de los Chávez, de los Quispe*. Lima: Arellano Marketing y Planeta, 2016.
- Arguedas, José María. *Cuentos mágico-realistas y canciones de fiestas tradicionales: Folklore del Valle del Mantaro, Provincias de Jauja y Concepción*. Lima: Editora Médica Peruana, 1953.
- Avilés, Marco.
- . *De dónde venimos los cholos*. Lima: Seix Barral, 2017.
  - . *No soy tu cholo*. Lima: Debate, 2017.
  - . Entrevista con Juan Carlos Fangacio. "En el Perú nos leemos la piel todo el tiempo". *El Comercio*. 25 Jul. 2017. Red.
  - . Entrevista con Mijaíl Palacios. "Marco Avilés: 'En muchas universidades privadas la vergüenza a la ignorancia no existe'." *Perú 21*, 7 Sep. 2017. Red.
- Baeza Pérez, Francisco. *José Carlos Mariátegui: Obras: Tomo 2*. La Habana: Casa de las Américas, 1982.
- Bergson, Henri. *Matter and Memory*. Mineola, N.Y: Dover Publications, 2004.
- Bettini, Maurizio, y Giulio Guidorizzi. *El mito de Edipo: Imágenes y relatos de Grecia a nuestros días*. Madrid: Ediciones Akal, 2008.
- Bhabha, Homi K. *El lugar de la cultura*. Traducción de César Aira. Buenos Aires: Manantial, 2002.
- Bonilla-Silva, Eduardo. *Racism without Racists: Color-blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2006.
- Bourricaud, François. "Elogio del 'Cholo'." *Cuadernos del Congreso para la libertad de la cultura* 63 (1962): 26.-33.
- Britton, Rosa María. "Amor se escribe con G". *La muerte tiene dos caras*. San José: Editorial Costa Rica, 1987. 115.-29.

- Callirgos, Juan Carlos. “El racismo peruano”. *Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales*.
- Camayd-Freixas, Erik. “Vacilación ‘nosotros’ / ‘ellos’ en el Inca Garcilaso: punto de vista e historia; simulación barroca y mímica colonial. *Etnografía imaginaria: Historia y parodia en la literatura hispanoamericana*. Guatemala: F&G Editores, 2012. 17.-42.
- Castanedo, Fernando. “De culpas y tristezas”. *Babelia* [Suplemento del diario *El país* de Madrid], 24 Dic. 2009.
- “Cholear”. *Diccionario de la Lengua Española*. Real Academia Española. Red.
- Cook, Noble David. “Avances en el estudio de la población andina colonial”. *Histórica* 26.1-2 (2002): 15-81.
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. 1994. Lima: Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar", 2011.
- Degregori, Carlos Iván. “Perú: identidad, nación y diversidad cultural”. *Territorio, cultura e historia: Materiales para la renovación de la enseñanza sobre la sociedad peruana*. Ed. Patricia Oliart. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 2003.
- De la Jara, Roxana. “La transculturación según Fernando Ortiz y Ángel Rama”. *Palabra en libertad: Revista peruana de literatura* 19.179 (2016): 5-6.
- De la Torre López, Arturo E. *Movimientos milenaristas y cultos de crisis en el Perú: Análisis histórico y etnológico*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial de la PUCP, 2004.
- Deleuze, Gilles. *Difference and Repetition*. 1968. Traducción de Paul Patton. Nueva York: Columbia University Press, 1994.
- Denegri, Francesca. *El abanico y la cigarrera: La primera generación de Mujeres ilustradas en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, y Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 2004.
- De Soto, Hernando, en colaboración con Enrique Ghersi y Mario Ghibellini. *El otro Sendero: La Revolución Informal*. 1986. México, D.F: Diana, 1987.

Duncan, Quince. *Contra el silencio: Afrodescendientes y racismo en el Caribe continental hispánico*. San José, Costa Rica: EUNED Editorial Universidad Estatal a Distancia, 2001.

Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México: Era, 2005.  
---. *Vuelta de siglo*. México: Fundación Editorial el Perro y la Rana, 2005.

Fernández Salvatceci, José. *Terrorismo y guerra sucia en el Perú*. Lima: Ediciones Fernández Salvatceci, 1986.

Flores Galindo, Alberto. *Obras completas III (I)*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo, 2015.

Fuenzalida, Fernando. "Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo". *El indio y el poder en el Perú*. Por Fernando Fuenzalida, Enrique Mayer, Gabriel Escobar, François Bourricaud, y José Matos Mar. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Moncloa-Campodónico Editores, 1970. 15-86.

García Cáceres, Uriel. "El día que el Perú se jodió". *En qué momento se jodió el Perú*. Ed. Carlos Milla Batres. Lima: Milla Batres, 1990. 125-34.

García Jordán, Pilar. *Estrategias de poder en América Latina*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2000.

Garcilaso de la Vega, Inca. *Comentarios reales*. 1609. México: Editorial Porrúa. 1990.  
---. *Historia general del Perú*. Córdova: Por la viuda de Andrés Barrera, y à su costa, 1617. Facsímil de la edición príncipe. Lima, SCG, 2009.

Garvich, Javier. "El carácter chicha en la cultura peruana contemporánea: ¿Literatura de la miseria o miseria de la literatura?" *Revista Peruana de Literatura* 4.6 (2007): 60-4.

González Prada, Manuel. "Nuestros indios". 1904. *Memorias de América Latina*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación, 2002. 121.-38.

González Viaña, Eduardo. *Sarita Colonia viene volando*. Lima: Departamento de Relaciones Públicas de Petroperú, 2004.

Gutiérrez Correa, Miguel. *La generación del 50: Un mundo dividido: Historia y balance*. Lima: Ediciones Sétimo Ensayo, 1988.

- . *La violencia del tiempo*. 1991. Lima: Punto de Lectura, 2010.
- Hatun Willakuy* [Gran relato]: *Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de La Verdad y Reconciliación, Perú*. (2004). Lima: Comisión de Entrega de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2008.
- Hegel, Georg W.F. *Fenomenología del espíritu*. 1808. Ed. Gustavo Leyva. Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Jara Jiménez, Cronwell. *Patíbulo para un caballo*. Lima: Mosca Azul Editores, 1989.
- . *Montacerdos*. 1981. Lima: Editorial San Marcos, 2006.
- Klaiber, Jeffrey. *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 1996.
- Larriva de Llona, Lastenia. *Un drama singular: historia de una familia*. Servicio Grafico del Ministerio de Guerra, 1920.
- Lipschütz, Alejandro. *El problema racial de la conquista de América*. Santiago de Chile: A. Bello, 1967.
- López Albújar, Enrique. *Matalaché*. 1928. Lima: Juan Mejía Baca & L.P. Villanueva Ed., 1950.
- Lumbreras, Luis Guillermo. “Esbozo de una crítica de la razón colonial”. *En qué momento se jodió el Perú*. Ed. Carlos Milla Batres. Lima: Editorial Milla Batres, 1990.15-74.
- Mariátegui, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 1928. Lima: Biblioteca Amauta, 1995.
- . “Punto de vista anti-imperialista”. *José Carlos Mariátegui: Obras: Tomo 2*. Francisco Baeza Pérez. La Habana: Casa de las Américas, 1982. 187-93.
- Martínez, Gregorio. *Crónica de músicos y diablos*. Lima: PEISA, 1991.
- Matto de Turner, Clorinda. *Aves sin nido*. Valencia: F. Sempere & Cía., Editores, 1906.
- Morillo, Ganoza J. *Hienas en la Niebla*. Lima: Universidad Ricardo Palma, Editorial Universitaria, 2010.

Mörner, Magnus. *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires: Paidós, 1969.

Muñoz-Nájjar, Teresina. "Buscando al Inca". *Caretas* 1679. 19 Jul. 2001.

Nugent, José Guillermo. *El laberinto de la choledad: Páginas para entender la desigualdad*. Lima: Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (UPC), 2014.

Obando, Enrique. *Identidad peruana: La percepción de los intelectuales*. Lima: Instituto de Estudios Políticos y Estratégicos (IDEPE), 2002.

Otero Luque, Frank. "Borges, uno de los tantos autores de 'Pierre Menard, autor del Quijote'." *Argus-a* 6.22 (2016): 1.-17.

---. "El Inca Garcilaso desde el escepticismo: identidad mestiza conflictiva, subvaluación de la Otredad preincaica y dioses ocupados". *Inca Garcilaso de la Vega: 400 Aniversario*. Comp. José Beltrán Peña. Lima, Gaviota Azul Editores, 2016.46-88.

---. "La ciudad y los pelos: la representación del indígena peruano en *La ciudad y los perros* (1963) de Mario Vargas Llosa". *Argus-a* 6.24 (2017): 1-27.

---. "*Montaceros* (1981) de Cronwell Jara: seres inmortales en la barriada peruana". *Palabra en Libertad: Revista Peruana de Literatura* 18.156 (2016) 15-34.

Portocarrero Maisch, Gonzalo. *La urgencia por decir "nosotros": Los intelectuales y la idea de nación en el Perú republicano*. Lima: Fondo Editorial de PUCP, 2015.

---. *Profetas del odio: Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2015.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad y modernidad-racionalidad". *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. 1991. Ed. Heraclio Bonilla. Bogotá: Tercer Mundo-Libri Mundi, 1992. 437-47.

---. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento". 1998. *Dispositivo* 24.51 (1999): 137.-48.

---. *Dominación y cultura: Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. 1971. Lima: Mosca azul, 1980.

Ramos, Gabriela. *Death and Conversion in the Andes: Lima and Cuzco, 1532-1670*. Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 2010.

- Ramos-García, Luis A. "Rock-and-roll en las barriadas peruanas: identidad cultural, hibridismo y transculturación". *ALPHA: Revista de artes, letras y filosofía* 13 (1997): 123.-34.
- Ribeyro, Julio Ramón. "Alienación". *La palabra del mudo*. Lima: Milla Batres, 1973.
- Rendón Vásquez, Jorge. "El racismo en el Perú". *Los Andes*, 3 feb. 2013.
- Rodríguez, Gustavo y Sandro Venturo. *Ampay Perú: 357 listas para entender cómo somos los peruanos*. Lima: Aguilar, 2007.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América: El problema del Otro*. México: Siglo Veintiuno, 1989.
- Vargas Llosa, Álvaro. *Lessons from the Poor: Triumph of the Entrepreneurial Spirit*. Oakland, CA: Independent Institute, 2008.
- Vargas Llosa, Mario. "El arte de mecer". *El Comercio*, 21 Feb. 2010.
- . *La ciudad y los perros*. 1962. Madrid: Punto de Lectura, 2012.
- . *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Lima: Alfaguara/Santillana, 2008.
- . "Raza, botas y nacionalismo". *Diario El País*, SL 15 Ene. 2006.
- Vargas Yábar, Miguel. "Clorinda Matto: constructora de la nación en *El Perú Ilustrado* (1889-1891) y constructora de América en el *Búcaro Americano* (1896-1908)". *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 35 (2009-2010): 223.-42.
- Watson, Maida. "Arte y literatura en el costumbrismo peruano decimonónico". *Revista de la Casa Museo Ricardo Palma* 6 (2006): 41.-62.