

ANDINOFOBIA EN *PRIME-TIME*: *LA PAISANA JACINTA* Y EL LINCHAMIENTO TELEVISIVO DE LAS MUJERES ANDINAS EN PERÚ

ANDREU VIOLA RECASENS
(*Universitat de Barcelona/CINAF*)

Cuando Terence Turner publicó su celebrado artículo “Defiant Images” (Turner, 1992), todavía podía sorprendernos ver a un indígena captando imágenes con una cámara de video para utilizarlas como arma política. Hoy, en cambio, la creación de medios y producciones audiovisuales por parte de activistas y colectivos indígenas es una realidad omnipresente en las Américas, y los ejemplos serían abundantes. ¿Debemos considerar que esta creciente actividad indígena en el ámbito audiovisual estaría contribuyendo a normalizar definitivamente la imagen social de los pueblos indígenas en América Latina? Mi respuesta —provisional— sería pesimista.

Aun cuando el valor de estas iniciativas indígenas sea incuestionable, no deberíamos olvidar que el impacto social de los medios alternativos continúa siendo marginal si lo comparamos con los medios hegemónicos: un medio alternativo puede tener una audiencia potencial de algunos miles de personas, mientras que un programa de máxima audiencia de un canal comercial de televisión puede acceder a millones de hogares; por lo tanto, a día de hoy, podemos considerar que la televisión continúa siendo “...el árbitro del acceso a la existencia social y política...” (Bourdieu, 1996: 21). Y, desde luego, dicho “árbitro” tiende a actuar con muy poca imparcialidad, puesto que la presencia indígena en el medio televisivo suele ser cuantitativamente anecdótica, cuando no invisible (en los contenidos informativos, en los invitados y entrevistados, en la ficción dramática o en los espacios publicita-

rios), mientras que desde el punto de vista cualitativo algunas de esas escasas apariciones más bien consisten en la reproducción de mensajes estereotipados y ofensivos sobre la población indígena y su identidad cultural.

La centralidad de la televisión en el imaginario social no se debe exclusivamente a sus audiencias masivas. Pierre Bourdieu, por ejemplo, atribuyó al medio televisivo aquello que él denominó el “efecto realidad” (“l’effet de réel”), consistente en una inusitada capacidad para “hacer ver y hacer creer aquello que hace ver” (Bourdieu, 1996: 20). Dicho de otro modo, el telespectador medio raramente se cuestiona la intencionalidad de un encuadre, la representatividad o autenticidad de las imágenes que contempla, o la relevancia del material visual de archivo seleccionado para documentar el discurso de la voz en *off* que acompaña a dicho material...

Las letras son signos; las imágenes, en cambio, *son realidades*. Mientras el lector de un periódico es consciente de que el texto es un discurso, de que hay un mediador que lo ha elaborado seleccionando y elaborando sus signos, y de que, en consecuencia, está leyendo una opinión, el que contempla una imagen o las noticias de un informativo está convencido de que misteriosamente se le ha abierto una ventana a la realidad, que aparece ante sus ojos de una forma nítida y transparente. Aparentemente en la imagen televisiva no hay mediación ni discurso, porque no hay signos, sino realidades, aparentemente. Esta ilusión de verosimilitud incrementa, pues, la impresión de que la televisión es una tecnología neutra, transparente, que se limita a reproducir la realidad (Echazarreta Soler, 1996: 63).

El politólogo italiano Giovanni Sartori también ha coincidido en este punto, subrayando el desequilibrio abismal que se da en televisión (en comparación con otros medios, como la prensa escrita) entre la capacidad del público para desarrollar una opinión relativamente autónoma y la opinión heterodirigida (esto es, construida por el propio medio):

Con la televisión, la autoridad es la visión en sí misma, es la autoridad de la imagen. No importa que la imagen pueda engañar aún más que las palabras (...). Lo esencial es que el ojo cree en lo que ve (...). Lo que se ve parece “real”, lo que implica que parece verdadero (Sartori, 1998: 72).

Las minorías étnicas (ya se trate de inmigrantes extraeuropeos en Europa o de poblaciones indígenas en América Latina) suelen ser ob-

jeto de un tratamiento informativo muy desfavorable por parte de los medios de comunicación mayoritarios. Por ejemplo, la muy limitada visibilidad mediática de dichos grupos suele encuadrarse habitualmente en términos negativos, reforzando la percepción social de estos como problemáticos. Si en Europa el fenómeno suele consistir en un sobredimensionado énfasis en la relación entre inmigración y delincuencia, en América Latina y en Perú, los muy infrecuentes momentos de protagonismo televisivo de los pueblos indígenas suelen reducirse a las protestas violentas, tratadas con una perspectiva descontextualizada, más centrada en subrayar los actos violentos que las causas estructurales de las protestas, y este tipo de cobertura tiende a reforzar los prejuicios dominantes sobre los indígenas. Véase el ejemplo del “Baguazo” de junio de 2009: la movilización de las comunidades aguaruña y huambisa contra el expolio de los recursos naturales de la selva autorizado por el gobierno de Alan García implicaba una flagrante violación del Convenio 169 de la OIT, pero la cobertura informativa de los medios peruanos se centró en la violencia de las protestas y en presentar a los indígenas amazónicos de forma estereotipada, como salvajes primitivos opuestos al *progreso* y al *desarrollo* (Guzmán-Zamora y Rodrigo Alsina, 2019).

Tampoco suelen ser nada neutrales las categorías, las etiquetas o las metáforas empleadas por los informativos televisivos para describir a dichas minorías. Así, por ejemplo, tanto el *boom* de las migraciones de población rural andina hacia la costa en Perú desde los años ochenta como la creciente llegada a Europa de migrantes irregulares extracomunitarios a partir de los noventa han sido descritos recurrentemente en los titulares periodísticos con metáforas que las equiparaban con una agresión bélica (“invasión”), o con una catástrofe natural (“avalancha” en España, “desborde” en Perú). Evidentemente, dichas metáforas no son inocuas, influyen en la percepción de la audiencia y la predisponen a una actitud alarmista y hostil ante tales fenómenos.

Pero, además, los medios de comunicación de masas no solo discriminan a las minorías étnicas por lo que dicen de ellas y por cómo lo dicen, sino que también por lo que no dicen, como ha señalado Van Dijk:

Todavía más reveladores son los tópicos en los cuales la prensa *no* centra su atención. Los problemas *experimentados* por los grupos étnicos suelen ser ignorados: racismo, prejuicios y discriminación, el estatus de

los inmigrantes, las condiciones de trabajo y empleo, educación, salud, la cultura y política de las minorías son prácticamente inexistentes en los medios de comunicación mayoritarios. Esto no es sorprendente si tenemos en cuenta que las minorías también son prácticamente inexistentes en dichos medios. Esto tampoco es sorprendente si observamos que las minorías raramente son usadas como fuentes creíbles de información, o que poquísimos periodistas pertenecen a esos grupos minoritarios... (Van Dijk, 1989: 220; mi traducción).

Pero esta capacidad de los medios audiovisuales (y de la televisión en particular) de construir realidades no se circunscribe exclusivamente a formatos como los documentales o los informativos, con su declarada pretensión de realismo, sino que también puede intervenir en formatos de ficción, como ha señalado Grau Rebollo, en su análisis del proceso de estereotipación y alterización de minorías étnicas y culturas no occidentales en los medios audiovisuales. Según este autor, la difusión mediática de imágenes distorsionadas de dichos colectivos puede llegar a convertirlas en un “modelo”, perdiendo su carácter paródico hasta devenir una “transposición de la realidad” (Grau Rebollo, 2010: 6).

Sánchez Pérez, en su revisión de la programación de los dos canales de televisión abierta de mayor audiencia y cobertura en México (Televisa y Televisión Azteca), señala que dichos canales reflejan criterios “pigmentocráticos” en su praxis habitual, reproduciendo un discurso excluyente y legitimador de la desigualdad social y de la discriminación etno-racial:

La televisión en México se ha encargado de establecer a generaciones de mexicanos, que los modelos de éxito, belleza, protagonismo y de reconocimiento social, por lo regular se encuentran personificados en todos aquellos personajes a los que la gran mayoría de la población mexicana no se le parece, por su fenotipo y rasgos esencialmente de origen europeo (Sánchez Pérez, 2012: 1504).

La ficción televisiva latinoamericana también invisibiliza a la población amerindia y afrodescendiente¹, no solo por el hecho de privilegiar

1. La discriminación televisiva de la población afroamericana en América Latina ha generado una abundante literatura, de la cual no nos ocuparemos en este texto por criterios de coherencia expositiva. Pero si afroamericanos y amerindios compar-

sistemáticamente tramas y ambientaciones focalizadas en torno a las élites y la clase media, sino que dichos productos audiovisuales suelen aplicar el mismo canon excluyente incluso cuando pretenden retratar contextos sociales o geográficos en los cuales la ausencia de personajes racializados resulta absolutamente inverosímil: véase, como ejemplo, la exitosa telenovela brasileña *Segundo Sol* (2018) de Globo TV, ambientada en el estado de Bahía (en el cual, según datos oficiales del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística, el 80% de la población es negra o mulata), pero en la cual solo tres de los 27 actores del elenco eran afroamericanos (y ninguno de ellos interpretaba un papel protagonista, ni siquiera aparecía ninguno en el capítulo inicial)².

Precisamente, el ejemplo anteriormente referido de México y del canal Televisa ha puesto recientemente de relieve la escasa, cuando no nula, voluntad de inclusión (y de respeto) de la televisión comercial, no ya hacia la población indígena en un sentido genérico, sino también hacia las escasas personalidades de origen indígena que llegan a alcanzar relevancia mediática. El estreno del aclamado film *Roma* (2018), del cineasta mexicano Alfonso Cuarón, catapultó a la fama internacional a la actriz de etnia mixteca Yalitza Aparicio, cuya interpretación generó críticas entusiastas y la llevó a ser nominada a diversos premios cinematográficos. Si bien esta historia de éxito podía haber sido utilizada a priori por los medios hegemónicos del país para esgrimir la habitual retórica paternalista e integracionista sobre la igualdad de oportunidades y el carácter inclusivo de la sociedad mexicana, desde diversos programas de la cadena Televisa se lanzaron parodias groseras y ofensivas contra ella, incluyendo la *fake new* del supuesto robo por parte de la actriz de un objeto decorativo —un centro de mesa—

ten un tratamiento mediático discriminatorio, existen algunas notorias diferencias por lo que se refiere al contenido específico de dicho tratamiento, siendo el más remarcable de ellos, el contraste entre el estereotipo de la mulata hipersexualizada y la fealdad atribuida a la mujer andina, siendo un caso extremo, como veremos a continuación, el caso de Jacinta, presentada como un personaje físicamente repugnante. De hecho, en este punto también parece existir en Perú un contraste entre la percepción racista de la mujer quechua o aymara y la de la mujer amazónica, que según Motta (2011) también está asociada a una imagen hipersexualizada, si bien la autora precisa que tal representación estaría más vinculada a las mujeres mestizas que a las indígenas.

2. Véase *El Diario*, 20/05/2018, “Segundo Sol, una telenovela de blancos en el Estado más negro de Brasil”.

durante un evento social (burlándose así de su origen humilde), y sobre todo, la grotesca imitación que de ella hizo otra actriz no indígena, caracterizada con maquillaje para oscurecer —exageradamente— su piel, y con rellenos postizos en pómulos y nariz para caricaturizar sus rasgos indígenas³.

EL RACISMO EN PERÚ: UNA REALIDAD UBICUA

Tal como señaló Marisol de la Cadena (1998: 158), una de las consecuencias más incómodas que dejó en el Perú el desolador período de violencia política que vivió el país durante toda la década de los ochenta y parte de la de los noventa fue el fin del silencio impostado que se había construido tiempo atrás en torno a la cuestión racial. La ficción oficial instaurada por decreto por el régimen del general Velasco (1968-1975), según la cual en el Perú ya no había indios, sino “campesinos” (esto es, una clase social), y por lo tanto, ya no podía existir discriminación racial en el país, estalló con la difusión de la ingente documentación recopilada por la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (Azevedo y Delacroix, 2017): la mayoría de los 70.000 muertos que dejó el conflicto eran quechua-hablantes residentes en zonas rurales de la sierra andina, y el horripilante contexto en el que se produjeron dichas muertes demostraba, con inapelable contundencia, que el racismo continuaba siendo un elemento estructural de la vida social y política del Perú.

Por una parte, los detalles atroces sobre las carnicerías cometidas en comunidades andinas tanto por las fuerzas armadas peruanas como por Sendero Luminoso, revelaban que ambas partes contendientes, tras la retórica patriótica de unos y la revolucionaria de los otros, parecían compartir un nulo respeto por la vida de la población quechua y aymara, como en una siniestra adaptación andina del concepto de *Homo Sacer* popularizado por el filósofo italiano Giorgio Agamben, en el sentido de vidas humanas que se pueden exterminar impunemente (Agamben, 2006). Pero, por otra parte, no resultaba menos espantosa la indiferencia con que la mayoría de la población de la capital

3. Sobre este linchamiento mediático de la actriz Yalitza Aparicio, véanse Pech Salvador y Rizo García (2019), y también Verne (*El País*) 05/03/2018: “‘Brownface’: polémica por la caracterización de una cómica mexicana como Yalitza Aparicio”.

había ignorado sistemáticamente durante años los horrores (masacres, torturas, violaciones, desapariciones) que se vivían cotidianamente en la sierra, ya fuera por su nula empatía con aquellas víctimas remotas y exóticas, o ya fuera por la odiosa racionalización del “algo debían haber hecho”, que a la vez que extendía de forma totalmente injustificada un manto de sospecha sobre las víctimas y el conjunto de la población rural andina, también servía para dar un apoyo tácito a la política de tierra quemada y a las violaciones masivas de derechos humanos en la sierra⁴.

Actualmente, la discusión sobre el carácter racista de la sociedad peruana ha dejado de estar confinada a ámbitos académicos muy especializados, y se ha convertido en un tema de debate social recurrente, ante la omnipresencia cotidiana de manifestaciones de discriminación étnico-racial, en ámbitos como los centros de salud, el transporte público (Huayhua, 2014), la escuela (Mesía, 2017)⁵, el acceso a determinados espacios públicos (incluyendo algunas playas limeñas) o de ocio, el periodismo⁶, o incluso en las redes sociales (Bráñez Medina, 2017; Back, 2017). Que la discriminación racial en el Perú contemporáneo no es un fenómeno aislado o residual, sino un rasgo estructural del funcio-

-
4. Esta es una de las principales conclusiones del excelente documental *State of Fear* (2005) de la realizadora Pamela Yates sobre la violencia política en el Perú y el trabajo de la Comisión de la Verdad y Reconciliación.
 5. En Perú el fenómeno del *bullying* o acoso escolar ha alcanzado una dimensión alarmante estos últimos años, hasta el punto de que algunas encuestas oficiales apuntan a que en torno a la mitad de los alumnos de escuelas públicas lo sufren. Por supuesto, existen otras motivaciones para este acoso (homofobia, por ejemplo), pero la hostilidad y humillación hacia los escolares de origen/fenotipo andino es una de las más frecuentes. Pero no es esta la única manifestación de racismo detectada en las escuelas peruanas: Zárate Pérez (2011) ha analizado el contenido de los libros de texto peruanos de ciencias sociales referido a la población indígena, y documenta que en dichos textos escolares se suele presentar una imagen denigrante de la cultura andina, a la vez que se describe en términos abiertamente racistas la llegada de inmigrantes andinos a la capital (Zárate Pérez, 2011: 365).
 6. Veamos un ejemplo llamativo: uno de los principales periódicos del país (*La República*, 24/VII/2010) eligió como titular de portada para descalificar al ex presidente Alejandro Toledo la expresión “Le salió el indio”, en referencia a las duras críticas que dicho ex mandatario había formulado contra el gobierno de Alan García. Es importante recordar que si bien Alejandro Toledo nació en una zona rural andina quechua-hablante (Áncash), desde los cuatro años vivió en la costa, no habla quechua (a diferencia de su esposa, la antropóloga belga Eliane Karp), y nunca se ha identificado pública o políticamente como indígena. Pero en el imaginario racista peruano, el estigma del origen (biológico y geográfico) indio no desaparece jamás.

namiento de la sociedad peruana lo corrobora la muy evidente correlación entre la etnicidad y variables como la desigualdad en el ingreso, en la escolarización o en el acceso a servicios básicos (Ñopo *et al.*, 2004)⁷.

En los Andes Centrales (en este texto me centraré en los casos de Perú y Bolivia) el discurso y la praxis racista tienen rasgos singulares, encuadrables dentro de lo que denominaré como andinofobia, entendiendo por tal, el conjunto de enunciados, imágenes y prácticas que denigran y estigmatizan a la población quechua-aymara y chola⁸. Por una parte, esta andinofobia comparte con el discurso racista presente en las otras sociedades latinoamericanas la descalificación de las culturas indígenas como formas de vida inherentemente primitivas, atrasadas, irracionales, opuestas al *progreso* e incompatibles con la *modernidad*. Pero al mismo tiempo, la andinofobia presenta algunos ideogramas específicos y distintivos, de entre los cuales destacaría la estigmatización del territorio andino (presentado como un elemento inseparable y determinante de la idiosincrasia de la población quechua y aymara), y también un mayor énfasis biológico en la racialización

-
7. Sobre el racismo en el Perú contemporáneo, véanse, entre otros, Doré y Matta (2011); Doré y Sandoval (2008); Drinot (2014); Escobedo (2016); Golash-Boza (2010); Huayhua (2014); Zavala y Black (2017), y especialmente De la Cadena (1997) para una visión diacrónica a lo largo del siglo xx, y Santos (2014) para un balance general.
 8. Entre las categorías étnicas utilizadas en los países andinos, la de “cholo” o “chola” es una de las más complejas, por su ambigüedad. De hecho, ni siquiera hay consenso sobre el origen histórico de dicho término (se han propuesto diversas etimologías, incluyendo algunas realmente disparatadas). Esta categoría se suele aplicar a personas de origen quechua o aymara residentes en la ciudad, que han desarrollado una identidad social diferenciada de la de los campesinos indígenas, pero que al mismo tiempo siguen siendo despreciadas por la población mestizo-criolla. Mientras que los hombres cholos no suelen utilizar ningún tipo de indumentaria distintiva (y son identificados como tales sobre todo por su habla motosa o por tener un apellido inequívocamente quechua o aymara), las cholos son más fácilmente identificables por su vestimenta, que si bien suele constar de las mismas prendas que la de las indígenas rurales (sombbrero, pollera...), en cambio se puede diferenciar notablemente de la de las campesinas por una calidad de tejido y confección (y un precio) muy superiores a las de las mujeres del campo, reflejando el poder económico que dichas mujeres pueden llegar a adquirir gracias a su actividad comercial. Pero, aunque algunas cholos comerciantes pueden llegar a alcanzar un elevado poder adquisitivo (en Bolivia se habla desde hace años de una emergente “burguesía chola”), los prejuicios de buena parte de la población criolla hacia estas “mujeres de pollera” siguen siendo tan virulentos como siempre. Véase Doré y Sandoval (2008) para el caso peruano.

de la población indígena, basado en la supuesta alteridad fisiológica y genética predeterminada durante milenios por la vida en ambientes inhóspitos como los de la puna andina.

Por una parte, el adjetivo “serrano” adquiere en la costa peruana unas connotaciones semánticas excepcionales dentro del universo hispanohablante, connotaciones que en el Oriente boliviano son recogidas por sucedáneos locales, como “colla” o “altoperuano”⁹. “Serrano”, en Lima es mucho más que un gentilicio, es un sinónimo de calificativos como primitivo, andrajoso, analfabeto, sucio, ignorante, atrasado, supersticioso o feo.

Victor Vich ha analizado el significado de la sierra peruana en tanto que “realidad discursiva”, identificando los diversos imaginarios discursivos que se invocan al hablar de ella desde la retórica andinófofa de las élites limeñas, consistiendo los dos principales en aquel que percibe la sierra como un espacio atemporal, atávico, impermeable a toda influencia de la *modernidad*, y el que la describe como una realidad “degradada y abyecta”, una “realidad vacía donde no hay ningún conocimiento relevante”, y cualquier tipo de conocimiento o avance debe ser aportado necesariamente desde la muy civilizada Lima (Vich, 2010: 158-160).

Es importante subrayar que, contrariamente a lo que podría suponerse a priori, esta representación ideologizada de la sierra andina no tiene un origen colonial, sino que es una elaboración de las élites

9. El concepto de colla (o kolla) puede tener diversos significados. Originalmente, designaba a uno de los principales grupos étnicos aymara-parlantes del altiplano boliviano, pero la dominación inca, al designar como Kollasuyu al cuadrante meridional del Tawantinsuyu, contribuyó a extender la denominación a todos los aymaras. En el Noroeste argentino, sin embargo, ha servido históricamente para designar a la población quechua-hablante, mientras que, en el Oriente boliviano, desde el siglo xx se utiliza con una clara connotación ofensiva para denigrar a toda la población originaria de las tierras altas occidentales del país. Por su parte, la denominación administrativa Alto Perú designaba en el periodo tardo-colonial (finales del siglo xviii y primeras décadas del xix) a la mayor parte del actual territorio boliviano. Pero el uso sarcástico y excluyente de este concepto por parte de los cruceños en la actualidad no tiene ninguna base histórica, puesto que la provincia colonial de Santa Cruz de la Sierra también estaba incluida en dicha denominación. En realidad, su uso actual para designar peyorativamente a la población de la sierra boliviana más bien parece reflejar una estrategia discursiva para exotizar a los collas, subrayando su supuesta extranjería y el hecho de vivir en (o proceder de) las estigmatizadas tierras altas.

criollas de la capital a partir de la Independencia, enmarcada dentro de la percepción alienada de dichas élites, obsesionadas con identificar Lima como un baluarte de civilización occidental (moderna y cosmopolita) frente a los bárbaros de las montañas y los salvajes de la selva (Méndez, 2011).

Sin duda, uno de los máximos exponentes (y de los principales divulgadores) de esta representación andinófoba de la sierra andina es el escritor Mario Vargas Llosa, quien, tanto en su obra literaria (Piñeyro, 2014), como en sus ensayos y artículos periodísticos, y muy especialmente, en su controvertido informe oficial sobre la masacre de Uchuraccay (López Maguiña, 2003), ha recreado la imagen de ese “Perú antiguo y arcaico”, aislado del mundo civilizado, bárbaro, oscurantista, violento, remoto, incomprensible e inmutable. Según esta perspectiva, la psique y el estilo de vida de quechuas y aymaras habrían sido moldeados durante milenios por el imponente paisaje andino (generalmente identificado con la puna —en detrimento de paisajes aparentemente más acogedores, como los de los valles interandinos o los Yungas cálidos—), descrito como lúgubre, monótono e inhóspito, dando lugar a seres apáticos, carentes de individualidad e iniciativa, y predispuestos a una vida gregaria y vegetativa, como la de un rebaño de camélidos.

Por otra parte, esta esencialización del vínculo entre las poblaciones andinas y su territorio también está estrechamente asociada con otro de los rasgos definitorios de la andinofobia: la alterización biológica (racialización) de los indígenas andinos. En los Andes Centrales, la percepción social (criolla) de la población indígena (altoandina) ha tenido históricamente, y sigue teniendo hoy en día, un énfasis más pronunciado en la diferencia biológica del que podríamos encontrar en cualquier otra región del continente, siendo la base de esta percepción el determinismo geográfico: según esta visión, el inclemente e inhóspito ambiente de la puna (la combinación de atmósfera hipóxica, paisaje hiper-árido, sol abrasador, heladas glaciales y vientos extremos) también habría moldeado durante milenios la fisiología del hombre andino, convirtiéndole en un ser esencialmente diferente desde el punto de vista biológico.

Esta visión no se nutrió únicamente de descripciones literarias, ya que la medicina desempeñó un papel muy importante en su configuración. En este sentido, sería obligado referirnos a la influencia determinante del fundador de la llamada biología andina, es decir, del es-

tudio científico de la adaptación a la altitud, durante la primera mitad del siglo xx, Carlos Monge (1884-1970), eminente médico peruano, quien también fuera rector de la Universidad de San Marcos y presidente de la Academia Nacional de Medicina. Monge desarrolló una interpretación absolutamente determinista de la influencia del medio ambiente andino sobre la biología de la población autóctona, que le llevó a reificar las particularidades fisiológicas de las poblaciones quechuas y aymaras hasta convertirlas en un verdadero *Homo Andinus* (“el Hombre Andino”, en su propia denominación), convertido en una raza excepcional y diferenciada del resto de los humanos: “...un tipo étnico con características morfo y biológicas distintas de las demás razas que pueblan la Tierra...” (Monge, 1945: 310). “El andino es un ser fisiológica y químicamente diferente del hombre de nivel del mar” (Monge, 1946: 313).

Paradójicamente, Monge simpatizaba con las ideas del indigenismo peruano y criticó abiertamente determinados argumentos racistas sobre la población andina, pero al mismo tiempo, nunca fue consciente de las implicaciones subyacentes en su visión esencialista de la biología de la población indígena¹⁰.

También la introducción de la fotografía como herramienta de la antropología física (y de la criminología, gracias a la influencia de las ideas de Lombroso) en la región a principios del siglo xx, empleada como recurso para documentar la alteridad, la diferencia y la anormalidad (Zamorano, 2011: 451), contribuyó a reforzar esta racialización de los cuerpos y rostros andinos.

EL CASO DE *LA PAISANA JACINTA*

Durante los últimos 20 años, en los programas televisivos de humor en Perú ha adquirido una creciente presencia el subgénero al que algunos

10. El determinismo ambiental de Monge ha sido refutado por los notables avances de la antropología biológica de los últimos treinta años. La comparación sistemática entre los mecanismos de adaptación metabólica a la hipoxia de poblaciones andinas y del Himalaya, por ejemplo, ha documentado que unas condiciones ambientales casi idénticas han generado respuestas adaptativas no ya diferentes, sino incluso contradictorias como, por ejemplo, el contraste entre el nivel anormalmente alto de hematocrito en un caso, y anormalmente bajo en el otro.

denominan, eufemísticamente, como “humor étnico”, es decir, humor racista basado en la explotación humorística de estereotipos raciales referidos a las poblaciones racializadas del país. Dentro de este subgénero nos centraremos en un caso que consideramos particularmente relevante, tanto por la extraordinaria popularidad y visibilidad social del programa, como por la extrema crueldad de sus parodias¹¹.

La paisana Jacinta, creada por el humorista Jorge Benavides, se emitió por el canal peruano Frecuencia Latina intermitentemente entre 1999 y 2016, con un notable éxito de audiencia, que alimentó la creación de nuevos productos basados en el personaje, como una miniserie, espectáculos ambulantes (incluyendo un circo), un largometraje (2017) y frecuentes apariciones en otros programas televisivos. El personaje de Jacinta, que según declarara su creador, surgió a partir de un incidente que vivió en la calle con una mendiga quechua, es presentado como una mujer quechua-hablante originaria de Puno, con su característica indumentaria étnica (trenzas, pollera, *lliqllla* y sombrero), desplazada a Lima, como tantos otros millones de migrantes de origen provinciano, para tratar de escapar de la miseria.

En realidad, Jacinta no era la primera chola caricaturizada en la televisión peruana (la Chola Eduviges a principios de los años setenta sería el primer precedente, seguida por la Chola Órsola —deformación motosa de Úrsula— en los ochenta, y por la Chola Chabuca en los noventa), pero es innegable que ha superado ampliamente en popularidad a sus predecesoras, hasta convertirse en un verdadero fenómeno sociológico. Pero vista en perspectiva histórica, parece evidente que Jacinta ofrece la peor versión de entre todas ellas de la mujer andina, dato este que podría ser considerado como un posible exponente del recrudecimiento del racismo en Perú durante las últimas décadas: tanto desde el punto de vista del aspecto físico (el rostro y la indu-

11. *La paisana* no es un caso excepcional, otros programas peruanos de humor han sido acusados de racistas, como por ejemplo, *Recargados de risa*. Si bien en Perú el humor racista también suele ridiculizar a los afroperuanos, en este trabajo nos centraremos en la población andina. En Bolivia podría encontrarse un fenómeno equivalente en el caso de algunos humoristas cruceños especializados en parodiar collas andinos, como, por ejemplo, el programa *Los mismos* de los humoristas Pablo Fernández y Sebastián Moreno, quienes han desarrollado diversos personajes (*los tinkus*, *los talibanes indígenas*, *las cholos*) a través de los cuales ridiculizan a la población andina, su cultura y sus creencias. Véase Swinehart (2012) para una revisión de este humor racista cruceño.

mentaria de la Chola Chabuca, por ejemplo, pese a ser interpretada por otro hombre, parecen incluso glamurosos frente al desagradable aspecto de Jacinta), como de la vertiente psicológica (es evidente que Jacinta las supera a todas en estulticia), la paisana no es más que un compendio de defectos hipertrofiados.

El programa ha sido acusado de racista por organizaciones campesinas y la ONG Chirapaq, denuncia avalada públicamente por el Comité de la ONU contra la Discriminación Racial (CERD). A finales de 2018 un tribunal del Cuzco decidió prohibir la emisión de dicho programa por su carácter ofensivo, aunque esta sentencia fue recurrida inmediatamente y en este momento se presenta incierto el resultado final de este litigio. Como era previsible, Benavides, su creador, siempre ha negado cualquier intencionalidad racista, aunque, como veremos a continuación, sus alegatos no parecen muy convincentes.

Sobre el papel, se podrían definir tres planteamientos diferenciados a la hora de caracterizar un personaje cómico adscrito a un colectivo estigmatizado socialmente. El primero, el más audaz y responsable de los tres, consistiría en tratar de subvertir el estereotipo, dotando al personaje de unos rasgos antagónicos a los que la audiencia esperaría de un miembro de dicho colectivo¹². El segundo consistiría en humanizar al personaje, equilibrando los rasgos negativos del estereotipo colectivo con características positivas de su idiosincrasia personal¹³. Y, por último, la tercera aproximación (la más fácil desde el punto de vista creativo, pero también la más irresponsable socialmente), se limitaría a subrayar y caricaturizar todos aquellos estereotipos nega-

-
12. Un ejemplo muy interesante sería el del *webzine* humorístico *El panfleto*, gestionado por estudiantes de ciencias sociales de la Universidad de San Marcos (Lima), que cuenta actualmente con 200.000 seguidores en Facebook. Dicho colectivo utiliza el humor para denunciar el racismo en el Perú, subvirtiendo los estereotipos sobre los cholos —no por casualidad, buena parte de sus integrantes son de origen provinciano— (Bertarelli Valcárcel, 2017).
 13. En este sentido, resulta muy indicativo el contraste entre la caracterización de Jacinta y el llamado cine de catetos que floreció durante el *boom* modernizador de la España tardo-franquista (1966-1975), cuyo máximo exponente serían las comedias protagonizadas por el actor Paco Martínez Soria. Su personaje habitual era un campesino de provincias desplazado a la capital y que constantemente experimentaba un choque cultural ante los cambios sociales y tecnológicos que se vivían en las ciudades españolas por aquellos años, pero a diferencia del personaje de Jacinta, su carácter inocente y bonachón superaba con creces su rudeza e ignorancia, convirtiéndole en un personaje entrañable para la audiencia.

tivos que la audiencia atribuye al colectivo encarnado por el personaje, sin ninguna voluntad de relativizarlos: esta parece ser la estrategia adoptada por el humorista Benavides a la hora de caracterizar a la paisana.

De entrada, es evidente que Jacinta, además de encarnar en grado superlativo todos y cada uno de los estereotipos negativos atribuidos a la población andina, es también un personaje carente de virtudes: grosera, borracha, mentirosa y muy violenta. Por otra parte, el hecho de que el personaje de Jacinta, mujer indígena, sea representado por un hombre no indígena, además de amplificar el carácter grotesco de la parodia, también contribuye a envenenar radicalmente su significado¹⁴. El paralelismo con los *minstrels* estadounidenses del siglo XIX (actores blancos pintados de negro que parodiaban el supuesto comportamiento y el habla de los afroamericanos ante un público blanco) es muy evidente, y no deberíamos olvidar que, según Robert Toll (1974: 71), la función social de dichas representaciones consistía en presentar a los negros como indolentes e irracionales, legitimando su segregación, argumento que, como veremos, sería fácilmente aplicable en la actualidad a la paisana Jacinta.

Pero la razón fundamental que explicaría la oleada de indignación que este programa ha levantado sería la inusitada crueldad con que es tratado el personaje de Jacinta, sometida en prácticamente todos los episodios a situaciones vejatorias, agresiones verbales (habitualmente es comparada con animales por los otros personajes — todos ellos no indígenas — que aparecen en los gags¹⁵) o incluso físicas, y frecuentemente se la conmina a abandonar la ciudad y volver a la puna. Y lo peor de todo es que estas situaciones de maltrato suelen ser subrayadas con recursos de post-producción (sonidos, risas pregrabadas) para provocar la hilaridad de los espectadores. De esta manera, cada entrega del programa tiende a convertirse invariablemente en un linchamiento simbólico y moral del personaje de Jacinta, pero también

14. Resulta llamativo que la mayoría de los escasos personajes cómicos de cholas en la televisión peruana hayan sido interpretados por hombres, ya que este es también el caso de la Chola Eduvigis o de la Chola Chabuca.

15. Por poner un ejemplo entre muchos posibles, en un *sketch* Jacinta entra en la oficina de una línea aérea, y lo primero que hace la empleada, suponiendo que tiene la intención de comprar un pasaje de avión, es recordarle que la legislación vigente prohíbe el transporte aéreo de animales de más de 50 quilos de peso.

del colectivo al cual esta encarna, un linchamiento con el cual se busca deliberadamente la complicidad de la audiencia.

La inconcebible falta de empatía de los creadores de Jacinta con su personaje queda reflejada en el hecho de que uno de sus rasgos más recurrentes, que es presentado como elemento jocoso, consiste en su condición de mujer hambrienta, que la lleva a conductas supuestamente divertidas, como tener que buscar alimentos entre la basura o incluso comer césped, literalmente, en un episodio. Probablemente gags tan irresponsables como estos, aun dejando de lado todas las connotaciones racistas del programa, ya deberían haber merecido algún tipo de intervención de oficio por parte de las autoridades peruanas, en un país en el cual, según una estimación reciente de la FAO (noviembre de 2019), 3.100.000 peruanos (aproximadamente el 10% de la población nacional, y con una preocupante tendencia al alza) están en una situación de subalimentación crónica¹⁶.

Precisamente, el tema de la representatividad de Jacinta ocupa un papel central en la discusión sobre las implicaciones éticas y políticas del programa. Si bien Benavides ha negado reiteradamente que Jacinta pretenda simbolizar al colectivo de los migrantes andinos, es importante tener en cuenta que en los centenares de episodios del programa emitidos a lo largo de su historia nunca aparecen otros personajes de origen andino, lo que ha contribuido a que la audiencia identificara a Jacinta como una encarnación del colectivo de migrantes serranos en la ciudad (Dettleff, 2015), y el propio personaje habla en ocasiones en nombre de todo el colectivo (“Así somos las serranas, pues!”). El periodista Alfredo Vanini (2014), por ejemplo, tampoco comparte las excusas de Benavides:

Pero es acá que surge un elemento clave: Jacinta no es real como “paisana” (casi ya ni siquiera lo es como persona), pero sí verosímil. Esta verosimilitud está dada por (...) la superficialidad del personaje. Lo que en literatura sería un fallo (pues precisa profundizar), en televisión es un acierto: Jacinta viste y habla como una mujer andina: ergo, lo es. Por otro lado, sus coprotagonistas (...) la llaman paisana y nosotros, los televidentes, entramos en la convención. Volviendo entonces al argumento inicial: Jacinta es un personaje ficticio, es verdad. Jacinta no ofende a la mujer andina (...):

16. Véase *La República*, 13/XI/2019, “Hambre en Perú: 3 millones 100 mil peruanos lo sufren, según la FAO”.

probablemente también sea verdad. Pero, al ser verosímil Jacinta como “paisana”, el argumento de defensa se vuelve falaz: aunque no ofende a la mujer andina, sí denigra la imagen que los capitalinos (...) nos vamos haciendo de la mujer andina, construyendo en nuestra subjetividad, a partir de lo que su mera superficie nos muestra, una ideología acerca de lo andino, de lo “paisano”: lo feo, lo ignorante, lo sucio, lo desprolijo, lo idiota, lo violento y lo procaz. Es esta ideología, formada desde nuestra subjetividad mediante la percepción de lo verosímil, lo que alimenta y refuerza el prejuicio racista (Vanini, 2014).

Como respuesta a las acusaciones de racismo, Benavides introdujo en la última etapa del programa algunos mensajes aislados en los que Jacinta, mirando a la cámara, hacía un breve alegato contra la discriminación (contra el *bullying*, por ejemplo). Pero, tal como ha señalado Dettleff (2015), dichos alegatos no resultaban creíbles, estando incrustados en una sucesión de gags en los que Jacinta era humillada y maltratada para regocijo de la audiencia: según este autor, los guionistas del programa tenían tan interiorizado el discurso racista que ya ni lo reconocían como tal.

Benavides ha esgrimido en diversas entrevistas el argumento de que su personaje también goza de una notable popularidad entre la población de origen serrano, lo que, en su opinión, invalidaría la acusación de racismo. Pero, para empezar, una parte significativa del colectivo retratado en su parodia (el campesinado andino) continúa teniendo un escasísimo acceso a la televisión, y el hecho de que organizaciones campesinas del Cuzco y de Puno hayan llevado su programa a los tribunales no parece confirmar el argumento de Benavides. Y por lo que se refiere a la población chola de las ciudades, su hipotética aceptación no descartaría en absoluto la acusación de racismo, puesto que la extensa literatura sobre humor racista constata la frecuencia con la que espectadores pertenecientes al colectivo ridiculizado tienden a reinterpretar los gags como si estos se refirieran específicamente a un subgrupo concreto al cual ellos no pertenecen (Davies, 1990: 7): es decir, como mecanismo psicológico de defensa, puede darse el caso de espectadores cholos que se burlen de la estupidez de Jacinta identificándola exclusivamente con la gente de Puno (región de la que supuestamente proviene Jacinta), por ejemplo, o con los inmigrantes recién llegados del campo (por contraste con los cholos más adaptados a la vida urbana).

Un elemento adicional puede contribuir a demostrar que *La paisana* no era un mero programa de entretenimiento, inofensivo socialmente. A medida que el clamor de protestas contra el contenido andinóforo del programa iba en aumento, fue emergiendo una reacción visceral de rechazo contra sus detractores por parte del sector más incondicional de su audiencia, y dicha reacción incluyó un verdadero linchamiento social y mediático de algunas de las figuras más visibles que habían liderado el movimiento para tratar de frenar su emisión, siendo el caso más evidente el de la diputada Hilaria Supa. Supa era una dirigente campesina quechua del Cuzco, que entre 2011 y 2016 fue diputada en el Congreso peruano, siendo la primera congresista que juró su cargo en quechua, y vistiendo siempre de pollera (con la indumentaria tradicional de su región), y participó de forma destacada en la campaña “#Yo no soy Jacinta”, puesta en marcha para denunciar el contenido racista del programa y defender la imagen pública de las mujeres andinas¹⁷.



Acto público de protesta de la plataforma #Yo no soy Jacinta. La entonces diputada Hilaria Supa es la primera por la derecha.

17. La desfachatez del humorista queda reflejada en el hecho de que se atreviera a responder en antena, a través del personaje de Jacinta, de forma desafiante y ofensiva —llamándolas cojudas (estúpidas)— a las portavoces de la campaña en 2017.

El protagonismo de Supa motivó que las redes sociales del país se vieran desbordadas en 2014 de mensajes racistas contra ella, en los que se la calificaba de “chola de mierda”, “serrana de mierda” o de “india acomplejada”, y se la invitaba en términos nada cordiales a abandonar el Congreso y la capital y “volver a su puna”, mientras que también circulaban memes que trataban de subrayar su parecido físico con Jacinta. Pero en última instancia, esos tuits, de hecho, no hacían nada más que reproducir fielmente los mensajes que el personaje de Jacinta recibía en cualquier episodio de su programa, evidenciando de forma nítida la retroalimentación existente entre el contenido andinóforo de los gags y las actitudes discriminatorias y racistas de parte de la sociedad peruana.

En los siguientes apartados revisaremos de forma más detallada algunos de los principales atributos de dicho personaje, a la vez que trataremos de contextualizarlos social e históricamente en el marco de la andinofobia.

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA FEALDAD (FEMENINA) EN LOS ANDES

En el orden corporal dominante en los países andinos, los rasgos fenotípicos indígenas son presentados como el epítome de la fealdad y estigmatizados socialmente. Como consecuencia, el fenotipo andino es vetado en cualquier ámbito social o profesional que requiera de “buena presencia” (desde presentadoras de televisión o azafatas de avión hasta simples recepcionistas), que en Perú suele identificarse con una piel lo más clara posible y, por supuesto, carente de rasgos anatemizados como la nariz aguileña, habitualmente utilizada como símbolo por antonomasia de la supuesta fealdad indígena. Es importante retener que este prejuicio, además de ridiculizar a una significativa proporción de la población nacional, inspira prácticas discriminatorias en el mercado laboral (Galarza y Yamada, 2012) y produce graves problemas de aceptación de su imagen corporal en miles de personas de ascendencia andina, como lo demuestra el *boom* de las rinoplastias en Perú durante la última década, orientadas a *rectificar* (sic) el perfil de la nariz para tratar de escapar del estigma social. En el caso de Jacinta, es evidente que su creador se ceba en este rasgo, subrayando de forma hiperbólica la fealdad de su personaje al presentarlo con un aspecto muy desali-

ñado, con una nariz postiza, con la ausencia de dientes incisivos (simulada con maquillaje), haciendo continuamente muecas grotescas y moviéndose de forma casi simiesca.



El personaje de la paisana Jacinta, en una de sus muecas características.

José María Valcuende y Piedad Vásquez, en su análisis de los concursos de belleza en Cuenca (Ecuador), definen así el concepto de orden corporal:

Por orden corporal entendemos la clasificación (política), la visualización (estética) y la valoración (moral) de los cuerpos en un sistema social determinado, en función del género, la clase social y la raza. El orden corporal es político, en cuanto que legitima la corporización de posiciones jerarquizadas en el entramado social, estético, ya que “la belleza” es definida en un sistema de relaciones/representaciones/percepciones que convierten “lo blanco” en deseable (...). El orden corporal no solo sitúa a los individuos en el ámbito de lo social, también define los campos de actuación a partir de los cuales los cuerpos pueden o no visibilizarse siguiendo estrategias de dominación y resistencia (Valcuende y Vásquez, 2015: 308).

El carácter aberrante y alienado de dicho orden corporal queda de manifiesto si tenemos en cuenta que el ideal de belleza femenina implícito en el canon socio-estético de las élites peruanas (y de otros países) es el de una mujer caucásica, rubia, de tez muy pálida y ojos claros, un ideal que excluye a la inmensa mayoría de las mujeres del país (incluyendo a la mayor parte de las que se definirían como blancas). Un ejemplo chocante de este código excluyente de belleza saltó a la palestra en diciembre de 2014, cuando la filial peruana de la cadena de tiendas de juguetes Saga Falabella presentó el catálogo para la campaña navideña de aquel año. La fotografía elegida para la portada presentaba a cuatro niñas de aspecto nórdico (rubias, de tez muy blanca y ojos azules), fenotipo que probablemente excluiría de facto al 99% de las niñas peruanas: el revuelo mediático suscitado por las críticas que generó dicha fotografía obligó finalmente a la cadena a retirar de la circulación el controvertido catálogo.

Fotografía de la portada del catálogo navideño de 2014 de la filial peruana de la cadena Falabella.



Pero resulta muy revelador constatar hasta qué punto esta “biopolítica de la fealdad” (Jarrin, 2017) ha llegado a moldear también la subjetividad de la población andina. Por citar un par de ejemplos etnográficos sobre los aymaras bolivianos (que desde Perú suelen ser vistos como el arquetipo de la etnicidad orgullosa y militante), Andrew Canessa documenta la indiscutible predilección local por las muñecas Barbie —y su inaccesible belleza— en Pocobaya (Canessa, 2008: 78-79), mientras que Tathagatan Ravindra por su parte, una década

más tarde (esto es, tras doce años de gobierno de Evo Morales), en su trabajo de campo en El Alto (en el núcleo sociológico del evismo), constata repetidamente cómo incluso mujeres politizadas y militantes de organizaciones indígenas reconocen con la mayor naturalidad la superior belleza de las mujeres rubias y de piel blanca (Ravindran, 2019: 11).

La intersección de las variables de género y etnia en los Andes presenta connotaciones específicas. Por una parte, como se ha señalado repetidamente, las mujeres continúan siendo percibidas como más indias que los hombres (Canessa, 2008), en base a su mayor fidelidad a los idiomas nativos y a la indumentaria étnica; y por otra parte, la condición femenina en los Andes está atravesada por una fisura interétnica, la que separa de una parte a las denominadas “mujeres de pollera” (Marchand, 2009) —es decir, indias y cholitas—, de las que antaño se autodenominaban “gente decente” (es decir, no indígenas). En la práctica, esta división simbolizada por la indumentaria, actúa como una división moral: “La mujer blanca es bella y el acceso a ella es símbolo de poder, la ‘mujer morena’ es fea y disponible y el acceso a ella es irrestricto” (María Galindo, citada por Ibáñez, 2017: 78).

En base a esta distinción de origen colonial, el cuerpo de las mujeres indias ha sido tratado históricamente como una forma de *res nullius*, es decir, como un recurso de libre acceso para los hombres criollos y mestizos: “El derecho de copular con indias se adquiere sobre la base de la ciudadanía criolla, que puede llegar a ser un deber cívico. Inversamente, las indias son sexualmente accesibles en razón de su falta de plena ciudadanía en la nación” (Canessa, 2008: 72).

En las haciendas andinas, antes de las reformas agrarias de Bolivia (1953) y Perú (1969), el abuso sexual era una prerrogativa poco menos que institucionalizada. Uno de los textos fundacionales del indigenismo peruano, *Nuestros indios* (1908), de Manuel González Prada, ya denunciaba esta situación, presentándola como una de las lacras inherentes del gamonalismo: “Quien no respeta vidas ni propiedades realizaría un milagro si guardara miramientos a la honra de las mujeres: toda india, soltera o casada, puede servir de blanco a los deseos brutales del señor” (González Prada, 1908: 14).

Mientras realizaban el servicio de *mitani* en las casas de hacienda, las jóvenes indias estaban permanentemente expuestas al abuso sexual por parte de sus patronos, y esta terrible realidad no solo era un secre-

to a voces, sino que incluso gozaba de cierto reconocimiento social, hasta el punto de llegar a generar todo un folklore abyecto, en el que se naturalizaban dichas violaciones amparadas por la abismal diferencia de estatus social y jurídico entre el agresor y su víctima. En su evocación nostálgica de la vida en las haciendas cochabambinas antes de la Revolución de 1952, la novela *Borrasca en el valle* (1960) de Humberto Guzmán Arze, nos describe poéticamente este tipo de actos como una consecuencia poco menos que *inevitable* del clima y paisaje de los valles interandinos:

Esta atmósfera con estrépito de aromas, saturada de los jugos subterráneos, del rumoroso regocijo de las acequias que remojan los rastrojales, suele perturbar el adormecimiento de los nervios. He aquí por qué se explica que los dueños de la gleba del valle dejen la simiente de su raza en el seno de las indias, donde germinan las permanentes mestizaciones al influjo de la pulsión cósmica de la tierra (Guzmán Arze, 1960: 30).

Pero el desmantelamiento de las haciendas andinas no significó el fin de los abusos sexuales sobre las jóvenes indígenas, que han sido una práctica frecuentemente asociada con el servicio doméstico en las ciudades (Radcliffe, 1990), y en el caso de Perú, además, la violencia política contribuyó a extender gravemente las agresiones sexuales. Según la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, la gran mayoría de las mujeres violadas durante los años del conflicto armado tenía menos de treinta años, poca o ninguna educación formal, hablaba una lengua indígena como lengua materna y vivía en áreas rurales, especialmente en el departamento de Ayacucho (Boesten, 2010: 75). Dicho perfil étnico, en el contexto peruano, es un dato crucial para entender tanto la magnitud que llegó a alcanzar la violencia sexual (acompañada en ocasiones de tortura sexual), especialmente la ejercida por miembros de las fuerzas armadas, como también la absoluta impunidad que protegió y enterró dichos actos criminales:

La discriminación étnica formó parte de la jerarquización de mujeres violadas, como sugiere el lenguaje usado por los soldados. En sus testimonios, los soldados hablan de “chicas blancas” que eran “guapas”, “indias” y “cholas” que estaban “disponibles” para ser violadas por todos, y mujeres mestizas educadas que eran reservadas para los “capitanes” (Henríquez y Mantilla, citadas por Boesten, 2010: 77).

Evidentemente, toda esta violencia sexual hacia las mujeres andinas no contradice en absoluto el omnipresente prejuicio sobre su supuesta fealdad, puesto que no constituye una expresión de deseo erótico, sino de poder, de dominación, y de desigualdad (Canessa, 2008; Ibáñez, 2017), como lo demuestra el inefable tabú que todavía hoy anatemiza las relaciones entre hombres indios y mujeres blancas¹⁸.

-
18. Para ilustrar este punto, quiero referirme a un incidente histórico que en su momento desencadenó un verdadero terremoto entre la élite paceña, al hurgar bruscamente en el tabú más innombrable de su imaginario moral y social. Dicho incidente tuvo lugar en octubre de 1938, durante una sesión de la Convención Nacional destinada a redactar la nueva Constitución boliviana, concretamente, el apartado dedicado a un tema tan sensible como el “Régimen Agrario y del campesinado”. Un grupo de nuevos congresistas de ideario reformista se mostraron críticos con el gamonalismo vigente en el país, pero como la correlación de fuerzas sociales y políticas en ese momento hacía impensable cualquier redistribución masiva de tierra, sus críticas se centraron más bien en la eliminación de los servicios personales impuestos a los colonos de hacienda, por considerarlos abusivos, humillantes y anacrónicos. Sorprendentemente, la reacción de los defensores del orden oligárquico, liderada por el senador paceño José P. Bilbao Llano, consistió en negar la vigencia de dicha práctica, argumentando que ya había desaparecido de las haciendas bolivianas (contra toda evidencia, hasta el punto de que el congresista Peña le replicó que él mismo había visto un pongo la noche anterior, acurrucado en la calle junto a puerta de la casa de su amo). Y en ese momento, otro congresista reformista, Antonio Carvajal (un dirigente sindical de Oruro, sin experiencia previa en política) intervino, con un sarcasmo mal calculado que abriría la caja de Pandora: “Honorable Carvajal: “El pongo sirve actualmente para todo, hasta de consolador de sus patronas...””.

Apenas tuvo tiempo el convencional Carvajal, tras pronunciar dichas palabras, para agachar la cabeza esquivando los vasos que pasaron silbando a su alrededor, lanzados desde los escaños de los congresistas oficialistas, entre gritos de indignación, insultos y amenazas por la “vil afrenta a las damas paceñas” que acababa de proferir. Carvajal tuvo que abandonar la Cámara apresuradamente para evitar ser agredido, fue expulsado definitivamente del Parlamento (sanción que se ha aplicado en contadísimas ocasiones a lo largo de la historia parlamentaria boliviana), y al día siguiente, tras haber circulado la noticia por las calles de la capital, una multitud armada intento asaltar la sede parlamentaria para linchar al temerario diputado (Alcázar, 1957: 180-182). Carvajal no solo había mancillado de forma imperdonable el honor de la élite paceña; también y sobre todo, había atentado contra los cimientos del orden corporal (y por lo tanto, contra el orden moral y social) sobre el cual se había constituido la sociedad boliviana.

Desde esta perspectiva, si la imagen de una relación sexual entre hombres indios y mujeres blancas ha sido vista históricamente por la población criolla como tan aberrante, tan teratológica, que ni siquiera podía ser verbalizada, ha sido por constituir un sacrilegio. Si la insinuación del imprudente diputado Carvajal suscitó una reacción tan furibunda no fue tanto por la escabrosa mezcla de lujuria

Como recapitulación provisional, deberíamos retener la idea de que las mujeres andinas son uno de los colectivos más vulnerables y victimizados de la sociedad peruana. La serrana migrante, no deberíamos olvidarlo, en muchos casos llegó a la costa no tanto en búsqueda de un ilusorio bienestar, sino huyendo del terror, la violación y la muerte (Venturoli, 2009); dicho colectivo ha sufrido violencias atroces, como la política de esterilizaciones forzosas por parte del régimen de Fujimori (por lo menos 340.000 casos documentados entre 1995 y 2001), y su condición de serranas también las sobreexpone a la violencia de género en la costa (Alcalde, 2007). Por todo ello, visto el fenómeno en perspectiva, no deja de resultar obsceno que un colectivo tan maltratado y vulnerable pueda ser objeto de burla y escarnio sistemáticos en las pantallas televisivas.

“OLOR A LLAMA”

En el imaginario racista peruano, la suciedad (“indio apestoso”, “serrano hediondo”) es uno de los atributos esenciales y definitorios de la *condición indígena*. Una suciedad congénita, inmutable, descontextualizada de las condiciones de vida de la población de origen andino. Una suciedad física, pero también ontológica y simbólica, capaz de contaminar con su presencia (con sus idiomas, sus *waynos*, sus sahumeros y su charqui) los espacios en los que habita: no por casualidad se denomina en Perú “la *mancha* india” a los departamentos del Sur andino que concentran a la mayoría de la población quechua y aymara, y cuando miles de familias rurales andinas llegaron a la costa, se empezó a hablar de la “*mancha* urbana” para designar al cinturón de pueblos jóvenes en torno a Lima en el cual se habían asentado dichos migrantes.

De esta manera, el lenguaje racista estigmatiza cotidianamente a la población andina etiquetándola en base a su supuesto olor corporal:

y poder atribuible a una relación sexual entre personas de un estatus social tan desigual como una terrateniente y un peón —después de todo, ese es el argumento de una de las obras más universales del repertorio teatral contemporáneo, *La señorita Julia* de Strindberg (1888)—, como al hecho de haber traspasado la línea simbólica de la *inviolabilidad* de la mujer blanca, al juntarla con un simple pongo, es decir, un hombre perteneciente a una supuesta raza a la cual la autoproclamada *gente decente* percibía como carente de los requisitos más elementales de dignidad y racionalidad inherentes a la condición humana.

un andino es hoy, ante todo, un “serranoapestoso” en Lima, o un “colla hediondo” en Santa Cruz...

Uno de los argumentos que (...) ha acuñado la discriminación hacia los indígenas es su “suciedad”, pero en este caso estamos frente a una manifestación de ella, el olor. Como algunos felinos marcando su territorio por medio de la orina, ciertos grupos sociales segregan los espacios metafóricamente a través de los olores. El mal olor de un cuerpo se transforma en un arma retórica para la exclusión, de otro modo no existiría una frase coloquial usada por los limeños hacia los serranos: “Huele a llama”... Una de las maneras en que la sociedad dominante puede controlar su miedo en momentos de crisis social es intensificando las dimensiones negativas del dominado: es a través de la degradación de un otro deshumanizado y excluido como queda sellada implícitamente su subordinación... (Barrig, 2001: 24).

Desde el punto de vista del imaginario andinófobo, incluso la mera idea de proximidad física con el cuerpo de los indios ya debería inspirar una repulsión insoportable, como puede apreciarse en cierto pasaje de la novela *Sol sin ocaso* (1970), escrita por el jurista boliviano, diplomático y alcalde interino de La Paz (en 1936) Luis Iturralde Chinel. La novela, que podríamos inscribir en el *boom* de la narrativa anti-indigenista desatado por la Reforma Agraria de 1953, pretende transmitir, como mensaje característico de dicho género narrativo, una reivindicación nostálgica de la era de las haciendas y una descripción de tono apocalíptico del hundimiento de la *civilización* en Bolivia provocado por la indiada soliviantada tras el cambio de régimen. En el referido pasaje, la voz del narrador describe el cruel tormento sufrido por Gloria, una hacendada blanca (y rubia, según la descripción del personaje) cuando, en su intento desesperado por tratar de salvar la hacienda de su esposo de la inminente expropiación, acude al Ministerio de Asuntos Campesinos de la capital, donde vivirá la horrible experiencia de sentir el roce de los cuerpos de una horda de indios malolientes en las desbordadas dependencias del ministerio:

Gloria tuvo que abrirse paso entre manadas de rostros bronceados, inexpresivos, de cabellos hirsutos, ropas burdas de lana de oveja y un olor a almizcle, pesado y repugnante, que envenenaba la atmósfera. Haciendo derroche de una voluntad cuya potencia ignoraba, Gloria buscó un sendero en ese bosque humano de humores viscosos y emanaciones odóricas indeseables (...). Sus ricas vestiduras tenían que rozarse con las piltrafas que cubrían el desaseado cuerpo de los indios, y sus mórbidas formas sufrir

el repelente estrujón de epidermis y masas mugrientas (Iturralde Chinel 1970: 326-327).

En este otro inquietante pasaje, extraído de *El pez en el agua* (las memorias políticas de Mario Vargas Llosa), el autor recurre al recurso de hipertrofiar de forma grotesca la suciedad y el desaliño de un grupo de opositores campesinos para deshumanizarles:

Armada de palos y piedras y todo tipo de armas contundentes, me salió al encuentro una horda enfurecida de hombres y mujeres, las caras descompuestas por el odio, que parecían 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 larguísimos, por los que no había pasado jamás una tijera, rodeados de niños esqueléticos y de grandes barrigas, rugiendo y vociferando para darse ánimos, se lanzaron contra la caravana... (Vargas Llosa, 1993: 520-521).

Como era previsible, el humorista Benavides acentúa este rasgo de Jacinta con encarnizamiento: la paisana aparece siempre despeinada y desaliñada, frecuentemente se rasca la cabeza con dos dedos buscando piojos, y su hedor es insoportable, tanto que, en uno de los gags más crueles del programa, un personaje que entra en una vivienda en la que está Jacinta, confunde su olor corporal con el de un cadáver en descomposición.

LENGUA DE INDIOS

Es evidente que a lo largo de la historia republicana, el quechua y el aymara han sido objeto de una pésima valoración por parte de las élites sociales y los poderes públicos de Perú y Bolivia (véase Yataco, 2012 para el caso peruano), e incluso podríamos afirmar que su hipotética desaparición no solamente ha sido contemplada con la más absoluta indiferencia por la sociedad criolla en general, sino que incluso ha sido deseada fervientemente por algunos sectores social y políticamente influyentes. Vista en perspectiva, no deja de provocar cierta estupefacción la ferocidad con la que Alfredo Guillén Pinto (uno de los principales ideólogos liberales de la educación pública en Bolivia hace un siglo), por ejemplo, proclamaba la necesidad de erradicar del país las lenguas andinas. Para dicho autor, el quechua y el aymara no solo no revestirían

ningún valor cultural, sino que en una aplicación delirante de la biología lamarckiana, llegó a justificar su desaparición argumentando que su uso supuestamente deformaba los órganos fonológicos de la población indígena, incapacitándola para la correcta pronunciación de lenguas civilizadas (como el español): “(el quechua y el aymara) ...en virtud de una ley natural —la función hace el órgano— han impreso ciertos caracteres casi inalterables en los órganos de la boca y de la garganta, que podrían dificultar la fácil pronunciación de idiomas cuyo alfabeto tiene letras de articulación peculiar” (Guillén Pinto, 1919: 139). Por ello, dicho autor concluía que las lenguas andinas eran incompatibles con la vida civilizada: “No se puede inculcar una civilización nueva por intermedio de una lengua muerta” (Guillén Pinto, 1919: 141-142). Y en base a ello, proclamaba sin ambages: “El día que en Bolivia no haya sino la lengua española en el uso de todos, podremos decir que estamos en la verdadera senda que lleva al progreso” (Guillén Pinto, 1919: 163).

En Perú, tales prejuicios han sido ampliamente compartidos por las élites sociales y políticas, por lo que el quechua y el aymara históricamente no han gozado de ningún tipo de apoyo o reconocimiento oficial¹⁹, de protección jurídica, ni todavía menos, de aceptación social por parte de la población urbano-criolla.

Como consecuencia de este rechazo social, el uso del quechua en Perú ha experimentado un acelerado retroceso, dando lugar a un fenó-

19. Un ejemplo de la indiferencia o incluso animadversión de la administración peruana hacia los idiomas indígenas es la práctica (mantenida hasta el presente) por parte de los funcionarios del Registro Nacional de vetar sistemáticamente la inscripción de nombres indígenas para recién nacidos, aunque no ponen ningún inconveniente en hacerlo con nombres extranjeros (anglosajones, por ejemplo), véase *El Diario*, 08/04/2019, “Los registradores no admiten nombres indígenas para recién nacidos en Perú (y es momento de solucionarlo)”. Incluso si revisamos las muy escasas e insuficientes iniciativas oficiales impulsadas en el Perú contemporáneo en apoyo del quechua, no es difícil adivinar en ellas una escasa convicción, que parece revelar una implícita percepción de las lenguas indígenas como una mera (y residual) curiosidad histórica, más que como un patrimonio cultural vivo y valioso. Así, por ejemplo, el lanzamiento de un breve noticioso televisivo en quechua (*Ñuqanchik*, programa breve, y emitido en un horario intempestivo de muy baja audiencia —las 5:30 de la mañana—) en 2016 por parte del canal público TV Perú, fue anunciado recurrentemente con el eslogan de que se trataba de un programa “en la lengua de los incas”, reforzando sutilmente el prejuicio andinóforo que percibe al quechua como una reliquia arqueológica, sin utilidad alguna para la vida actual, en vez de referirse a dicha lengua como el idioma indígena más importante de las Américas, hablado por varios millones de peruanos.

meno sociolingüístico insólito, documentado desde los años noventa: el salto en muchas familias de una situación de monolingüismo en quechua al monolingüismo castellanohablante en tan solo una generación, sin pasar por el bilingüismo como estadio de transición (Zavala, 1996: 83). No es difícil deducir el trasfondo social subyacente de este fenómeno y, de hecho, está bien documentado etnográficamente (véase Marr, 2011, por ejemplo). El uso del quechua en las ciudades, y en Lima particularmente, es objeto de un rechazo social tan intenso y generalizado, que sus hablantes se ven compelidos a limitar su uso a contextos muy específicos o, en muchos casos, a abandonarlo definitivamente, para tratar de sortear la estigmatización, y a la vez, por haber interiorizado la desvalorización de su lengua materna que domina la vida limeña.

Sin embargo, es evidente que el abandono de su lengua materna por parte de los migrantes andinos tampoco mitiga significativamente el rechazo social alimentado por la andinofobia. La modalidad de castellano hablado comúnmente por personas que tienen el quechua o aymara como lengua materna suele caracterizarse por la intensa presencia de interferencias fonéticas y sintácticas de dichas lenguas, fenómeno al cual los lingüistas han denominado *motosidad* (Zavala, 1996). En Perú (mucho más que en Bolivia, por ejemplo), el castellano motoso ha sido objeto de escarnio por parte de la población criolla desde su mismo origen, puesto que Juan del Valle y Caviedes (1645-1698) ya escribió en el siglo XVII un texto mofándose de dicha habla y fundando un género literario que tendría continuidad en los siguientes siglos (Rivarola, 1987). Pero las migraciones masivas de la sierra a la costa durante los últimos 70 años han convertido el uso del castellano motoso en un verdadero estigma social en el área metropolitana de Lima. En la capital, el hecho de *motosear* actúa como un poderoso factor de racialización, que automáticamente confiere a sus practicantes todo el conjunto de atributos negativos que la andinofobia atribuye a la condición de indígena *serrano*. Así, por ejemplo, Virginia Zabala ha estudiado la racialización de estudiantes universitarios de origen rural andino en base a uno de los elementos más comúnmente caricaturizados y estigmatizados del habla motosa, la fluctuación vocálica entre /e/ y /i/ o entre /o/ y /u/, documentando en la praxis universitaria toda una “agenda oculta de higiene verbal”²⁰:

20. Este uso de la pureza idiomática como barrera racial quedó de manifiesto en 2009, cuando un periódico peruano (*Correo*, 23/IV/2009) publicó en portada y con

A causa de su vínculo con categorías étnicas, raciales e incluso morales, la fluctuación vocálica sirve para legitimar la discriminación de los estudiantes de origen rural, lo que a su vez conduce a un bajo rendimiento académico y a una experiencia universitaria que a menudo suele ser traumática (Zavala, 2011: 394; mi traducción).

Esta racialización de la motosidad también está muy presente (y convenientemente exagerada) en el personaje de Jacinta, desde la misma canción del programa (“Me voy para *Lema*”, por Lima, *mamaseta* por *mamasita*), que en sí misma ya es una parodia de un *wayno* aya-cuchano. No es ninguna sorpresa que Benavides recurra masivamente en su parodia a la fluctuación vocálica, puesto que este es indiscutiblemente el principal rasgo utilizado por la población limeña para caricaturizar el habla motosa (De los Heros, 2016), aunque el humorista lo usa de forma caprichosa, grotesca y muy poco realista. Si bien un quechua-hablante puede tender a utilizar /i/ en lugar de /e/, es absurdo pensar que pueda incurrir en la confusión inversa, ya que conoce perfectamente la vocal /i/, por formar parte del sistema trivocálico de las lenguas andinas²¹. Otros recursos morfosintácticos utilizados por el humorista para caricaturizar la motosidad de Jacinta son la asibilación de la /r/ al final de palabra, el uso de *lo* redundante, la omisión de

grandes titulares una fotografía ampliada (y captada subrepticamente) de las anotaciones personales de la congresista indígena Hilaria Supa durante una sesión en el Congreso, burlándose de ella por haber cometido algunas faltas de ortografía. Ello dio lugar a una feroz campaña mediática de desprestigio, que cuestionaba la capacidad de Supa, en tanto que india iletrada, para ejercer su función parlamentaria (véase Niño-Murcia, 2011). Por supuesto, dicha campaña minimizaba el hecho de que el español fuera el segundo idioma de Supa.

21. De hecho, actualmente algunos lingüistas peruanos cuestionan la extendida idea de que los hablantes de quechua confundan realmente las vocales, y más bien señalan que son sus interlocutores castellanohablantes los que confunden la pronunciación andina, en la cual habría una menor diferenciación fonética entre /e/ y /i/ y entre /o/ y /u/: “Dadas las diferencias entre los sistemas fonológicos del quechua y el español (el quechua consta de tres vocales y el español consta de cinco, según la perspectiva funcional), más que ‘confundir’ (i) y (e), por ejemplo, lo que sucede realmente es que el hablante bilingüe produce una gama de estímulos acústicos dentro de la gama (i)-(I)-(e), que se corresponde con el único fonema quechua (I). Como el español consta de dos fonemas distintos dentro de esta gama mientras que el quechua solo consta de uno, los oyentes hispano hablantes se quedan con la errónea sensación de que el hablante bilingüe invierte las vocales sistemáticamente, exactamente como dice el estereotipo” (Zavala 2011: 394; mi traducción).

artículos obligatorios, o el empleo frecuente del gerundio, entre otros (De los Heros, 2016: 87).

La motosidad de Jacinta, no solo está exagerada hasta el infinito, sino que Benavides la intensifica añadiendo recursos lingüísticos de su invención, como palabras incomprensibles, o la recurrente onomatopeya o interjección “Ña, ña, ña!”, que sirven para reforzar la exotización del quechua como una lengua remota e incomprensible.

CEREBROS PEQUEÑOS

Desde el último tercio del siglo XIX, las élites limeñas desarrollaron un confuso corpus de pseudo-teorías sobre la escasa o nula inteligencia del indígena andino, picoteando argumentos de la eugenesia de Galton, de la degeneración racial de Gobineau, del darwinismo social de Spencer o de la mal llamada antropología criminal de Cesare Lombroso (Obregón, 2019; Orbegoso, 2012). La estupidez innata del indio serrano, decían, ya fuera debida a factores genéticos, a la altitud, o al consumo de coca, le incapacitaba para acceder a la educación, y le predestinaba a ejercer en la sociedad peruana un rol meramente físico, como bestia de carga. El psiquiatra, ministro de Educación, y entusiasta partidario de la eugenesia de Galton, Honorio Delgado, por ejemplo, defendía dicho planteamiento con inusual crudeza en 1928:

...grandes ideas y grandes hechos son peligrosos en cerebros pequeños. No todos están llamados a gozar de la cultura superior, algunos no deben hollar los umbrales de la (educación) media y aún (...) la instrucción primaria puede ser dañina a determinadas mentalidades subalternas... (Citado por Orbegoso, 2012: 239).

Por su parte, el senador liberal boliviano Sabino Pinilla describía a principios de siglo XX con asombrosa imaginación el funcionamiento del cerebro de quechuas y aymaras en estos términos, subrayando su supuesta incapacidad neurológica para adaptarse a la vida civilizada:

La insuficiencia de su masa cerebral, inferior en su peso de cinco a diez onzas sobre la de la raza caucasiana, el raquitismo de las células que elaboran en aquella y la imperfección de la sangre, en la que sus glóbulos se hallan supeditados por una linfa perniciosa, bien claro mostraban la

limitación de sus facultades psíquicas, y por lo mismo, su ineptitud para las labores de la civilización (Pinilla, 1975 [1917]: 47)²².

Es importante recordar que incluso los intelectuales indigenistas andinos de la primera mitad del siglo xx, en gran medida asumieron, implícitamente, el discurso dominante sobre el primitivismo, la inferioridad intelectual o incluso la bestialidad del hombre andino, aunque ellos lo atribuyeran no tanto a una intrínseca inferioridad racial, como a factores sociales e históricos como el gamonalismo, el colonialismo, el fanatismo eclesiástico y sobre todo, el consumo de coca y alcohol (Clark, 1999)²³.

Pero si bien los delirios pseudo-científicos que inspiraron tal conclusión se han desvanecido hace tiempo, esta permanece muy viva aún en la sociedad peruana, que sigue degradando a la población andina a una condición meramente animal (“llama” es el insulto favorito con el que se ataca en Lima a las personas de origen andino, y con el que se suele calificar a Jacinta en muchos de sus episodios).

Más allá de su ignorancia, si algún rasgo define al personaje de la paisana es su irredimible estulticia (que la lleva a conductas tan absurdas como entrar en un automóvil por la ventana, y a ser calificada constantemente de “burra” o “idiota” por los otros personajes) y su absoluta incapacidad para aprender ni el más humilde de los oficios o actividades que intenta, y que terminan invariablemente de forma

22. Un ejemplo inaudito de la vigencia de este tipo de disparates biologists entre las élites sociales y políticas del Perú contemporáneo nos lo ofrece el por entonces primer ministro (y posteriormente presidente de la República) Pedro Pablo Kuczynski, quien en 2006, declaró en un acto oficial en Lima ante numerosos periodistas que la oposición social en la sierra andina a sus medidas privatizadoras se debía a que la altitud de la sierra “impide que el oxígeno llegue al cerebro” de la población local. Pero más allá de su contenido insultante para millones de peruanos, tal declaración constituía un absoluto dislate, puesto que los únicos cerebros que ralentizan su funcionamiento en las tierras altas andinas a causa de la hipoxia son, precisamente, los de la gente de la costa no aclimatada.

23. Véase, por ejemplo, la opinión del indigenista ecuatoriano Pablo Arturo Suárez en 1942: “Desgraciadamente sobre el indio actual pesa una larga cadena de males varios: la influencia degenerativa de una raza que va inferiorizándose a través de sus hijos, la fuerza inerte de la rutina, la subalimentación, las toxinas y enfermedades que han minado su fuerza espiritual y física, creando el tipo asténico y caduco. La vida exclusivamente vegetativa durante siglos ha apagado toda luz espiritual y ha mantenido la mente del indio en una penumbra soporosa y aletargante” (citado por Clark, 1999: 121).

desastrosa. También es un tópico recurrente el estereotipo del supuesto analfabetismo tecnológico de la mujer andina (Pagán-Teitelbaum, 2017). La moraleja subyacente episodio tras episodio es diáfana: Jacinta (y por extensión, la gente proveniente de ese universo remoto y primitivo que es la sierra andina) es incapaz de adaptarse a la vida civilizada de una urbe moderna como Lima, y por lo tanto, lo mejor que podría hacer es volver a su puna a criar llamas (mensaje que aparece de forma explícita en boca de otros personajes en numerosos episodios del programa).

CONCLUSIONES

Tal como acabamos de ver, los rasgos con los que el humorista Jorge Benavides caracteriza al personaje de Jacinta no son en absoluto azarosos ni inocentes, sino que por el contrario constituyen una encarnación metódica de los principales estereotipos negativos utilizados durante los últimos 150 años por el racismo andinófono para presentar a la población andina como una masa despreciable, irracional e incompatible con la vida civilizada. El discurso andinófono cristalizó en Perú y Bolivia durante la segunda mitad del siglo XIX alrededor de las teorías pseudo-científicas del racismo positivista (complementadas con aportaciones de la literatura, la medicina, o de cierta historiografía eurocéntrica), llegando a conseguir una indiscutible hegemonía intelectual entre las élites sociales y políticas a partir de 1880 hasta convertirse en poco menos que un ideario de Estado para las élites liberales, como lo reflejan las políticas de colonización (inspiradas en las ideas de Galton) para atraer inmigrantes europeos y *blanquear* la población nacional (véase Orbegoso [2012] para el caso peruano).

Visto en perspectiva histórica, un programa televisivo como *La paisana Jacinta* constituiría un poderoso (cuantitativa y cualitativamente) amplificador social de los estereotipos racistas del discurso andinófono: cuantitativamente, porque, a diferencia de la restringida difusión (limitada a las élites sociales) de los textos andinófonos publicados durante el siglo XIX y buena parte del XX, cualquier programa de *La paisana* ha llegado a cientos de miles de hogares peruanos; y cualitativamente, a causa de la especificidad del formato televisivo y

del potencial (anteriormente referido) de las imágenes para construir y moldear percepciones de la realidad.

Por otra parte, el género de la comedia facilita la naturalización de la diferencia racial, ya que las convenciones de dicho género desactivan de antemano la actitud crítica del espectador ante el discurso racial, lo que confiere a este tipo de mensajes una particular peligrosidad (Park *et al.*, 2006: 160). El espectador puede asumir que lo que está viendo no es estrictamente real, pero si encuentra cómicos los estereotipos que contempla, es indudablemente porque le parecen verosímiles:

El placer de las audiencias ante el humor racial suele requerir la aceptación de las creencias sobre diferencias raciales, puesto que los espectadores experimentarían escaso placer si percibieran los estereotipos raciales de las comedias como irreales o falsos. (Park *et al.*, 2006: 174; mi traducción).

Programas como *La paisana Jacinta* ¿se limitan a reflejar el racismo existente en la sociedad peruana? Por el contrario, este tipo de discursos mediáticos tienen un enorme potencial para moldear y naturalizar realidades, alimentando prácticas como la discriminación, el insulto o el acoso. Así, por ejemplo, como habíamos mencionado anteriormente, en Perú está aflorando actualmente un gravísimo problema de *bullying* escolar²⁴, siendo el motivo más frecuente de los ataques la discriminación por factores raciales (fenotípicos) como la pigmentación, nariz aguileña, ojos rasgados y/o geográficos (origen serrano). Precisamente el colectivo CHIRAPAQ, en su informe presentado ante el Estado peruano para reclamar la suspensión de las emisiones de *La paisana Jacinta*, ya denunciaba el hecho de que dicho programa estaría actuando como un verdadero catalizador del fenómeno del acoso escolar contra el alumnado de origen andino:

La mayoría de las situaciones “cómicas” son en realidad insultos raciales hacia la protagonista por ser pobre, por ser fea, por ser provinciana o serrana. Existen normas que prohíben la discriminación por lo tanto el Estado peruano no debe admitir que este programa siga transmitiéndose.

24. El Ministerio de Educación reconoce haber recibido entre 2013 y 2018 un promedio de 15 denuncias diarias de niños y adolescentes por acoso escolar (*Diario Correo*, 09/05/2018, “Ministro de Educación: 15 niños o adolescentes denuncian abuso escolar o sexual al día en Perú”).

Es especialmente grave que *La Paisana Jacinta* sea transmitida dentro del horario de la protección al menor, por cuanto genera que en muchos colegios se realice *bullying* racista hacia quienes tienen rasgos más andinos o aquellos niños cuya madre usa polleras. (CHIRAPAQ 2014: 12).

En este contexto, la popularidad de *La paisana Jacinta* parece haber convertido en una pesadilla la vida cotidiana de muchas niñas de origen andino, que son vejadas por su supuesto parecido con el espantajo televisivo creado por Benavides. En este sentido, la violencia simbólica desplegada por los gags de *La paisana* contra el personaje de Jacinta estaría inspirando y alentando otras formas de violencia ejercidas cotidianamente contra los migrantes andinos. Un programa televisivo de máxima audiencia que presenta sistemáticamente a las mujeres andinas como “prescindibles y maltratables” (Sánchez Velásquez, 2010: 106) es objetivamente corresponsable de la situación de discriminación y maltrato que sufren cotidianamente dichas mujeres en Lima.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, G. (2006): *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Madrid, Pre-Textos.
- ALCALDE, M. C. (2007): “”Why Would You Marry a Serrana?” Women’s Experiences of Identity-Based Violence in the Intimacy of their Homes in Lima”. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 12(1): 1-24.
- ALCÁZAR, M. (1957): *Crónicas Parlamentarias. Drama y comedia en el Congreso*. (Segunda edición ampliada). La Paz: Talleres Gráficos Bolivianos.
- AZEVEDO, V. R. y Delacroix, D. (2017): “Categorización étnica, conflicto armado interno y reparaciones simbólicas en el Perú post-Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR)”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, <<http://journals.openedition.org/nuevomundo/71688>>;DOI:10.4000/nuevomundo.71688.
- BACK, M. (2017): “Raza y esencialismo lingüístico en el Twitter peruano”, en V. Zavala y M. Black (eds.): *Racismo y lenguaje*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 307-338.
- BARRIG, M. (2001): *El mundo al revés. Imágenes de la mujer indígena*. Buenos Aires, CLACSO.

- BERTARELLI VALCÁRCEL, E. R. (2017): *21st Century Cholos. Representations of Peruvian youth in the discourse of El Panfleto*. London: Media@LSE, Dissertation Series.
- BOESTEN, J. (2010): “Analizando los regímenes de violación en la intersección entre la guerra y la paz en el Perú”. *Debates en Sociología* 35: 69-93.
- BOURDIEU, P. (1996): *Sur la télévision*. Paris: Liber.
- BRÁÑEZ MEDINA, R. (2017): “‘Amixer detected!’ Identidades y racismo en el ciberespacio peruano”, en V. Zavala y M. Black (eds.), *Racismo y lenguaje*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 269-306.
- CADENA, M. de la (1998): “Silent Racism and Intellectual Superiority in Peru”. *Bulletin of Latin American Research* 17(2): 143-164.
- CANESSA, A. (2008): “El sexo y el ciudadano: Barbies y reinas de belleza en la era de Evo Morales”, en P. Wade e. a. (eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 69-104.
- CHIRAPAQ (2014): *Discriminación racial en los medios de comunicación peruanos. El caso del programa humorístico “La Paisana Jacinta”*. Lima: Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD).
- CLARK, K. (1999): “La medida de la diferencia: las imágenes indigenistas de los indios serranos en el Ecuador (1920-1940)”, en E. Cervone y F. Rivera (eds.), *Ecuador racista. Imágenes e identidades*. Quito: FLACSO, pp. 111-126.
- DAVIES, C. (1990): *Ethnic Humour Around the World, a Comparative Analysis*. Bloomington, Indiana University Press.
- DETTLEFF, J. (2015): “Construcción de estereotipos en la comedia peruana. El caso de ‘La paisana Jacinta’”. VIII Seminario ALAIC.
- DORÉ, E./MATTA, R. (2011): “L’andinité à Lima. Regards sur le racisme ordinaire en haut et en bas de l’échelle sociale”. *Civilisations* 60(1): 43-57.
- DORÉ, E./SANDOVAL, C. M. (2008): “Le racisme à la peruvienne: contradictions et ambiguïté de la notion de cholo”. *L’Ordinaire des Amériques* 211: 209-224.
- DRINOT, P. (2014): “Una vana pretensión: Negar el racismo en el Perú”. *Argumentos* 8(2): 40-48.
- ECHAZARRETA SOLER, C. (1996): “La televisión: ficción o realidad”. *Comunicar* 6: 63-68.

- ESCOBEDO, L. (2016): "Whiteness in Political Rhetoric: A Discourse Analysis of Peruvian Racial-Nationalist 'Othering'". *Studia z. Geografii Politycznej i Historycznej* 5: 257-272.
- GALARZA, F./YAMADA, G. (2012): *Discriminación laboral en Lima: el rol de la belleza, la raza y el sexo*. Lima: Universidad del Pacífico.
- GOLASH-BOZA, T. (2010): "'Had They Been Polite and Civilized, None of This Would Have Happened': Discourses of Race and Racism in Multicultural Lima". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 5(3): 317-330.
- GONZÁLEZ PRADA, M. (1978 [1908]) *Nuestros indios*. Ciudad de México: UNAM.
- GRAU REBOLLO, J. (2010): "El audiovisual como refracción cultural". *Nuevas Tendencias en Antropología* 1: 1-20.
- GUZMÁN ARZE, H. (1960): *Borrasca en el valle*. Cochabamba: Ed. Mercurio.
- GUZMÁN-ZAMORA, F./RODRIGO ALSINA, M. (2019): "El 'Baguazo' en el discurso periodístico peruano. Un análisis crítico de los medios durante el conflicto amazónico de 2009". *Estudios sobre el Mensaje Periodístico* 25(2): 853-867.
- HEROS, S. de los (2016): "Humor étnico y discriminación en *La Paisana Jacinta*". *Pragmática Sociocultural/Sociocultural Pragmatics* 4(1): 74-107.
- HUAYHUA, M. (2014): "Racism and Social Interaction in a Southern Peruvian *combi*". *Ethnic and Racial Studies* 37(13): 2399-2417.
- IBÁÑEZ, C. (2017): "El cuerpo como evidencia: etnicidad y género en los Andes". *Forum for Inter-American Research* 10(2): 66-84.
- ITURRALDE CHINEL, L. (1970): *Sol sin ocaso*. La Paz/Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- JARRIN, A. (2017): "Del *Blackface* y la "Nariz Negroide": la biopolítica de la fealdad en Brasil". *Avá* 31: 143-158.
- LÓPEZ MAGUIÑA, S. (2003): "Arqueología de una mirada criolla: el informe de la matanza de Uchuraccay", en M. Hamann e. a. (eds.), *Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto de Estudios Peruanos, pp. 257-275.
- MARCHAND, V. (2009): "*Pollera y vestido*, le language socioethnique du vêtement: migration, génération, profession et instruction". *Cahiers des Amériques latines* 60-61: 221-239.
- MARR, T. (2011): "'Ya no podemos regresar al quechua': Modernity, Identity and Language Choice among Migrants in Urban Peru",

- en P. Heggarty y A. J. Pearce (eds.), *History and Language in the Andes*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 215-238.
- MÉNDEZ, C. (2011): “De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI)”. *Histórica* XXXV(1): 53-102.
- MESÍA, Y. (2017): “Ideologías lingüísticas y racialización: un estudio con alumnos de secundaria en colegios limeños”, en V. Zavala, y M. Black (eds.), *Racismo y lenguaje*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 151-183.
- MONGE, C. (1945): “Aclimatación en los Andes. Confirmaciones históricas sobre la ‘Agresión Climática’ en el desenvolvimiento de las sociedades de América”. *Anales de la Facultad de Medicina* XXVIII(4): 307-382.
- (1946): “El problema de la coca en el Perú”. *Anales de la Facultad de Medicina* XXIX(4): 311-315.
- MOTTA, A. (2011): “La ‘charapa ardiente’ y la hipersexualización de las mujeres amazónicas en el Perú: perspectivas de mujeres locales”. *Sexualidad, Salud y Sociedad* 9: 29-60.
- NIÑO-MURCIA, M. (2011): “Las ‘primeras naciones’ en su segundo idioma: contienda sobre la corrección de la escritura de una congresista indígena en el Perú”. *Cuadernos Comillas* 1: 22-36.
- ÑOPO, H. e. a. (2004): *Ethnicity and Earnings in Urban Peru*. Bonn: Institute for the Study of Labor, Discussion Paper 980.
- OBREGÓN, W. A. (2019): “El porvenir de las razas: el racismo en el Perú entre los siglos XIX y XX”. *Análisis* 51(94): 81-100.
- ORBEGOSO, A. (2012): “Eugenesis, tests mentales y degeneración racial en el Perú”. *Revista de Psicología* 14 (2): 230-243.
- PAGÁN-TEITELBAUM, I. (2017): “Espejo eurocéntrico: por una estética de la equidad en el discurso audiovisual sobre la mujer indígena y la tecnología”. *El Ojo que Piensa* 14: 20-43.
- PARK, J. H. e. a. (2006): “Naturalizing Racial Differences through Comedy: Asian, Black, and White Views on Racial Stereotypes in Rush Hour 2”. *Journal of Communication* 56: 157-177.
- PECH SALVADOR, C. y RIZO GARCÍA, M. (2019): “Comunicación y discurso cotidiano: Discriminación y violencia en torno al *ser mujer indígena* en México”. *Comparative Cultural Studies* 8: 17-29.
- PINILLA, S. (1975 [1917]): *La creación de Bolivia*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- PIÑEYRO, J. C. (2014): “La construcción de la alteridad en *Lituma en los Andes*”. *Studia Neophilologica* 86: 201-220.

- RADCLIFFE, S. A. (1990): "Ethnicity, Patriarchy, and Incorporation into the Nation: Female Migrants as Domestic Servants in Peru". *Environment and Planning D: Society and Space* 8(4): 379-393.
- RAVINDRAN, T. (2019): "What Undecidability Does: Enduring Racism in the Context of Indigenous Resurgence in Bolivia". *Ethnic and Racial Studies*, DOI: 10.1080/01419870.2019.1628997.
- RIVAROLA, J. L. (1987): "Para la historia del español en América: Parodias de la 'lengua de indio' en el Perú (ss. xvii-xix)". *Lexis* XI(2): 137-164.
- SÁNCHEZ PÉREZ, J. A. (2012): "'Pigmentocracia' y medios de comunicación en el México actual: la importancia de las representaciones socio-raciales y de clase en la televisión mexicana", en *XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*. Madrid: Espasa, pp. 1498-1506.
- SÁNCHEZ VELÁSQUEZ, D. (2010): *Discriminación y medios de comunicación. Análisis de las bromas raciales en la televisión peruana*. Lima: Palestra Editores.
- SANTOS, M. (2014): "La discriminación racial, étnica y social en el Perú: balance crítico de la evidencia empírica reciente". *Debates en Sociología* 39: 5-37.
- SARTORI, G. (1998): *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Madrid: Taurus.
- SWINEHART, K. F. (2012): "The Enregisterment of Colla in a Bolivian (Camba): Comedy". *Social Text* 30(4): 81-102.
- TOLL, R. C. (1974): *Blacking Up: the Minstrel Show in Nineteenth-Century America*. New York: Oxford University Press.
- TURNER, T. (1992): "Defiant Images. The Kayapo Appropriation of Video". *Anthropology Today* 8(6): 5-16.
- VALCUENDE DEL RÍO, J. M./VÁSQUEZ, P. (2015): "Orden corporal y representaciones raciales, de clase y género en la ciudad de Cuenca (Ecuador)". *Chungara* 48(2): 307-317.
- VAN DIJK, T. A. (1989): "Mediating Racism. The Role of the Media in the Reproduction of Racism", en R. Wodak (ed.), *Language, Power and Ideology. Studies in Political Discourse*. Amsterdam: Benjamins, pp. 199-226.
- VANINI, A. (2014): "Jacinta, más allá de las pasiones". *Revista Ideele* 237, <<https://revistaideele.com/ideele/content/jacinta-m%c3%a1s-all%c3%a1-de-las-pasiones>>.
- VARGAS LLOSA, M. (1993): *El pez en el agua. Memorias*. Barcelona: Seix Barral.

- VENTUROLI, S. (2009): "Huir de la violencia y construir. Mujeres y desplazamientos por violencia política en Perú". *DEP (Deportate, esuli, profughe)*, 11: 46-63.
- VICH, V. (2010): "El discurso sobre la sierra del Perú: la fantasía del atraso". *Crítica y Emancipación* 3: 155-168.
- YATACO, M. (2012): "Políticas de estado y la exclusión de las lenguas indígenas en el Perú". *Droit et cultures* 63(1): 110-142.
- ZAMORANO, G. (2011): "Traitorous Physiognomy: Photography and the Racialization of Bolivian Indians by the Créqui-Montfort Expedition (1903)". *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 16(2): 425-455.
- ZÁRATE PÉREZ, A. (2011): "Las representaciones sobre los indígenas en los libros de texto de Ciencias Sociales en el Perú". *Discurso & Sociedad* 5(2): 333-375.
- ZAVALA, V. (1996): "El castellano de la Sierra del Perú", en H. Tomoeda y L. Millones (eds.), *La tradición andina en tiempos modernos*. Osaka: National Museum of Ethnology, pp. 81-131.
- (2011): "Racialization of the Bilingual Student in Higher Education: A Case from the Peruvian Andes". *Linguistics and Education* 22: 393-405.
- ZAVALA, V./BLACK, M. (eds.) (2017): *Racismo y lenguaje*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.