

**La ciudad y los pelos:
la representación del indígena peruano
en *La ciudad y los perros* (1963) de Mario Vargas Llosa¹**

**Frank Otero Luque
Florida International University
USA**

¿De qué manera Mario Vargas Llosa (MVLL) representa al aborígen peruano en *La ciudad y los perros*? ¿Afecta tal representación la imagen del indígena? ¿Cuáles son las estrategias narrativas del autor para tratar el componente racial? Aunque mi objetivo no es hacer un análisis sociolingüístico-racial (*raciolinguistic analysis*); es decir, uno que intente explicar de qué manera el idioma moldea la raza y viceversa (Alim, Rickford *et al*), para responder estas preguntas revisaré los términos “indio”, “serrano” y “cholo” desde una perspectiva sociológica e histórica *vis-à-vis* su correspondiente impronta literaria en la novela en cuestión. Asimismo, intentaré precisar en qué momento y de qué manera se cholificó el Perú [1].

En *Comentarios Reales* (1609), el Inca Garcilaso de la Vega define al “cholo” como hijo de mulatos: “Al hijo de negro y de india, o de indio y de negra, dicen mulato o mulata. A los hijos de éstos llaman cholo; es vocablo de la isla de Barlovento; quiere decir perro, no de los castizos sino de los muy bellacos gozcones; y los españoles usan por él por infamia y vituperio” (9.xxxi.424) [2]. Sin embargo, los términos “mulato” y “cholo” tienen otro significado en el Perú contemporáneo: Mulato es el vástago de una persona de raza blanca con otra de raza negra, y se denomina cholo tanto al serrano *transculturado* como al mestizo (indio con blanco) que tiene un fuerte componente andino [3].

De otro lado, en 1927 Luis Alberto Sánchez reflexionaba de la siguiente manera acerca de la dificultad de distinguir entre un indio y un criollo: “Desde el punto de vista cultural y étnico, existen ‘indios’ absolutamente mestizos y ‘criollos’ completamente ‘indígenas’. De donde he venido a sospechar que lo característico del indio no es el nacimiento ni la cultura, sino el ambiente y la situación económica” (*Colofón a*

Tempestad en los Andes 180). En el año 2006 MVLL comentaba que, en Latinoamérica, quienes se hallan hacia arriba de la pirámide socioeconómica; es decir, los que tienen dinero y poder, se blanquean, en tanto que las personas ubicadas en la base de la pirámide, o cerca de ella, se cholean o indianizan (“Raza, botas y nacionalismo”). El blanqueamiento es, pues, una fórmula utilizada para ascender en la escala de estratificación étnica; lo que Homi K. Bhabha denominaría una estrategia de mímica y camuflaje [4]. Cabe destacar que, cuando todavía no se hablaba de antropología biológica ni se pensaba realizar el Proyecto Genoma Humano (1990-2003), los preclaros antropólogos Franz Boas (1911) y Robert Redfield (1958) ya concebían la raza como una invención social (Redfield, “Race as a Social Phenomenon” 67). Los rasgos fenotípicos visibles de los seres humanos—el color de la piel, de los ojos y del cabello, la forma y el tamaño del cuerpo y de la cabeza, entre otros—habían dejado de ser relevantes para la biología. No obstante, la apariencia racial continuó—todavía continúa—siendo un fuerte marcador de diferenciación social (Pitt-Rivers, “Race, Color, and Class in Central America and the Andes”, 1967) [5].

Ciertamente, hoy en día es difícil precisar quién es indio y, por extensión, quién es cholo. La percepción de las diferencias raciales es subjetiva, móvil y varía (Neira, *La piel y la pluma* 17). En el Perú actual, el degradé del color de la piel (*color gradient*) no es una escala uniforme con intervalos regulares que significan lo mismo para todos. Por ejemplo, Juan Carlos Callirgos advierte que las élites perciben al cholo como al indio que, debido a su “acriollamiento”, ha dejado de ser servil, se ha desbordado de los supuestos límites sociales que le corresponden, y se ha vuelto irrespetuoso, agresivo, arribista y amenazante (“El racismo peruano” 20) [6]. De manera similar, el término *misti*, empleado originalmente para referirse al hombre blanco (en especial, al hacendado), ahora también denota al mestizo con poder.

Con el paso del tiempo, el término “cholo” ha adquirido una gran amplitud semántica (Mayer 151). Incluso tiene derivados, entre los cuales destacan: cholada, cholear, cholero, acholar(se), acholado y acholamiento (Córdova 370, en

Fletcher s. pág.). En el Perú, ninguna otra palabra tiene tantas acepciones (Nugent 76). Y al combinarla con modificadores—como en el caso de “cholo lindo” o “cholo de mierda”—, su significado puede oscilar desde una expresión de profundo cariño hasta otra de máximo desprecio. A César Vallejo, por ejemplo, sus amigos lo apodaban afectuosamente “El cholo”, y él, que era mestizo, lo tomaba a bien, como lo prueba el poema que le dedica al compositor y pianista Alfonso de Silva Santisteban: “Alfonso: estás mirándome, lo veo [...] [T]u inolvidable cholo te oye andar en París” (*Poemas humanos*).

El inconveniente de ser llamados cholos, indios o serranos no radica en el significante sino en el significado. Suzanne Oboler admite que, viviendo en sociedad, es casi imposible no categorizar a grupos sociales; el problema radica en estigmatizar a sus miembros con rótulos negativos (“El mundo es racista y ajeno” 16). Esto se evidencia, por ejemplo, en la siguiente entrada correspondiente a la palabra “cholo” en el *Diccionario de peruanismos* (1884) de Pedro Paz Soldán (más conocido por el seudónimo de Juan de Arona): “Una de las muchas castas que infestan el Perú; es el resultado del cruzamiento entre el blanco y el indio. El cholo es tan peculiar a la costa, como el indio a la sierra; y aunque uno y otro suelen encontrarse en una y otra, no están allí más que de paso, suspirando por alzar el vuelo; el indio por volverse a sus punas y a su llama, y el cholo por bajar a la costa” (en Méndez 86-87) [7]. La definición que proporciona el Diccionario de la Lengua Española (RAE) para el peruanismo “cholear” es, sencillamente, “tratar a alguien despectivamente”. Sin embargo, como sostienen Edward Sapir y Benjamin Lee Whorf, el lenguaje no sirve exclusivamente para describir realidades, sino también para crearlas.

Entrando en materia—el análisis de la novela que me ocupa—, algunos críticos sostienen que el Colegio Militar Leoncio Prado—el escenario en donde se desarrolla la mayor parte de la trama de *La ciudad y los perros*—funge como un microcosmos de la sociedad peruana (Montes 75). Si interceptamos este microcosmos espacial ubicado en la ciudad de Lima con las coordenadas temporales en que está ambientada la historia—

los años cincuenta del siglo XX—, podremos apreciar lo que Mijaíl Bajtín denomina un “cronotopo”; es decir, la plasmación artística del espacio y del tiempo—éste vinculado inextricablemente a aquél, como su cuarta dimensión—en la forma y contenido literarios (*Teoría y estética de la novela* 237). En tal sentido, la caracterización que MVLL hace de Porfirio Cava—un joven indígena trasplantado a la urbe y cadete del referido colegio militar, quien representa a un amplio segmento de la sociedad peruana—nos permite mirar la “fotografía”, incluso la “película” literaria, de un fenómeno social en un momento dado en la historia, debido a que, mediante el cronotopo, el tiempo “se condensa [...], se comprime, se convierte en visible desde el punto de vista artístico; y el espacio, a su vez, se intensifica, penetra en el movimiento del tiempo, del argumento, de la historia” (Bajtín 238). Esto, quizás, se hace más palpable en el cine.

Como es sabido, MVLL fue alumno del Colegio Militar Leoncio Prado en los años 1950 y 1951. En esa época el Perú era gobernado por el general Manuel Arturo Odría Amoretti, un presidente de facto. Al inicio del “ochenio odríista” (1948-1956) MVLL tenía doce años de edad y, cuando Manuel Prado y Ugarteche sucedió al dictador, MVLL tenía veinte. Tanto la pasantía por el colegio militar como la corrupción, el abuso y la represión que caracterizaron al mandato de Odría debieron de marcar profundamente a MVLL. No resulta difícil hacer una conexión entre la historia que se cuenta en *La ciudad y los perros* y el militarismo abusivo y el temor a ser castigado que reinaban durante el ochenio [8]. José Miguel Oviedo indica que “[l]os únicos valores que la novela deja intangibles son la supremacía y la imposición” (110). Si bien el significado de un escrito surge en el momento en que es leído [9], en ocasiones la biografía del autor permea el texto, tal como sucede en el caso de esta novela.

Los dos grandes ejes argumentales de *La ciudad y los perros* son, por un lado, el robo del examen de Química y la expulsión de Cava del colegio por haber cometido ese delito; y, por el otro, el asesinato del Esclavo y la impunidad del crimen. A lo largo de

la narración, los condiscípulos de Cava—que son mayoritariamente mestizos y pertenecen a otras clases sociales [10]—se dirigen y se refieren constantemente a este personaje como “el serrano Cava”. El trato humillante que recibe Cava puede apreciarse desde el principio de la historia, cuando regresa a su cuadra después de copiar las preguntas del examen de Química y le cuenta al Jaguar que ha roto accidentalmente un vidrio. En ese instante, “[l]as manos del Jaguar vinieron hacia él como dos bólidos blancos y se incrustaron en las solapas de su sacón [...] ‘Serrano—murmuró el Jaguar, despacio—Tenías que ser serrano’” (*La ciudad* 20). Aunque tambalea, sin bajar la mirada Cava intenta retirar de su pecho las manos del Jaguar. Pero “‘¡Suelta!... ¡Serrano!’”, le ordena el cabecilla, despectivamente, casi escupiéndole la cara, y el subordinado obedece, dejando caer sus propias manos” (ibídem 20).

La manera en que el Jaguar emplea la palabra “serrano” para abordar o referirse a Cava no tiene sólo una función denotativa—es decir, expresar sencillamente y en tono neutral que Cava es oriundo de la sierra—, sino también connotativa: la de insultarlo, decirle que es un inepto. Cecilia Méndez explica que, “[c]uando uno busca un insulto en el Perú, uno de los más fuertes es ‘serrano’, que es en realidad un eufemismo para ‘indio’ [...] La asociación de ‘indio’ con sierra, y de sierra con condición rural y pobreza, está tan profundamente arraigada en el Perú que se toma como natural. No se cuestiona su origen” (“De indio a serrano” 73). Es así que, tanto en la costa como en la selva del Perú el término “serrano” también es empleado como insulto entre la gente local (Ardito Vega 57).

Cabe señalar que los apelativos de “serrano” y de “indio” se han vuelto intercambiables con el de “cholo”, especialmente cuando son empleados en sentido peyorativo. El ánimo desdeñoso de estos términos se aplica, por extensión, a otros grupos raciales y étnicos. Esto puede apreciarse claramente en *La ciudad y los perros* cuando Alberto le advierte a Paulino—un comerciante homosexual que atiende un expendio de sodas y golosinas dentro del colegio—, quien, en rigor, no es ni cholo ni serrano ni indio—que no lo trate de tú: “No me gusta que me tutees, cholo de

porquería” (139), así como cuando el Boa le increpa a Paulino por haberle mordido el pene durante una felación: “Me mordiste, cholo maldito, serrano, voy a matarte” (144).

En la percepción del Jaguar, la impericia de Cava—que, en esa ocasión, había ocasionado la rotura del vidrio—sería propia de toda la raza amerindia hacia la cual siente desprecio. Cabe traer a colación que, en una carta que Ricardo Palma le escribió a Nicolás de Piérola, el intelectual le manifiesta al político que, en su opinión, las batallas de San Juan y Chorrillos, ambas libradas contra los chilenos el 13 de enero de 1881 en el contexto de la Guerra del Pacífico (1789-1844), se perdieron por culpa de los indígenas:

En mi concepto la causa principal del gran desastre del 13 está en que la mayoría del Perú la forma una raza abyecta y degradada [falacia de causa cuestionable, racismo abierto] que usted quiso dignificar y ennoblecer. El indio no tiene sentimiento de la patria; es enemigo nato del blanco y del hombre de la costa y, señor por señor, tanto le da el ser chileno como turco [prejuicios]. Así me explico que batallones enteros hubieran arrojado sus armas en San Juan sin quemar una cápsula [sesgo retrospectivo, falacia de causa cuestionable]. Educar al indio, inspirarle patriotismo, será obra no de las instituciones sino de los tiempos [discriminación, nepotismo étnico]. Por otra parte, los antecedentes históricos nos dicen con sobrada elocuencia que es orgánicamente cobarde [argumento *ad antiquitatem* y falacia *secundum quid*] (Palma, 1979, p. 20). (En Portocarrero, *La urgencia por decir “nosotros”* 121-22)

Lo más sorprendente de esta carta es que el remitente—cuyo padre tenía tres cuartos de indígena y cuya madre era mulata (ibídem 87)—se distancia de sus raíces por el lado paterno [11]. Pero es peor aún que, en pleno siglo XX, en el Perú hubiese intelectuales que pensaban que el indio no tenía salvación. Tal sería el caso de Alejandro Deustua Escorza, un filósofo y escritor que ocupó altos cargos académicos y de servicio público. Según Nelson Manrique, Deustua escribió en su libro *La cultura nacional* (1937) lo siguiente:

El Perú debe su desgracia a esa raza indígena [etnocentrismo], que ha llegado, en su disolución psíquica, a obtener la rigidez

biológica de los seres que han cerrado definitivamente su ciclo de evolución [determinismo genético] y que no han podido transmitir al mestizaje las virtudes propias de razas en el período de su progreso [falacia de la pureza racial] [...] Está bien que se utilice las habilidades mecánicas del indio [racismo abierto y explotación]; mucho mejor que se [le] ampare y defienda contra sus explotadores de todas las especies [paternalismo] y que se introduzca en sus costumbres los hábitos de higiene que carece [12] [racismo cultural]. Pero no debe irse más allá, sacrificando recursos que serán estériles en esa obra superior y que serían más provechosos en la satisfacción urgente de otras necesidades sociales [discriminación, nepotismo étnico]. El indio no es ni puede ser sino una máquina [racismo abierto]. (19)

Incluso el propio José Vasconcelos (1882-1959), famoso por su planteamiento grandilocuente del surgimiento de una raza cósmica, no está libre de la influencia positivista decimonónica (Grijalva, “Vasconcelos o la búsqueda de la Atlántida” 343), que pone de manifiesto cuando, al sopesar la calidad resultante de la mixtura de determinadas razas con otras, hace la siguiente salvedad: “Resulta entonces fácil de afirmar que es fecunda la mezcla de los linajes similares y que *es dudosa la mezcla de tipos muy distantes según ocurrió en el trato de españoles y de indígenas americanos* [énfasis mío] [...] Sucede que el mestizaje de factores muy disímiles tarda mucho tiempo en plasmar” (*La raza cósmica* 11). Contradictoriamente, en América—el continente destinado a realizar su utopía eugenésica—la fusión racial hispano-amerindia no es la óptima, en opinión del filósofo mexicano (Otero Luque 72).

Si personas instruidas—como Palma, Vasconcelos y Deustua—pensaban de esa manera tan retrógrada, ¿qué podía esperarse del ciudadano común? Por lo tanto, no debe llamarnos la atención que, en uno de los diálogos de la novela, el oficial Pitaluga afirme lo siguiente en relación con los andinos que se enrolan en el Ejército: “Los soldados que llegan al cuartel son sucios, piojosos y ladrones. Pero a punta de palos se civilizan. Un año de cuartel y del indio sólo les quedan las cerdas” (204) [12]. Mas nótese que, a diferencia de Deustua (personaje real), para Pitaluga (personaje literario) el indio puede salvarse si se le somete a una férrea disciplina.

Al igual que el Jaguar, también el Boa percibe torpeza y falta de inteligencia en Cava: “Cuando se reunía el Círculo y había que sortear a uno [...] y salía el serrano, yo decía mejor elegimos a otro, éste se hará chapar y nos caerán encima” (260-61) [13]. Los hechos parecieran confirmarle al Boa sus reparos en cuanto a la aptitud del sorteado: “[H]ay que ser bruto para romper un vidrio. Los serranos son un poco brutos [...] Es una suerte no haber nacido serrano” (191), piensa. Para construir su identidad y definirse, el Jaguar y el Boa necesitan diferenciarse de los serranos, que son el Otro. Hasta hace poco tiempo, en el Perú eran pocas las personas que—como Vallejo—se autodefinían cholos (Callirgos, “El racismo peruano” 20-21). Eran más los comediantes—tales como Tulio Loza, el “Cholo de acero inoxidable”; y los controvertidos personajes de *La paisana Jacinta* y *La chola Chabuca*, interpretados por hombres (Jorge Benavides y Ernesto Pimentel, respectivamente)—quienes solían asumirse cholos e indios, parodiándolos. Sus respectivos programas televisivos se mantuvieron el aire y con gran audiencia durante muchos años.

Por el contrario, entre muchos peruanos existe la tendencia a considerarse mestizos, a asociar con Europa y los Estados Unidos a quienes se percibe en una escala social superior, y con lo indio a quienes se ve como inferiores (Pitt-Rivers 44). “El cholear al otro, como ejercicio de predominio del criterio étnico y de diferenciación social, económica y cultural, está arraigado en nuestra vida colectiva y aflora en algún momento crítico” (“Cholo Power” 85). En resumidas cuentas, lo que se hace es proyectar las propias abyecciones en connacionales que, supuestamente, tienen más sangre indígena que la que uno mismo cree tener. Debido al carácter subjetivo y relacional del choleo, no es posible que exista un “cholo absoluto”; es decir, alguien a quien ya no se pueda seguir choleando (Nugent 80). Por esta sencilla razón, en un instante uno puede pasar de agresor a agraviado (ibídem 78). Irónicamente, en un país en donde el segmento amerindio constituye, en cifras redondeadas, por lo menos el 30% de la población (UNICEF, 2007) [14], el hecho de insultar a un paisano utilizando el

término “indio” o “cholo” funciona como una especie de búmeran, debido a que, finalmente, ese Otro somos nosotros mismos (Callirgos, *El racismo*; Manrique 27).

El Boa es el personaje de la novela que más animadversión expresa hacia los andinos, que son los enemigos comunes de su grupo social, al extremo de sentir más simpatía hacia su perra que hacia aquéllos: “[L]a Malpapeada no era la que traía las pulgas; yo creo que el colegio le contagió las pulgas a la perra, las pulgas de los serranos” (229). Su desprecio hacia los andinos se habría originado en una *vendetta* de la que fue víctima su hermano camionero, a quien, tras engaños y ardidés, acuchillaron unos serranos, dejándolo gravemente herido: “Esperaron que yo estuviera bien borracho, con pisco que ellos mismos me convidaron, para echárseme encima” (258). En los recuerdos del Boa, la voz de su hermano le dice: “[S]i quieres saber si un tipo es serrano, míralo a los ojos, verás que no aguanta y tuerce la vista” (256). Sin embargo, Cava—que es serrano—le sostiene la mirada al Jaguar cuando éste le increpa por haber roto el vidrio (20).

La discrepancia entre lo afirmado por el narrador omnisciente, que no es confiable, y lo afirmado por el Boa no es sino el contraste de distintas percepciones de la realidad, y un ejemplo del multiperspectivismo que ofrece *La ciudad y los perros* con la intención de transmitir un tipo de realismo que no privilegia un enfoque en particular (muy distinto del de la visión unívoca que ofrecía el narrador omnisciente decimonónico). En el análisis que hace Bajtín de las novelas de Dostoievski, el crítico denomina “polifonía” al multiperspectivismo y al diálogo entre varias voces que son característicos en la narrativa de este novelista: “En sus obras no se desenvuelve la pluralidad de caracteres y de destinos dentro de un único mundo objetivo a la luz de la unitaria conciencia del autor, sino que se combina precisamente la pluralidad de las conciencias autónomas con sus mundos correspondientes [...] La conciencia del héroe aparece como otra, como una conciencia ajena” (*Problemas de la poética de Dostoievski* 15).

El multiperspectivismo se aprecia, por ejemplo, cuando en uno de sus monólogos interiores el Boa presenta a Cava como un abusivo—“[D]espués del Jaguar, Cava era el peor; le quitaba [al Esclavo] los cigarrillos, el dinero, una vez había orinado sobre él mientras dormía” (155)—, en tanto que en otra parte de la novela se resalta la lealtad y el espíritu de sacrificio de este personaje. Cuando el Jaguar se sulfura debido a la rotura del vidrio, para tranquilizarlo Cava le asegura que, si llegaran a descubrirlo, sólo él sufriría las consecuencias: “Si nos chapan, pago solo y ya está” (20). Aunque podría argüirse que, de acuerdo con el código de honor castrense, la reacción de Cava sería la esperable de cualquier cadete, o que se trata de dos aspectos distintos de la conducta de este personaje, en todo caso Cava muestra un rasgo positivo que contradice la percepción negativa que el Boa tiene de él.

En la mente del Boa resuenan constantemente las palabras de su hermano en contra de los andinos: “Los serranos... mala gente, lo peor que hay. Traidores y cobardes, torcidos hasta el alma” (44). Y recuerda sus consejos: “Cuídate siempre de los serranos, que son lo más traicionero que hay en el mundo. Nunca se te paran de frente, siempre hacen cosas a la mala, por detrás” (258). Las aseveraciones de su hermano inducen al Boa a pensar: “Será por eso que los serranos siempre me han caído atravesados” (258). Este es un típico ejemplo de estereotipo étnico; es decir, de una creencia infundada, exagerada y simplista, usualmente adquirida por influencia de terceros—efecto Bandwagon—, y que el creyente se resiste a desestimar aunque existan evidencias desvirtuándola (John Harding, 1968; Thomas Pettigrew, 1980) (Marger 52). Aunque el Boa juzga negativamente a Cava también basado en el comportamiento que éste exhibe, como por ejemplo el hecho de que maltrate a su mascota— “Varias veces lo pesqué tirándole piedras, pateándola al descuido cuando yo no lo veía. Los serranos son bien hipócritas y en eso Cava era bien serrano” (256)—, las ideas que tiene en contra de los andinos están fundadas principalmente en el incidente relacionado con su hermano y en generalizaciones que particulariza en Cava: “Cava decía que iba a ser militar [...] Los serranos son tercos, cuando se les mete algo en la cabeza ahí se les queda. Casi

todos los militares son serranos. No creo que a un costeño se le ocurra ser militar. Cava tiene cara de serrano y de militar” (191).

Sin temor a caer en el sesgo cognitivo que implican los estereotipos y la generalizaciones, es posible confirmar lo que indica el Boa en cuanto a que el Ejército peruano solía estar integrado por muchas personas de origen andino, a diferencia de la Fuerza Aérea, que incorporaba más mestizos, y que la Fuerza Naval, en la que, proporcionalmente, había más oficiales de raza blanca. Debido a la inequidad económica, la concentración de la etnia andina también resalta en algunos ambientes civiles destinados al bienestar social, como es el caso de la Asistencia Pública de Lima, en donde internan al hermano del Boa después de haber sido acuchillado. En ese lugar, el Boa reflexiona: “[C]ómo me chocó cuando entré aquí la cantidad de serranos. Son más que los costeños. Parece que se hubiera bajado toda la puna, ayacuchanos, puneños, ancashinos, cusqueños, huancaínos, carajo y son serranos completitos, como el pobre Cava” (258) [15].

La estrategia narrativa de MVLL consistiría en poner de relieve cuán gaseosos, insustanciales e infundados son los discursos del Boa y de otros personajes, por el hecho de estar basados en exageraciones, prejuicios y generalizaciones. Esto se hace palpable cuando el Boa—no la voz narrativa—, recordando una pelea que tuvo con Cava, caricaturiza el aspecto, la obstinación y la falta de agilidad de su condiscípulo andino:

Cava es bajo, pero eso sí, muy maceteado. No tiene cuerpo, es todo cuadrado, ya me había fijado. Y cuando le daba, parecía que no le hacía nada, aguantaba lo más fresco. Pero es muy bruto, muy serrano, se me prendía del pescuezo y la cintura y no había modo de zafarse, le molía la espalda y la cabeza para que se alejara, pero al ratito volvía como un toro, qué resistencia. Y daba pena ver lo poco ágil que era. Eso también lo sabía, los serranos no saben usar los pies [...] Los serranos pelean sólo con las dos manos. Ni siquiera saben usar la cabeza como los criollos, y eso que la tienen dura. (261-62)

Es verdad que los andinos, en general, son bajos de estatura. También se suele explicar que, debido al enrarecimiento del oxígeno en las alturas de la cordillera de los

Andes, algunos andinos desarrollan una caja torácica más amplia que la de los costeños y selváticos, adquiriendo una capacidad que los hace resistentes al esfuerzo físico y les confiere una complexión maciza que luce poco elástica. Asimismo, es cierto que a los andinos se les considera perseverantes. Es el tono caricaturesco y despectivo de la descripción que hace el Boa de Cava y de los andinos lo que mina la validez de su discurso. La caricatura llega a ser hiperbólica cuando el Boa caracteriza a Cava como epítome del andino peruano por la abundancia de cabello enhiesto e indócil que le crece en la cabeza debido a su fenotipo:

¡Qué pelos! No me explico cómo un hombre puede tener esos pelos tan tiesos. Me consta que se avergonzaba. Quería aplastárselos y se compraba no sé qué brillantina y se bañaba en eso la cabeza para que no se le pararan los pelos y le debía doler el brazo de tanto pasarse el peine y echarse porquerías. Ya parecía que se estaban asentando, cuando, juácate, se levantaba un pelo, y después otro, y después cincuenta pelos, y mil, sobre todo de las patillas, ahí es donde los pelos se les para como agujas a los serranos y también atrás, encima del cogote. (258)

Los pelos que se multiplican en el cráneo de Cava también le invaden la parte superior de la cara: “[C]asi no se le ve la frente, le crecen sobre las cejas [...] Una vez lo encontraron afeitándose la frente” (259), comenta el Boa. Por la exagerada efervescencia capilar descrita en este pasaje, en el título de la novela podría sustituirse la palabra “perros” por “pelos”: *La ciudad y los pelos*. La escasa inteligencia que el Jaguar y el Boa perciben en Cava pareciera estar vinculada a la particularidad de que este personaje no tenga, como reza el refrán popular, “dos dedos de frente”. Esta representación del andino se haría eco de la fisiognomía, una pseudociencia positivista emparentada con la frenología que estuvo en boga en el siglo XIX y que postula la correlación entre ciertos rasgos físicos del ser humano con determinadas habilidades, discapacidades y tendencias.

A propósito de pelos, en *El pez en el agua* (1993) MVLL relata un episodio en el que fue atacado por una turba en un pueblo de Piura (un departamento ubicado en la costa norte del Perú) durante su campaña política en las elecciones presidenciales del

año 1990, en las que él fue candidato: “Armada de palos y piedras y todo tipo de armas contundentes, me salió al encuentro una horda enfurecida de hombres y mujeres [...] [P]arecían venidos del fondo de los tiempos, una prehistoria en la que el ser humano y el animal se confundían [...] Semidesnudos, con unos pelos y uñas larguísimas, por los que no había pasado jamás una tijera” (520). Por la manera en que son narrados los hechos, Mary Weismantel y Stephen F. Eisenman interpretan que MVLL le temía menos a los palos y las piedras que a los pelos y las uñas de los atacantes (“Race in the Andes” 131). Wilfredo Ardito Vega explica que la palabra serrano “no tiene en el Perú una connotación geográfica sino cultural: alude a un ser primitivo, *sucio* [énfasis mío], ignorante” (56) [12].

¿Afectan la imagen del indígena los comentarios racistas en *La ciudad y los perros*? El propio MVLL aclara que, en general, su estrategia narrativa es exponer con crudeza los males sociales (el racismo es uno de los más graves) con el propósito de que el lector los rechace: “[J]ustamente esas sociedades que ellas [las novelas] reflejan, que ellas muestran, son sociedades roídas por la descomposición, son sociedades enfermas, y las novelas son también, al mostrar ese mal, esas deficiencias, esos daños, esas lacras, como tentativas de exorcismos de esos mismos daños, de esas lacras y deficiencias” (“La novela” 355). No obstante el mentís, María de las Mercedes Ortiz Rodríguez sostiene que MVLL representa desfavorablemente al indio en *La casa verde* (1966), en *El hablador* (1987) y en *Lituma en los Andes* (1993), debido a que asocia la sierra y la selva con la barbarie y el salvajismo, respectivamente, mientras que el mundo costeño es para él sinónimo de civilización. Ortiz Rodríguez opina que MVLL reactiva en estas obras “desde tópicos coloniales como el canibalismo y la extirpación de idolatrías hasta el evolucionismo lineal del siglo XIX, para caracterizar una vez más a los indígenas como salvajes, caníbales, atrasados y paganos, los cuales constituyen un obstáculo para el desarrollo del Perú en un mundo neoliberal y global” (“La fisura irremediable” 111) [16].

En el caso de *La ciudad y los perros*, la representación del indígena y, en particular, de su moral, da pie a que los lectores se pregunten si MVLL es segregacionista e incluso racista, de lo que suelen acusarlo algunos de sus detractores. Por ejemplo, en estilo indirecto libre, se insinúa que Cava o sus paisanos de la sierra han tenido experiencias sexuales con auquénidos (42). Asimismo, en la novela es Cava quien insta a sus compañeros cadetes a practicar la zoofilia con una gallina (42). El bestialismo del personaje andino queda confirmado cuando, a los remilgos de último minuto que, contradictoriamente, tiene para penetrar al ave—“Oye, ¿y si me infecto?” (03)—, sus cómplices le responden: “Qué te pasa [...] qué tienes serranito, de cuándo acá te echas atrás” (43), sugiriendo que la zoofilia es en él una práctica acostumbrada.

También es bastante elocuente la descripción que hace el narrador omnisciente de Paulino: “[E]l injerto: ojos rasgados de japonés, ancha jeta de negro, pómulos y mentón cobrizos de indio, pelos lacios” (133), de “figura ágil, simiesca” (139), de “grandes labios tumefactos [...] con] una dentadura desigual, incompleta” (139). La repulsiva imagen de Paulino corre pareja con su extrema corrupción moral, no debido a su homosexualidad, sino porque se prostituye con los cadetes y, de esa manera, fomenta la degradación de éstos. Por la forma en que Paulino ha sido caracterizado, podría interpretarse que su naturaleza corrupta está determinada por su turbiedad racial [17]. Del mismo modo, podría argüirse que MVLL, al haberle atribuido al personaje de Cava inclinaciones zoófilas, contribuyó a perennizar la leyenda negra que estigmatiza a los pobladores rurales de los Andes peruanos como practicantes de bestialismo. No obstante, es necesario distinguir claramente entre el autor, el narrador y las demás voces no autorales. Además, debemos tener en cuenta que se trata de una novela, de una obra de ficción, y no de un ensayo. En todo caso, los escrúpulos que exhibe Cava para penetrar a la gallina son incongruentes con el hilo argumental, y el hecho que el Boa también sienta atracción sexual hacia un animal—su mascota, la perra Malpapeada (43)—indica que no sólo los serranos pueden tener inclinaciones zoófilas. Por último, Cava, a diferencia de sus compañeros, no participa en la escena homosexual entre

Paulino y los otros cadetes, que no son de la sierra. Estos hechos tendrían más bien el propósito de minar la referida leyenda negra.

Por otro lado, considerando el papel protagónico de Cava en la trama de la novela, llama la atención que MVLL no le haya dado una voz propia (sus parlamentos son mínimos) y que el lector deba conocer el aspecto físico, la catadura moral, las actitudes, las acciones y reacciones de este personaje a través de otros personajes, así como por retazos de información que proporciona el narrador omnisciente, quien casi nunca “lee” la mente de Cava. Habría sido interesante saber—por la propia boca de Cava y no mediante una especie de ventriloquía [18] —cómo se percibe a sí mismo. El siguiente pasaje es uno de los pocos, si no el único, que le ofrece al lector un acercamiento a la psiquis de Cava: El narrador omnisciente cuenta que, en el trayecto hacia la oficina en donde estaban guardados los exámenes, Cava se cruza con una vicuña—la mascota de la escuela—y recuerda que, dos años y medio antes, cuando recién había ingresado al colegio militar, le sorprendió hallar en la costa, tan fuera de contexto, a “ese animal exclusivo de la sierra” (18). Cava rememora que, cuando los cadetes le lanzaban piedras a la vicuña, utilizándola de blanco en apuestas de tiro (134), el inexpresivo animalito se hacía calmadamente a un lado para evitar que le cayera una pedrada. De manera explícita, Cava asocia la reacción de la vicuña a ciertas actitudes pasivas que suelen atribuírseles a los indígenas: “‘Se parece a los indios’, pensó Cava” (18).

Es el Boa quien informa al lector que Cava es un andino aspirante, que deseaba ser soldado, y que su expulsión del colegio echó por tierra sus ilusiones: “Cava decía que quería ser militar, no infante, sino de artillería [...]. y ya le jodieron todo, el colegio, la vocación, eso es lo que más le debe arder” (191). Aunque la práctica de las torturas públicas desapareció entre finales del siglo XVIII y principios del XIX (Foucault, *Vigilar y castigar*, 1975), el episodio de la degradación militar de Cava es, a todas luces, un ritual de escarnio público:

Y en eso lo trajeron al serrano Cava [...] estaba amarillo [...] El serrano estaba inmóvil pero se seguía poniendo más pálido, su

cara, que era tan oscura, se había blanqueado [empalidecido], desde lejos se notaba que le temblaba la barbilla. Pero aguantó. No retrocedió ni lloró cuando Piraña le arrancó la insignia de la cristina y las solapas y después el emblema del bolsillo y lo dejó todo harapos, el uniforme roto [...] El serrano casi no levantaba los pies [...] El pobre no podía seguir el paso, se tropezaba y, a ratos, bajaba la cabeza, seguro para ver cómo le había quedado el uniforme de jodido. (242-43)

Este tipo de ceremonia—reservada para sancionar faltas o delitos que deshonran a las instituciones castrenses—probablemente estaba contemplada en el Código de Justicia Militar peruano que se hallaba en vigor en los años cincuenta del siglo XX. Por tal motivo, este pasaje no debería ser interpretado como un acto orquestado por el autor para humillar al andino. Por el contrario, sirve para sensibilizar tanto al lector como al Boa, que es el personaje que más ojeriza le tiene a Cava hasta ese momento y que, de ahí en adelante, cambia, para bien, drásticamente de actitud: “Ya debes estar en la calle, serrano, esperando el ómnibus, mirando la Prevención por última vez, no te olvides de nosotros, y aunque te olvides, aquí quedan tus amigos del Círculo para ocuparse de la revancha” (243), piensa. Obsérvese que el término “serrano” ya no es empleado peyorativamente; en este contexto es hasta cariñoso. Un poco más adelante, el Boa admite sus prejuicios y reconoce la virtud en Cava: “Pobre serrano, no era mala gente, después nos llevamos bien. Al principio me caía mal, sólo por ser serrano” (260).

Para Rosa Boldori, Lima es la protagonista principal de la novela; una ciudad aplastante que, por determinismo ambiental, expele a “cuerpos extraños” e “inadaptados”, como Ricardo Arana (el Esclavo) y Porfirio—serrano—Cava (11) (“*La ciudad y los perros*, novela del determinismo ambiental” 93). Siguiendo esa misma lógica, Oviedo piensa que la expulsión de Cava del colegio sería el resultado esperable de un sistema cuyos mecanismos están diseñados para exudar al elemento que no puede o no quiere procesar, que excreta lo que no le es posible digerir (*Mario Vargas Llosa: la invención de una realidad* 93). Estoy en desacuerdo con lo planteado tanto por Boldori como por Oviedo, porque desde los años cuarenta del siglo XX Lima ha sido receptora

de una gran masa migratoria provinciana, al punto de que la capital alberga en la actualidad a un tercio de la población del país [19]. Concurro más con la idea contraria: que el andino, mediante su “cholificación”, no sólo se adapta sino subvierte el medio social costeño.

La “cholificación”—término popularizado por Aníbal Quijano con “La emergencia del grupo ‘cholo’ y sus implicaciones en la sociedad peruana” (1964) y con *Dominación y cultura: Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú* (1980)—se refiere, en líneas muy generales, a la resistencia de una gran mayoría de andinos a perder su propia cultura en el proceso de transculturación [20]. Absorbiendo la cultura occidental, el grupo cholo retiene, defiende y se enorgullece de sus raíces indígenas (Quijano 54, en Mayer 124). “Había gente [inmigrantes andinos] que se resistía a estar fuera de lugar y su presencia perturbadora era cada vez más fuerte. No se trataba de explosiones coyunturales de descontento social o político. Era más bien una labor de zapa cotidiana mostrando que las cosas no funcionaban como debían ser” (Nugent 78); algo similar a los denodados esfuerzos del Inca Garcilaso hace más de 500 años. La estrategia del cholo para subvertir su marginalidad es celebrarla (Jay Jaffe 363). La cholificación ha probado ser una estrategia mucho más efectiva que el blanqueamiento, porque, mediante la hibridación y la ambivalencia (en terminología de Bhabha), el subalterno (en terminología de Gramsci y Spivak) remece las bases del orden social y lo subvierte directamente.

Por ejemplo, en los años 1980 se volvió muy popular la música chicha. Se trata un de género que, con el empleo de instrumentos electrónicos, combina el huayno (música andina) y otros tipos de música autóctona peruana con la cumbia colombiana, ritmos tropicales y rock, entre otros. En esa época, bandas musicales como Los Shapis y Chacalón tuvieron un éxito masivo y vendieron miles de discos a gente que se identificaba con esa estética híbrida, empezando por los afiches que anunciaban los conciertos, muy compactos y copiosos en información, e impresos con abigarradas tintas fosforescentes. Años más tarde, el grupo Juaneco y su Combo se hizo famoso por

combinar ritmos de la selva con los otros mencionados. En años recientes, el cantante y compositor de cumbia andina Tongo (Abelardo Gutiérrez Alanya) ha sido el “celebrity endorsement” elegido como imagen institucional de dos importantes empresas de telefonía y de una de billetes de lotería. La última lanzó—con cierto grado del humor, al ser el referido artista un hombre voluminoso y ágil a la vez—un producto instantáneo llamado Rapitongo. Cabe señalar que el humor y la parodia también suelen ser componentes de la cholificación, como ocurre en el caso de los Cómicos Ambulantes. Por otro lado, aunque La paisana Jacinta no forma parte de ese grupo de comediantes, un ejemplo de la vena jocosa de la cholificación 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. Y “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. Asimismo, La chola Chabuca es la chola cosmopolita y pituca (“petoca”, en español con dicción quechua), hilarante por su español quechuanizado manejado con afectación, así como por lo anacrónica (en el sentido de *oopart*), lo presumida y lo esnob que es.

Según Martín Tanaka, la adopción de una identidad “chola”, moderna, le permitió al indígena una mayor integración social y así logró conquistar la ciudad (en Rodríguez y Venturo 18). Este fue el caso de Aquilino Gamarra, natural de Huancavelica, quien, tras 40 años de haber emigrado a Lima, se convirtió en el dueño de Topitop, una de las empresas textiles más importantes del Perú (Vargas Llosa, *Lessons from the Poor*). Pero, si Gamarra quizás deba algo de su éxito al hecho de haberse occidentalizado, aunque sea parcialmente, resulta paradójico que el chifa—la cocina fusión chino-peruana (oriental-criolla) que se popularizó en los años 1920—sea uno de los ejemplos más exitosos de hibridación cultural en el Perú, debido a la gran aceptación que ha tenido esta comida de sabores agridulces entre todos los connacionales, independientemente de la clase social a la que pertenecen [21]. La gastronomía peruana, en general, se ha posicionado con gran éxito en las principales ciudades del mundo y,

habiéndose convertido en una marca de identidad nacional, es un motivo de orgullo no solo para los andinos y mestizos sino para todos los peruanos [22].

Retomando la novela de MVLL, cuando los personajes se dirigen a Cava como el “serrano Cava”, no hacen sino tratarlo como, probablemente, se trataba a las personas de procedencia indígena en la época en que está ambientada la historia y en lugares como el Colegio Militar Leoncio Prado, en donde la violencia física y verbal solían ser sinónimos de valentía y en donde el indio servía de chivo expiatorio [23]. Pero la situación ha cambiado y, desde luego, ese tipo de trato resultaría chocante en la actualidad. Aunque, lamentablemente, la sociedad peruana continúa siendo racista, se ha creado una conciencia acerca de la necesidad de ser, por lo menos, políticamente correcto. Salvo que sea en el contexto de una discusión o pelea, no creo que hoy en día sea bien visto que los compañeros de escuela antepongan la palabra “serrano” al apellido de un condiscípulo de origen andino para dirigirse de manera despectiva directamente a él. El tipo de racismo que prevalece hoy en día en el Perú es, mayormente, encubierto, asolapado, indirecto [24].

Oboler admite con sinceridad que “nadie escapa de tener percepciones positivas y negativas del otro [...] a través de lo racial o étnico, del género, del idioma o acento, de la religión, de la clase social, la generación y [...] sobre todo, de la articulación de varias o todas de estas características” (10). MVLL no sería la excepción. Sin embargo, insisto en que el autor y el narrador son entidades ontológicas distintas. Además, aun cuando los parlamentos y pensamientos de algunos de los protagonistas de *La ciudad y los perros* son indiscutiblemente racistas, sus respectivos discursos se socavan a sí mismos debido a su evidente falta de objetividad por estar basados en meros prejuicios. Sin duda, MVLL optó por escribir una novela polifónica que no privilegia ningún punto de vista en particular y que, mediante contrapesos argumentales, insta al lector—la voz ausente en el texto—a reflexionar acerca del tema del racismo, obligándolo a sacar sus propias conclusiones. Debido al conflicto resultante entre los diversos discursos—tanto

de los personajes como de los varios tipos de narradores—, me complace elucubrar que la obra en cuestión también podría haberse titulado *La ciudad y los peros* (con “r”).

© **Frank Otero Luque**

Notas

1 Deseo expresar mi reconocimiento y agradecimiento al respaldo financiero de FIU Graduate School Dissertation Year Fellowship, que me ha permitido desarrollar el presente ensayo académico para su publicación.

- [1] La pregunta “¿en qué momento se cholificó el Perú? es un juego de palabras que alude a la célebre interrogante con la que Santiago Zavala—Zavalita—, uno de los protagonistas de *Conversación en La Catedral* (1969), de MVLL, abre esta novela: “¿En qué momento se había jodido el Perú?” (15). No obstante, en el caso que me ocupa la cholificación del Perú es motivo de celebración y no de congoja.
- [2] En aimara, “chulu anuqara” designa a un can cruzado o chusco: “Perro engendrado de padre que es de diferente casta, como bastardo” (Bertonio, *Vocabulario de la Lengua Aymara* 363).
- [3] En *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940), Fernando Ortiz prefiere el término “transculturación” al de “aculturación”, porque el proceso al que se refiere no sólo supone la adquisición o adecuación a la nueva cultura sino también la pérdida parcial de la cultura propia.
- [4] En *El lugar de la cultura*, Homi K. Bhabha explica la manera en que el colonizado se funde (se hibrida) con la cultura del colonizador para reelaborar el discurso de éste (mínima y camuflaje) desde el punto de vista y los intereses del colonizado (ambivalencia) (111-19). Por ejemplo, en la dedicatoria que el Inca Garcilaso incluye en *Historia general del Perú*—“A los Indios, Mestizos y Criollos de los Reynos y Provincias del grande y riquísimo Imperio del Perú, el Ynca Garcilaso de la Vega, su hermano, compatriota y paisano, salud y felicidad” (22)—, el autor utiliza el idioma español (el código del colonizador) para expresar, desde la postura de un escritor reconocido (camuflaje), un mensaje de hermandad (mímica de los valores del colonizador) entre tres grupos étnicos pertenecientes a, por lo menos, dos bandos antagónicos (hibridación). Mediante esa estrategia, el Inca plantea una situación ambigua (ambivalencia) que le permite, solapadamente, contravenir y subvertir el discurso oficial (Otero Luque. 68-69).
- El modelo explicativo de Bhabha es aplicable al mundo contemporáneo porque “[l]a colonialidad se refiere a un patrón de poder que se inaugura con la expansión colonial europea a partir de 1492 y donde la idea de raza y la jerarquía etno-racial global atraviesa todas las relaciones sociales existentes tales como la sexualidad, género, conocimiento, clase, división internacional del trabajo, epistemología, espiritualidad, etc.”; un patrón de poder que sigue vigente hasta la actualidad, a pesar de que los regímenes coloniales han sido prácticamente erradicados de la faz de la Tierra (Grosfoguel 7).

- [5] El planteamiento de que la raza es una invención social más que un hecho biológico (Redfield, “Race as a Social Phenomenon”, 1958) no ha tenido en la sociedad el impacto revolucionario esperable. Por el contrario, la idea de concebir la nación y los nacionalismos como construcciones culturales (Anderson, *Comunidades imaginadas*, 1983) sí ha cuajado en la *intelligentsia*. Cabe mencionar que esta noción ya estaba presente, si bien en forma embrionaria, tan tempranamente como en Ernest Renan (“¿Qué es una nación?”, 1882) y en José Carlos Mariátegui (*7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 1928). Amerita que se lleve a cabo un meticuloso estudio para explicar la diferencia en el grado de aceptación de la raza y de la nación, respectivamente, como construcciones culturales.
- [6] “El *indio urbano* no era un mero trasplante espacial, una simple intrusión, como de hecho se lo intentó representar. Con el tiempo, esa presencia fuera de lugar dio origen a una identidad que al principio nadie reconoció como tal: cholo” (Nugent 76).
- [7] Además de discriminar a los indios y mestizos, Pedro Paz Soldán también discriminaba a las mujeres. La historiadora Margarita Giesecke Sara Lafosse refiere que, en opinión de Paz Soldán, escribir era “cosa de hombres” (42). Este intelectual decimonónico, que firmaba con el seudónimo de Juan de Arona, llegó incluso a insultar a la reconocida escritora Mercedes Cabello de Carbonera, llamándola “Mierdecas Caballo de Cabrón-era” (Guardia 18).
- [8] *Conversación en La Catedral* (1969), la tercera novela de MVLL, refleja asimismo la viciada atmósfera que se respiraba en el Perú durante el gobierno de Odría: “Ese clima de cinismo, apatía, resignación y podredumbre moral del Perú del ochenio, fue la materia prima de esta novela” (Prólogo a *Conversación en La Catedral*). En esta obra también puede apreciarse el cronotopo bajtiniano.
- [9] Me refiero a la llamada teoría de la recepción (Hans Robert Jauss y Wolfgang Iser, entre otros), así como a las ideas de Roland Barthes en “La muerte del autor” (1968) y de Michel Foucault en “¿Qué es un autor?” (1969).
- [10] De arriba hacia abajo, Alberto Fernández Temple (el Poeta), Ricardo Arana (el Esclavo) y el Jaguar pertenecen a clases sociales distintas (Declaraciones de MVLL a Mario Benedetti, en Oviedo 120).
- [11] Según Carlos Joaquín Córdova, en 1892 Ricardo Palma propuso la incorporación del americanismo “acholarse” a la lengua española, con la acepción de “timidez característica de nuestros indios cuando se ven forzados a hablar con la autoridad o con personas de superior categoría” (en Fletcher s. pág.). Nataly Fletcher advierte que la definición que proporciona Palma supone tanto la cortedad como la inferioridad de los indígenas (ibídem). Por lo tanto, no debe sorprendernos que Palma, quien tenía una percepción tan devaluada de los indios, renegase de sus raíces andinas.
- [12] En la jerarquización de la sociedad, “se optó por dar un particular significado a la suciedad [...La impureza,] la suciedad *humana*, la suciedad primordial [...]

- fue el verdadero elemento de reconocimiento cotidiano, ante la dificultad sensorial de distinguir nítidamente un fenotipo de otro” (Nugent 49-50).
- [13] Para protegerse y también para vengarse, cuatro cadetes de tercer año—el Boa, Rulos, Cava y el Jaguar, liderados por el último—forman una asociación clandestina llamada el Círculo. Debido a la conducta prepotente y violenta de sus integrantes, el Círculo se vuelve una amenaza para los demás estudiantes.
- [14] Mucho tiempo antes de que en Los Estados Unidos entrara en vigor la Ley de Derechos Civiles de 1964 y de que se hablara de políticas de ceguera o daltonismo racial (*color/race blindness*), la raza es una categoría que fue excluida en los censos poblacionales realizados en el Perú después de 1940. Desde entonces, la falta de información acerca de la composición racial y étnica del país ha venido siendo suplida con estudios de organizaciones internacionales. Enith Pinedo Bravo alerta sobre distorsiones en la data, debido a que algunos grupos de pobladores se autocalifican de indígenas sin serlo, con la finalidad de obtener los beneficios destinados a éstos; por ejemplo, el derecho a la consulta previa a la aprobación de medidas legislativas o administrativas en relación con la explotación de recursos naturales (política de discriminación afirmativa) (“¿Quién es indígena en el Perú? 183).
- [15] En 1972, en el prólogo a la segunda edición de *Tempestad en los Andes*, Luis E. Valcárcel escribió lo siguiente: “No se había producido la ‘TEMPESTAD EN LOS ANDES’ que yo vaticinaba [en 1927] [...Sin embargo,] un incontenible aluvión humano cayó sobre Lima y otras ciudades. Más de un millón de personas ‘tomaron’ la Capital, como un ejército invasor, sin armas. La ‘tempestad’ ahora anda por dentro” (xxxiv).
- [16] MVLL considera inevitable la aculturación del indígena (su asimilación de—y por—la cultura dominante) para que sociedades con una etnia autóctona significativa, como es el caso del Perú, puedan integrarse plenamente: “Sólo se puede hablar de sociedades integradas en aquellos países en los que la población nativa es escasa o inexistente. En las demás, un discreto, a veces inconsciente, pero muy efectivo *apartheid* prevalece. En ellos, la integración es sumamente lenta y el precio que el nativo debe pagar por ella es altísimo: renunciar a su cultura—a su lengua, a sus creencias, a sus tradiciones y usos—y adoptar la de sus viejos amos. Tal vez no hay otra manera realista de integrar nuestras sociedades que pidiendo a los indios pagar ese alto precio; tal vez, el ideal, es decir, la preservación de las culturas primitivas de América, es una utopía incompatible con otra meta más urgente: el establecimiento de sociedades modernas, en las que las diferencias sociales y económicas se reduzcan a proporciones razonables, humanas, en las que todos puedan alcanzar, al menos, una vida libre y decente. (“El nacimiento del Perú” 811).
- [17] La noción de raza impura fue traída a América por los españoles con la *invasión*. Vale una digresión: Con este término, Carlos García Bedoya (*Para una*

periodización 63, 66-70) y Gonzalo Portocarrero (*La urgencia por decir 'nosotros'* 329) denominan, desde la perspectiva amerindia, al Descubrimiento. Los primeros registros escritos de la palabra “injerto” datan de principios del siglo XX (Lausent-Herrera 118).

- [18] Es tentador elucubrar que MVLL silenció la voz de Cava con el propósito de resaltar la condición subalterna de este personaje, quien, al carecer de un lugar de enunciación, requiere de la intermediación de otros personajes—el Jaguar y el Boa—y del narrador para que el lector tome conocimiento de su manera de pensar, de su personalidad, de sus acciones, etc. Los *Cuadernos de la cárcel* de Antonio Gramsci ya habían visto la luz para el momento en que fue publicada *La ciudad y los perros* (1962) y el concepto de subalternidad ya se había difundido. Sin embargo, “Can the Subaltern Speak?”, el famoso ensayo de Gayatri Spivak en el que la pensadora india afina el concepto de subalternidad—y que sería más aplicable al caso que nos ocupa—no salió de la imprenta sino hasta 1985.
- [19] La ola migratoria de la sierra a la costa que empezó en la década de 1940 ha transformado drásticamente al Perú contemporáneo (Nugent, 33).
- [20] Fernando Fuenzalida sostiene que los primeros en usar términos como “estrato cholo” y “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), Francois Bourricaud (*Cambios en Puno*, 1967) y Julian Pitt-Rivers (“Race, Color, and Class in Central America and the Andes”, 1967) (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).
- [21] Aunque existen registros que dan cuenta de la presencia de chinos en el Perú desde el siglo XVII (Bonialian), fue aproximadamente durante la Era del Guano (1840-1870), específicamente entre 1849 y 1875, cuando llegaron al Perú decenas de miles de inmigrantes chinos contratados bajo el régimen de enganche (Lausent-Herrera 116). La colonia china tiene, pues, en este país una larga historia de arraigo cultural. Desde el siglo XIX, la ciudad de Lima cuenta con un importante barrio chino, y los chifas (restaurantes de comida china) han proliferado a lo largo y ancho del territorio nacional.
- [22] Otro ejemplo de sincretismo cultural gastronómico en el Perú es la cocina novoandina, que surgió a mediados de los años 1980 con un plato creado por Bernardo Roca Rey, y que cobró auge desde mediados de los años 1990 gracias al impulso que le ha dado el reconocido chef Gastón Acurio. Esta cocina fusión emplea ingredientes y modos de preparación autóctonos (algunos rescatados del

pasado prehispánico) en la elaboración de platillos de las grandes cocinas internacionales. El “quinuoto”—un *risotto* en el que se sustituye el arroz por la quinua—es un ejemplo de este tipo de creatividad culinaria. A diferencia del chifa, la comida novoandina tiene un público nacional mucho más restringido, entre otras razones porque se sirve en restaurantes de cierto nivel (que no abundan tanto como los chifas) y, en consecuencia, es más costosa. Un tercer ejemplo de fusión gastronómica en el Perú es la cocina *nikkei*—peruano-japonesa—, promovida internacionalmente por el famoso chef Nobu Matsuhisa desde finales de los años 1980.

- [23] El papel que cumple el chivo expiatorio—la persona o el grupo social al que se singulariza para responsabilizarlo inmerecidamente de algo—es explicado por la Teoría de la frustración-agresión-desplazamiento.
- [24] La práctica de ceguera racial (*color/race blindness*) —también llamada de daltonismo racial—es una herramienta política que consiste en no tomar en cuenta el factor raza/etnia en las decisiones que se adoptan en la sociedad. En apariencia, la ceguera racial aspira lograr una sociedad más igualitaria mediante un trato igualitario a todas las razas y etnias; sin embargo, contribuye al mantenimiento del statu quo, lo que favorece al grupo hegemónico, amén de conferirle mucha flexibilidad para expresar ideas racistas sin que parezca racista (Marable, 1991). “Racismo sin racistas”, es como Bonilla-Silva sintetiza los efectos de la ceguera racial. Este sociólogo identifica cuatro posturas de racismo encubierto en la práctica de ceguera racial: 1) liberalismo abstracto, que racionaliza la inequidad socioeconómico-racial mediante la lógica de la meritocracia, argumentando que la sociedad ofrece iguales oportunidades a todos sus miembros (lo cual es falso) y, en consecuencia, se opone a la discriminación afirmativa; 2) naturalización, que percibe la segregación racial como algo natural, arguyendo que a la gente le gusta juntarse con gente afín o similar; 3) racismo cultural, que atribuye ciertos males sociales—por ejemplo, el poco éxito socioeconómico alcanzado por los miembros de algunas etnias/razas—a un determinismo cultural; y 4) minimización, que localiza el meollo de los problemas socioeconómico-raciales fuera del ámbito racial.

Obras Citadas

- Alim, H Samy, John R. Rickford, y Arnetha F. Ball. *Raciolinguistics: How Language Shapes Our Ideas About Race*, 2016. Impreso.
- Ardito Vega, Wilfredo. *Reflexiones Peruanas: por un país sin discriminación*. Lima: Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, 2009. Impreso.
- Bhabha, Homi K. *El lugar de la cultura*. Trad. César Aira. Buenos Aires: Manantial, 2002. Impreso.
- Bajtín, Mijaíl. *Problemas de la poética de Dostoievski*. 1963. México: Fondo de Cultura Económica, 2005. Impreso.
- . *Teoría y estética de la novela: Trabajos de investigación*. Trad. Helena S. Kriúkova y Vicente Cazcarra. Madrid: Taurus, 1989. Impreso.
- Boldori, Rosa. “La ciudad y los perros, novela del determinismo ambiental”. *Revista peruana de cultura* 9-10 (1966): 92-105. Impreso.
- Bertonio, Ludovico. *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Casa de la Compañía de Jesús de Iuli. Iuli, Chucuito, Puno (Perú), 1612. Red.
- Bonialian, Mariano. “Asiáticos en Lima a principios del siglo XVII”. *Bulletin de L’Institute Français d’Études Andines* 44.2 (2015): 205.236. Impreso.
- Bonilla-Silva, Eduardo. *Racism without Racists: Color-blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*. Lanham (Md.: Rowman & Littlefield, 2006. Impreso.
- Callirgos, Juan Carlos. *El racismo: la cuestión del otro (y de uno)*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO), 1993. Impreso.
- . “El racismo peruano”. *Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales*. Red.
- “Cholear”. *Diccionario de la Lengua Española – Edición Tricentenario*. Real Academia Española (RAE). Red.
- “Cholo Power”. *Quehacer: revista bimestral del Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo-DESCO* 170 (abril-junio 2008): 85. Red.
- Córdova, Carlos Joaquín. *El Habla del Ecuador: diccionario de ecuatorianismos, Tomos I y II*. Cuenca: Universidad del Azuay, 1995. Impreso. (En Fletcher).

- Deustua Escorza, Alejandro. *La cultura nacional*. Lima: Universidad Mayor de San Marcos, 1937. Impreso.
- Fletcher, Nataly. "Más allá del *cholo*: Evidencia lingüística del racismo poscolonial en el Ecuador". *Sincronía* 8.28 (otoño 2003): s. pág. Red.
- 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, Francois Bourricaud, y José Matos Mar. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Moncloa-Campodónico Editores, 1970. 15-86. Impreso.
- García Bedoya, Carlos. *Para una periodización de la literatura peruana*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Mayor de San Marcos. 2004. Impreso.
- Garcilaso de la Vega, Inca. *Comentarios reales*. 1609. México: Editorial Porrúa. 1990. Impreso.
- . *Historia general del Perú*. Córdova: Por la viuda de Andrés Barrera, y à su costa, 1617. Facsímil de la edición príncipe. Lima, SCG, 2009. Red
< <http://shemer.mslib.huji.ac.il/lib/W/ebooks/001531298.pdf>>
- Giesecke Sara Laffose, Margarita. "Escribir no es sólo cosa de hombres." *Revista Quehacer* 125 (2000): 40-47. Impreso.
- Grijalva, Juan Carlos. "Vasconcelos o la búsqueda de la Atlántida. Exotismo, arqueología y utopía del mestizaje en La raza cósmica". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 30.60 (2004): 333-49. Red.
- Grosfoguel, Ramón. *Entrevista a Ramón Grosfoguel*. Entrevistado por Angélica Montes Montoya y Hugo Busso. *Polis – Revista latinoamericana* 18. 2007. Red.
- Guardia, Sara Beatriz. "La escritura femenina en el Perú del siglo XIX." *Escritoras del siglo XIX en América Latina*. Ed. Sara Beatriz Guardia. Lima: CEMHAL, 2012. 17-33. Impreso.
- Jay Jaffe, Samuel. *Negotiating Modernity and Subalternity in Peru*. Irvine, California: University of California, 2013. Red.
- Lausent-Herrera, Isabelle. "Tusans (tusheng) and the Changing Chinese Community in Peru". *Journal of Chinese Overseas, Brill Academic Publishers* 7.1 (2009): 115-152. Red.

- Manrique, Nelson. *La piel y la pluma: escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. Lima: Centro de Informe y Desarrollo Integral de Autogestión, 1999. Impreso.
- Marable, Manning. *Race, Reform, and Rebellion: The Second Reconstruction in Black America, 1945–1990*. Jackson: University Press of Mississippi, 1991. Impreso.
- Marger, Martin N. *Race & Ethnic Relations: American and Global Perspectives*. Stamford, CT, EE.UU.: Cengage Learning, 2015. Impreso.
- Mayer, Enrique. “Mestizo e indio: el contexto social de las relaciones interétnicas”. *El indio y el poder en el Perú*. Por Fernando Fuenzalida, Enrique Mayer, Gabriel Escobar, Francois Bourricaud, y José Matos Mar. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Moncloa-Campodónico Editores, 1970. 87-152. Impreso.
- Méndez G., Cecilia. “De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI)”. *Histórica* 35.1 (2011): 53-102. Impreso.
- Montes, Cristián. “El imaginario perruno en *La ciudad y los perros* de Mario Vargas Llosa”. *Revista Chilena de Literatura* 80 (2011): 65-86. Impreso.
- Nugent, José Guillermo. Nugent, José G. *El laberinto de la choledad*. Lima: Fundación Friedrich Ebert, 1992 Impreso.
- Obando, Enrique. *Identidad peruana: La percepción de los intelectuales*. Lima: Instituto de Estudios Políticos y Estratégicos (IDEPE), 2002.
- Oboler, Suzanne. “El mundo es racista y ajeno: orgullo y prejuicio en la sociedad limeña contemporánea”. Documento de trabajo N°74123. *Serie Antropología N°10*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (1966): 1-47. Red.
- Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1983. Impreso.
- Ortiz Rodríguez, María de las Mercedes. “La fisura irremediable: indígenas, regiones y nación en tres novelas de Mario Vargas Llosa”. *Antípodas, Revista de Antropología y Arqueología* 15 (2012): 111-136. Impreso.
- Otero Luque, Frank. “El Inca Garcilaso desde el escepticismo: identidad mestiza conflictiva, subvaluación de la otredad preincaica y dioses ocupados”. *Inca Garcilaso de la Vega: Homenaje (1616-2016)*. Comp. José Beltrán Peña. Sociedad Literaria Amantes del País y Gaviota Azul Editores. Lima, 2016. 46-88. Impreso.

Oviedo, José Miguel. *Mario Vargas Llosa: la invención de una realidad*. Barcelona: Seix Barral, 1982. Impreso.

Palma, Ricardo. *Cartas a Piérola: sobre la ocupación chilena de Lima*. Lima: Milla Batres, 1979. Impreso. Citado en Portocarrero.

Pinedo Bravo, Enith. “¿Quién es indígena en el Perú?”. *Iberoamericana* 12.48 (dic. 2012): 177-183. Red.

Pitt-Rivers, Julian. “Race, Color, and Class in Central America and the Andes.” *Daedalus* 96.2 (1967): 542-59. Red.

Portocarrero, Gonzalo. *La urgencia por decir “nosotros”: Los intelectuales y la idea de nación en el Perú republicano*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 215. Impreso.

Redfield, Robert. “Race as a Social Phenomenon.” *Race: Individual and Collective Behavior*. Eds. Edgar T Thompson, y Everett C. Hughes. Glencoe: The Free Press, 1958. 66-71. Impreso.

Rodríguez, Gustavo y Sandro Venturo. *Ampay Perú: 357 listas para entender cómo somos los peruanos*. Lima: Aguilar, 2007. Impreso.

Quijano, Aníbal. *Dominación y cultura: Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca azul, 1980. Impreso.

Vargas Llosa, Álvaro. *Lessons from the Poor: Triumph of the Entrepreneurial Spirit*. Oakland, CA: Independent Institute, 2008. Impreso.

Vargas Llosa, Mario. *Conversación en la Catedral*. 1969. Barcelona: Debolsillo, 2015. Impreso.

---. “El nacimiento del Perú”. *Hispania* 75.4 (1992): 805-811. Red.

---. *El pez en el agua: memorias*. Barcelona: Seix Barral, 1993. Impreso.

---. *La ciudad y los perros*. 1962. Madrid: Punto de Lectura, 2012. Impreso.

---. *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Madrid: Alfaguara, 2008. Impreso.

“Raza, botas y nacionalismo”. *Diario El País*, SL 15 enero 2006. Red.

Vasconcelos, José. *La raza cósmica: Misión de la raza iberoamericana*. 1925. México: Espasa-Calpe, 1966. Impreso.

Sánchez, Luis Alberto. Colofón. *Tempestad en los Andes*, por Luis Eduardo Valcárcel Vizcarra. Lima: Ministerio de Cultura – Dirección General del Cusco, 2013. Impreso.

UNICEF. “Atlas sociolingüístico de Pueblos Indígenas de América Latina - Fichas nacionales”. Enero 25 2010. Red.

Weismantel, Mary y Stephen F. Eisenman. “Race in the Andes: Global Movements and Popular Ontologies”. *Bulletin of Latin American Research* 17.2 (1998): 121-4. Red.