

EL RACISMO PERUANO

Suzanne Oboler
Juan Carlos Callirgos

SERIE
DIVERSIDAD CULTURAL

9



PERÚ

Ministerio de Cultura



PERÚ

Ministerio de Cultura

Dirección Desconcentrada
de Cultura de Cusco

El racismo peruano

EL RACISMO PERUANO

Debate a partir del conversatorio:
“Racismo y desigualdad en la historia del
Perú”, del Ministerio de Cultura

Suzanne Oboler
Juan Carlos Callirgos

SERIE
DIVERSIDAD CULTURAL

9



PERÚ Ministerio de Cultura



PERÚ Ministerio de Cultura

Dirección Desconcentrada
de Cultura de Cusco



PERÚ Ministerio de Cultura

© Ministerio de Cultura
© Viceministerio de Interculturalidad
Av. Javier Prado Este 2465 San Borja, Lima 41 Perú
www.cultura.gob.pe
Central telefónica: (511) 618 9393



PERÚ

Ministerio de Cultura

Dirección Desconcentrada
de Cultura de Cusco

© Ministerio de Cultura / Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco
Subdirección de Industrias Culturales y Artes
Fondo editorial
Av. De la Cultura N.º 238-Wanchaq, Cusco
Central telefónica: (051) 084 58 2030

EL RACISMO PERUANO

Serie diversidad cultural 9

Editores de la serie: José Carlos Agüero

Primera edición: xxxxxxxxxxxxxxxx

Tiraje: xxxxxxxxxxxxxxxx ejemplares

Diseño y diagramación: Estación La Cultura

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º xxxxxxxxxxxx

ISBN: xxxxxxxxxxxxxxxx

Se permite la reproducción de esta obra siempre y cuando se cite la fuente.

Impreso en los talleres de xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

Índice

Presentación	9
Introducción	11
Raza etnia, nación y ciudadanía en el imaginario de las Américas <i>Suzanne Oboler</i>	15
El mundo es racista y ajeno. Orgullo y prejuicio en la sociedad limeña contemporánea <i>Suzanne Oboler</i>	45
El racismo en el Perú <i>Juan Carlos Callirgos</i>	83

Presentación

La cultura, su diversidad, el modo en que la gente vive, trabaja, se relaciona, ama, sueña y crea son, conforme pasan los años, reconocidos en el mundo entero como pilares del desarrollo humano. Ya no es posible trazar una línea única de progreso, ni sostener una idea de civilización que no valore los aportes de pueblos o coloque al margen tradiciones, saberes y memorias complejas. En plena era de la globalización, las diferencias culturales se muestran en todo su potencial, enriqueciendo nuestras sociedades, sus intercambios y los proyectos de futuro que estas albergan.

El Perú ha tenido una convivencia tensa con su diversidad. La ha negado por largo tiempo, generando situaciones de exclusión que nos cuesta superar. Sin embargo, en los últimos años un conjunto de medidas importantes buscan superar estas debilidades. Se combate el racismo, se promueve el enfoque intercultural en la gestión, se revaloran las lenguas, se protegen los derechos colectivos, se visibiliza lo que antes fue poco valorado. El Ministerio de Cultura se ubica, desde hace pocos años de su reciente creación, como un actor con responsabilidades claras y promotor de una gestión pública a la altura de estos desafíos.

En este marco es que presentamos la serie “Diversidad Cultural”, que tiene la pretensión del largo aliento. Esta quiere dar continuidad a tradiciones editoriales estatales que en su

momento animaron tanto el espacio académico como el político, como las que en su momento impulsó la Casa de la Cultura y el Instituto Nacional de Cultura.

La idea es hacer más denso el espacio para la reflexión, pues siendo tan grande los desafíos, es el debate lo que puede generar aproximaciones a los problemas más afinados, agudos y rigurosos. La gestión pública, sobre todo en el campo social y cultural, no es un ejercicio solo técnico; requiere sostenerse en una red de intercambios y argumentos cada vez más sólidos, nunca fijos o finales y siempre atentos a la renovación a nuevas miradas y enfoques.

Por ello esta serie. Buscamos que a partir del rescate de breves piezas, fundamentales en la discusión de nuestra historia reciente; así como de materiales más actuales pero agudos y novedosos, estudiantes, funcionarios e intelectuales cuenten con un incentivo para el ejercicio de una ciudadanía reflexiva y crítica. Aproximar lo público y lo académico no es una tarea accesoria, sino una necesidad para fortalecer la gestión pública, y por esta vía, garantizar derechos y enriquecer y profundizar nuestra democracia.

Patricia Balbuena Palacios
Viceministra de Interculturalidad

Introducción

“Aquí todos somos peruanos”, es lo que los entrevistados de Suzanne Oboler dicen en reiteradas oportunidades, pero que es una frase que muchos peruanos hemos oído en nuestra vida cotidiana, como una pronta respuesta ante la posibilidad o la insinuación de que en el Perú exista el racismo. Esta frase corta quiere decir que acá, en el Perú, en Lima, aquello del racismo y las diferencias agraviantes no funcionan como en otros lados, que no es como en Estados Unidos donde la segregación es real y evidente y se la imagina incluso legal (como lo era en algunos estados incluso hasta la década del 60 del siglo pasado). ¿Qué se esconde detrás de esta aparente paradoja que hace a los peruanos, costeños, urbanos, limeños sobre todo, reconocer la existencia de racismo, pero solapado; aceptar la presencia eventual del racismo pero no sentir que haya discriminación? “Aquí todos somos peruanos” es una afirmación que niega. ¿Qué niega? “Aquí todos somos peruanos” es una confirmación de lo obvio (que todos, por ley, somos ciudadanos del Estado peruano). ¿Es posible que una reafirmación tal desee evitar el desgarramiento de una obviedad endeble y frágil? Subrayar lo que parece innecesario remarcar, ¿se hace para que no queden dudas? ¿A quiénes? ¿A nosotros?

¿Por qué hacer algo así? Los autores, justamente, nos muestran que hay demasiadas dudas respecto de esa igualdad, de esa

peruanidad. Juan Carlos Callirgos, en un texto clásico, hace una síntesis de la genealogía de nuestro racismo y lo define moderno, hijo de la república, funcional a la construcción de nuestro ordenamiento, sobre todo oligárquico, que necesita élites monoculturales que garanticen el progreso y construyan la patria bajo patrones que niegan las características de la mayoría de su población. Más que una herencia colonial, este racismo peruano es una necesidad criolla independiente. Pero no ha sido siempre igual.

Oboler por su parte nos presenta la aparente paradoja de nuestro mestizaje, que al ser construido sobre rótulos móviles, pero fuertemente ligados al estatus, al mismo tiempo fija a la persona en relaciones jerárquicas, que afectan su vida y su cotidianidad, pero también le permite un margen de fluidez, pues pueden *llegar a ser* y *dejar de ser* más apreciados gracias al “blanqueamiento”.

Como dice Callirgos, el racismo es una experiencia que se sufre. Pero es más, está construido sobre una trama de relaciones clasistas, de género, étnicas y de poder que tienen efectos en la propia institucionalidad, pues allí se legitiman. No es sólo un asunto de relaciones interpersonales que se activan en el contacto diario y se pueden salvar con el “solapamiento”, pues el solapar quiere decir encubrir, fingir, esto es, hasta cierto punto entonces, aceptar pero rodeando.

Y este rodeo se da quizá como propone Oboler porque el modelo de racismo que tenemos en nuestra imaginación nos viene de Estado Unidos y nuestro racismo de cada día simplemente no se le parece y por lo tanto, encontramos allí la excusa para negarlo. O quizá porque simplemente se rodea lo que está muy por fuera de nuestras posibilidades de enfrentar.

La fluidez de rótulos como el de “cholo” (la *choledad* sobre la que han escrito Nugent, Franco o Quijano, entre otros), que en determinados contextos y procesos adquiere cualidades y propiedades positivas, nos coloca frente a preguntas ya no tan nuevas, pero aún vigentes ¿las identidades que sustentan

el racismo peruano, siguen siendo portadoras solo de estigmas?, ¿nuestro racismo solapado sigue funcionando hoy, en una sociedad de empresarios provincianos chicha, igual que en la década pasada, sin ir más lejos?, ¿este mestizaje que nos unifica, que ha ocultado tanto racismo bajo el discurso edificador de la élite, no tendrá otras formas de decirse hoy que no sean solo negativas?

Esperamos que la lectura de estos valiosos ensayos sea un buen punto de partida para seguir con estas exploraciones, y generen en nuestro público la curiosidad por buscar nuevas fuentes y reflexiones.

Con la publicación de este noveno volumen damos continuidad, este 2015, a la Serie “Diversidad Cultural” del Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura, que se produce en estrecha colaboración con la Dirección Desconcentrada de Cultura del Cusco. Sus objetivos siguen siendo los mismos: promover la reflexión sobre nuestra diversidad cultural y el modo a veces armónico, muchas veces conflictivo, en que la hemos vivido y gestionado. Seguiremos impulsando la serie como una herramienta para poner en el alcance de los estudiantes y docentes del país trabajos claves de las ciencias sociales y humanidades, que sirvan como motivadores de inquietudes y preguntas sobre nuestra compleja realidad. Agradecemos a los autores por su generosidad al ceder la reimpresión, para esta única edición de distribución gratuita, de sus trabajos.

José Carlos Agüero
Agosto 2015

**Raza, etnia, nación y ciudadanía en
el imaginario de las Américas**

Suzanne Oboler

I

Comienzo con una pregunta, ¿por qué tuve la sensación de desafío al comenzar a preparar esta presentación sobre los temas de raza, etnia, nación, ciudadanía, para este seminario? No es que no haya estudiado y pensado un poco sobre el tema en estos últimos años, aunque ya de antemano reconozco que comparto las preguntas y dudas teóricas y metodológicas que se presentan en los debates de estas nuevas áreas de “estudios étnicos” y “estudios culturales”. Son preguntas que nacen a partir, por ejemplo, de las dificultades de definición y diferenciación de los conceptos de raza y etnia; nacen también del reconocimiento de la mutabilidad permanente de estos conceptos en cada país y región a través de la historia de la modernidad (Rattansi 1994). En todo caso la sensación de desafío me vino por varias razones, algunas de las cuales quiero compartir con ustedes en este seminario.

Hasta hace unos 10 años, mi vivencia y formación me habían llevado a basarme exclusivamente en el concepto de clase social como punto de partida para entender los procesos políticos y socio económicos de la sociedad. Y esto a pesar de

saber que en el Perú, donde viví hasta el comienzo de los 70, había mucha discriminación y prejuicio contra las poblaciones indígenas y provincianas (para no hablar del antisemitismo, ni de lo que se decía en esa época de los chinos y los negros). Asimismo, tal vez por puro idealismo, uno llegaba a pensar que el capitalismo no podía durar para siempre y, en ese sentido, se podía llegar a imaginar que el problema del racismo y de la discriminación étnica podrían desaparecer y que estaríamos más cerca de la paz y armonía social, racial y étnica; un paraíso (mundial, claro) donde esas relaciones, así como las relaciones entre hombres y mujeres, serían igualitarias. Todo esto nos lo garantizaba sin más, el fin de la lucha de clases y la llegada del socialismo.

Como sabemos, en América Latina, en vez del socialismo, vinieron las dictaduras, la represión feroz de los derechos ciudadanos y humanos, junto con los desaparecidos, los desplazamientos y los exilios. Vino también la crisis económica global de los 70, seguida por una hiperinflación, bien envuelta en varios paquetitos y paquetazos económicos de los 80. Además, los partidos comenzaron “a quemar sus últimos cartuchos” y con eso, y con el auge de la influencia de los medios de comunicación, se empezó a vislumbrar ya en los 90 los comienzos de la subordinación de la esfera política a la esfera cultural en la vida cotidiana del hemisferio.

En resumen, no se acabó el capitalismo, al contrario, este sistema triunfó en el mundo. En América Latina los viejos temas —sea la cuestión de las diferencias sociales, el acceso al mercado, los requisitos tecnológicos y educativos de la modernización, la integración social y nacional, y el pluralismo político— continúan siendo pertinentes. Pero se han vuelto más complejos a partir de los desplazamientos internos y de las repercusiones socioeconómicas y culturales de la inmigración circular al exterior. En este sentido, y ya a un nivel más global, me parece que hoy resalta más que nunca la contradicción entre los derechos de ciudadanía fundados en la soberanía de

cada nación, y los derechos humanos que siempre pusieron en cuestión la propia noción de soberanía nacional, ya que desde un comienzo se definieron a partir de criterios supra—nacionales. O sea, el creciente movimiento de población en el mundo pone en cuestión la viabilidad de centrar el análisis del concepto de *derechos* exclusivamente dentro de los viejos parámetros de fronteras y soberanías nacionales.

Entonces, volviendo al desafío que presenta el tema de raza y etnia en esta coyuntura, tal vez sea natural que uno llegue a preguntarse ¿por qué complicar la cosa aún más con esta problemática? Es más, ¿por qué hacerla en un país como el Perú? Donde a pesar de diferencias étnicas bien reconocidas, como ya me lo han repetido varias personas de diferentes sectores y clases sociales, todos convivimos como ciudadanos peruanos, ya sea de primera o segunda categoría; ya nos rotulen en la esfera pública de criollos o provincianos; de mestizos, blancos, gringos, indios o chinos; de cholos, zambos o morenos —aunque, vale decirlo, ya no de serranos y mucho menos de negros— porque como me lo espetó el otro día un amigo, “aquí jeso sí que es un insulto!”.

Ya voy adelantando una respuesta de carácter más general a estos “por qué”. Y que me parece que —junto con los temas de las creencias religiosas, los derechos civiles y humanos, los refugiados y los desplazados del mundo— la cuestión de la diferencia racial o étnica, como la de género, se está asentando como uno de los temas más importantes para el siglo XXI. Sea al nivel local, regional, nacional o internacional, estas diferencias se entreveran con esos otros temas, les dan su forma y su especificidad, de tal manera que hace resaltar tanto las similitudes como las diferencias en el modo de articular los valores y las costumbres nacionales, culturales e históricas de cada país (Mohanty 1991). Dicho de otro modo, la gran constatación que hoy parece estarse planteando al nivel internacional, como lo señala Howard Winant (1994), es que el racismo y la discriminación étnica y de género no son subproductos

del capitalismo, más bien son y siempre fueron su fundamento (Williams 1972 [1944]); sea en los países de África o en la India, como sugirió Anani Dzidzienyo (1995). En este hemisferio el racismo y la discriminación étnica y de género persisten hasta hoy como un legado —sutil y no tan sutil, pero sí, duradero— del colonialismo (Mörner 1992).

Es en este contexto que hoy se plantea en diferentes países la discusión de la relación entre el legado del colonialismo mundial y la posibilidad de consolidar sociedades democráticas fundadas en la ciudadanía, los derechos, la igualdad y la justicia social (Rattassi y Westwood 1994). Me parece importante entender mejor las historias nacionales desde esta óptica, así como los mecanismos contemporáneos que aseguran la persistencia del racismo, la discriminación étnica, la intolerancia jerarquizada y, en algunas países como Rwanda y la antigua Yugoslavia, el odio desenfrenado de la diferencia racial, étnica, social, de género y religiosa.

El tema de mi investigación en estos últimos años se ha centrado en el concepto de la nación y los derechos de ciudadanía a partir del impacto de la diferencia. Se encuadra en un marco teórico que vengo desarrollando en el contexto del hemisferio americano, que incorpora tanto el nivel socioeconómico y político, como el de la experiencia individual en el cotidiano social. Aunque todavía me falta mucho para definido, quiero presentarles cómo vengo pensando este marco, contando mi propio proceso al tratar de desarrollado. Me he centrado en la diferencia racial y étnica como estudio de caso, o ejemplo, pero siempre con el subentendido de que este ejemplo se remite a mi interés teórico principal de cómo la diferencia —étnica, racial, de género, social, etc.— estructura hoy el concepto de la nación, la comprensión de los derechos, y la noción de ciudadanía en diferentes sociedades del hemisferio americano.

II

Sabemos que el caso de las relaciones raciales y étnicas de Estados Unidos es muy particular; pero también me parece que es ejemplar como estudio de caso de la relación entre el impacto de la diferencia y la garantía de los derechos que fundamentan la pertenencia a la nación y la identidad ciudadana. A mediados de los 60, y a partir de la experiencia histórica de segregación de la población afroamericana y de los movimientos de base que se organizaron en los años 50 y 60, se decretaron en ese país las leyes de derechos civiles encaminadas a acabar con la discriminación en la sociedad (Marable 1991). Esas leyes — que surgieron para garantizar la ciudadanía de los negros— se formularon para incluir a otros grupos. Fue así que de ellas salieron políticas para igualar las oportunidades socioeconómicas y educativas de todas las poblaciones designadas oficialmente como minorías: negros, latinos, asiáticos, indígenas, y las mujeres. Y aquí quiero hacer un paréntesis porque me parece importante aclarar que el concepto de minoría no lo defino a partir de los números que componen a un grupo etiquetado como tal.

Más bien lo uso en el sentido del poder político que el grupo, sea numeroso o no, haya tenido en la historia de la nación; como tal vez lo demuestre más claramente el grupo de mujeres que en Estados Unidos como aquí en el Perú, constituye más del 50 % de la población.

En todo caso, cuando volví a los Estados Unidos en 1984, constaté que desde los mediados de los 70, muchas de las diferencias que definen y distinguen la experiencia cotidiana de las minorías habían sido reconocidas oficialmente por el Estado y las instituciones de ese país a través de la legislación y de políticas sociales. Ello, con justificaciones y consecuencias ambiguas para ambas partes (Winant 1990); me refiero, claro, a las

repercusiones de las políticas de *affirmative action* y al auge de la política de identidades, de lo cual hablaré más tarde. Por ahora adelantaré que lo que me quedó claro de mis observaciones de las relaciones raciales y étnicas estadounidenses, es que tanto con la intervención del propio Estado en estos últimos treinta años, como con el rechazo al racismo y la discriminación étnica respaldado por el poder judicial y legislativo, ellos no desaparecen así no más, ni de las costumbres, ni de las relaciones y percepciones sociales, ni de la cultura política y el cotidiano de la sociedad.

Esta constatación, junto con mi vivencia en el Perú y otros países, me llevaron a darme cuenta de algo que tal vez sea obvio, y es que como todos hemos nacido y crecido en sociedades fundadas en la jerarquía y la discriminación, todas las poblaciones del mundo occidental hemos sido socializadas y hemos internalizado prejuicios y valores, de tal manera que nadie escapa de tener percepciones positivas y negativas del otro (sea como fuere que se manifieste para cada individuo esa *otredad*). Por ejemplo, a través de lo racial o étnico, del género, del idioma o acento, de la religión, de la clase social, la generación, y creo que sobre todo, de la articulación de varias o todas de estas características.

A su vez esto me llevó a entender que el problema no está en la noción de la diferencia en sí, más bien, la diferencia se vuelve problemática a partir de los valores que se le atribuye, y llega a tener una importancia en particular cuando entra en la esfera pública, cuando los valores explícitos o subyacentes pasan a ser usados para definir la vida y cultura política de la sociedad. Así, al analizar la coyuntura de un país, se puede rechazar o no, la validez de centrarse en la diferencia de género, por ejemplo, o étnico-racial. Pero como bien lo demostró Carlos Iván Degregori (1991), al levantar la dimensión étnico-racial en las elecciones peruanas de 1990, no se puede negar que estos criterios marcan y diversifican el cotidiano sociocultural, político e individual de la sociedad. Sean discutidos o no, ellos

son conocidos, entendidos y subentendidos por la población al nivel nacional, y apuntan a diferencias profundas en la experiencia social de cada sector y dentro de él, de los ciudadanos individuales que lo componen. Estas consideraciones me llevaron a pensar sobre la cuestión de la identidad.

Según varios teóricos como Romi Bhabha (1993), Franz Fanon (1967) y Edward Said (1978), la identidad de uno siempre se constituye y se define a partir del *otro*, la mujer sabe que no es hombre; un blanco sabe que no es negro; un negro, que no es indio; el pobre, que no es rico; por lo tanto, al definirse, uno tiene su percepción del otro internalizada como parte de su propia identidad. En este sentido, la identidad, aunque vivida de manera individual, es una construcción social, va modificándose a partir del contexto histórico, cultural y nacional en el que se construye. Y ya que nunca llega a definirse de manera estática, la identidad, sea personal o social, es un proceso, como dice Stuart Hall (1990), de ser y de llegar a ser.

Es más, sugiero que esta definición se aplica también al proceso de construcción de la identidad nacional, de la identidad de uno como miembro de una nación, que en términos políticos se manifiesta a través de los derechos que afirman nuestra pertenencia nacional; es decir, a través de la identidad política de ciudadanía (Hall y Held 1989). Los procesos de construcción de estas identidades nacional y de ciudadanía se volvieron mi objeto de estudio en el contexto de Estados Unidos. Quiero contarles ahora cómo vengo pensando la construcción de estas dos identidades.

Pasado un tiempo en ese país me di cuenta de que si, por una parte, el tema de la diferencia del otro se nos presenta a veces como delicado, y por lo tanto se vuelve difícil levantar y discutir una cuestión tal como la discriminación de manera abierta, por otra, esta dificultad se agudiza precisamente por el hecho que el problema del prejuicio contra el *otro* no lo resuelve ni la buena voluntad, ni la atención del Estado o la sociedad a los conflictos sociales, económicos y materiales de la nación.

Me di cuenta de que a pesar de que las leyes se pueden imponer para frenar las costumbres y los hábitos de una sociedad, no se puede suponer que ellas las modifiquen de tal manera que los derechos de todos, y por lo tanto su pertenencia a la nación, sean garantizados con equidad en el cotidiano de la población. Claro que este problema del enraizamiento de las costumbres en la cultura política y cotidiana de una nación se puede explicar por lo menos parcialmente a partir de los intereses políticos enraizados por la historia en la estructura y jerarquía social.

Pero me parece que también es importante reconocer la propia función que ejerce la ley en la historia moderna de las sociedades occidentales. Como señaló Hannah Arendt (1970), la ley está allí para igualarnos en la esfera pública, precisamente porque no somos iguales, o sea porque todos nacemos y somos diferentes en nuestras vidas privadas: somos altos y bajos, hombres y mujeres, gordos y flacos, católicos y protestantes, negros y chinos, guapos y feos, indios y mestizos, judíos y musulmanes, campesinos y urbanos, blancos y mulatos, viejos y jóvenes, etc. Esto me sugirió que si quería entender la diferencia, tal vez tenía que pensarla a través de la relación entre la ley y las costumbres de la nación.

Comencé a armar el siguiente esquema, de manera muy preliminar.

Primero, las costumbres articulan los significados particulares y valores sociales que, de manera distinta en cada cultura, se atribuyen a todas las características que marcan nuestra diferencia en la sociedad; segundo, las leyes, a su vez, frenan o refuerzan las costumbres (esto incluye a nuestra definición y percepción del *otro*). Y, por último, la interacción entre ley y costumbre es fundamental para entender las relaciones sociales y políticas de la sociedad. Pero me surgió la siguiente pregunta, ¿qué pasa en aquellos países donde no hay un reconocimiento o consenso pleno en torno a la definición de la vigencia de la ley como instrumento que iguala y protege a toda la pobla-

ción? Según el antropólogo brasileño, Roberto Da Matta, lo que pasa es que las costumbres pasan a ser las que mandan. En este caso, el resultado acaba siendo, en el decir de los españoles de la época colonial, que la ley se obedece pero no se cumple. O como lo señaló el propio Da Matta recogiendo un dicho popular para referirse al clientelismo, al paternalismo y al sistema de favores que rige el cotidiano brasileño: “para los amigos, todo; para los enemigos, ¡la ley!”.

Entonces, el desafío de plantear el tema de la diferencia, se me presenta también en el sentido que reconozco que más allá de todas las teorizaciones e interpretaciones de carácter más universal sobre los prejuicios y la discriminación racial y étnica; más allá de todas las explicaciones y justificaciones políticas, socioeconómicas y culturales de los problemas de la sociedad contemporánea, su planteamiento tiene que estar fundamentado en el reconocimiento de una vivencia. Se basa en una experiencia sociocultural particular, constituida a partir de la manera en que nuestra clase social, nuestro color de piel, rasgos físicos, etnia y género, se articulan en nuestra vivencia cotidiana para forjarnos como individuos diferenciados. En este sentido, y siempre tomando en cuenta todas las ramificaciones políticas, económicas y sociales implicadas, pensar la cuestión racial, étnica y de género, me remitió a la especificidad de la esfera cultural de cada nación. Si, por una parte, las teorías de izquierda del pasado me enseñaron que al nivel de la economía, el obrero es obrero y es explotado como tal, sea hombre, mujer, blanco, negro, inmigrante, indocumentado, ciudadano, o lo que sea, por otra, hoy, sin olvidar la cuestión del mercado, el enfoque que privilegia la articulación de significados y valores culturales, me sugirió que si bien uno pertenece a un sector social, el tipo de inserción y ubicación de cada individuo en las relaciones sociales de su nación, se define también en ese punto donde se cruzan la ley y la costumbre para forjar su experiencia cotidiana; pues es el punto donde se crea, se marca y se reproduce la diferencia.

Resumiendo, entonces, el estudio de la diferencia implica abordar las relaciones sociales fundadas en las costumbres cotidianas, siempre frenadas, apoyadas o contenidas por la ley, según la historia del desarrollo de cada sociedad. Presupone, como punto de partida, que la interacción de las costumbres con las leyes vigentes en ese cotidiano, garantiza que cada ciudadano como individuo vive, se ubica y es ubicado al nivel político e individual de manera diferente. En este sentido, si se acepta el primer punto que presenté, la idea de que la cuestión racial, el racismo y la discriminación étnica no son subproductos del capitalismo, sino su fundamento. Mi tesis es que la ciudadanía de cada individuo —sea obrero, empresario o político—, se forja en el punto preciso donde se entrecruzan las leyes universales que garantizan el derecho a la igualdad, con las costumbres que articulan los valores raciales, étnicos, sociales, de género, etc. Vale decir que más allá de su pertenencia a un sector social, es el cruce entre la ley y la costumbre en el día a día de cada individuo, lo que lo diferencia en su cotidiano, le da especificidad a su identidad personal y social, y le estructura su experiencia vivida particular dentro de las relaciones sociales y de mercado de la nación. Y me parece que hoy, con la caída de las grandes ideologías políticas, ese cruce define, tal vez con más claridad, la manera distinta en que cada uno a partir de su vivencia, construye su identidad, su comprensión de su pertenencia a la nación, sus derechos y su ciudadanía. A su vez construye su percepción y se ubica en relación a la identidad, la pertenencia a la nación, los derechos y la ciudadanía de los *otros*. Es más, el cruce entre la ley y la costumbre en la vivencia cotidiana se manifiesta de manera diferente en cada país, a partir de la historia y de la composición étnico-racial de su población, creando y marcando las particularidades de cada cultura regional y nacional.

III

La relación estrecha entre las leyes y costumbres en cada sociedad me parece esencial para entender las diferentes maneras de inserción social de distintos grupos. Este abordaje me ha permitido entender mejor, por ejemplo, las posibilidades diversas y los límites que tiene cada individuo para encuadrarse dentro de esa igualdad universal, garantizada, por lo menos a nivel teórico, por las leyes en una sociedad democrática. O sea, uno puede autoentenderse como miembro de una nación, como ciudadano, y saber que tiene o debería tener “el derecho de tener los derechos”, en el decir de Hannah Arendt (en Paoli 1992). Pero ese entendimiento y la propia viabilidad de poder ejercer los derechos, de hacerlos valer, de legitimarse en la esfera pública, se dan solamente a partir del reconocimiento del individuo como miembro integrante de esa sociedad nacional. De nada sirve que el individuo sepa que es ciudadano o insista en que a pesar de ser mujer, de ser negro o indio, tiene “el derecho de tener los derechos”, si ese saber y esa insistencia no son reconocidos y legitimados por el Estado, las instituciones y la sociedad como un todo (ver Cecilia Blondet 1994).

En una sociedad democrática la ley pasa a ser vista como instrumento que permite igualar a todo individuo a pesar de sus características particulares, su diferencia del *otro*. Así, a través de la ley, se otorga a todo individuo el derecho al anonimato: la seguridad de que será reconocido en la esfera pública, como “ciudadano privado”; como un individuo anónimo que no necesita ejercer un cargo público, ser famoso, ni ser amigo del poder, para tener el derecho, por ejemplo, de andar por donde quiera sin ser hostigado (Da Matta 1992).

Pero ¿quién acaba teniendo esa seguridad? Veamos el caso estadounidense. Allí, las relaciones raciales siempre estructuraron el cotidiano social, marcando claramente las diferencias

entre la experiencia vivida por los blancos y los que no son blancos. Hasta 1954, cuando la Corte Suprema decidió el caso *Brown vs. Board of Education* (Kluger 1977) la ley Plessy de segregación racial favorecía a las costumbres. Las justificaciones usadas contra las propuestas de leyes de derechos civiles durante los debates legislativos diez años después de la decisión del caso *Brown*, reproducían casi al pie de la letra las argumentaciones usada por la Corte en 1896 cuando se decretó la ley de segregación. En los debates del 1964 el Senador Goldwater, por ejemplo, afirmó que “no se puede modificar el corazón del hombre” (*you cannot change the hearts of men*). Martin Luther King respondió con un discurso que argumentaba que esto no se trataba de amor, que se trataba de derechos políticos, de derechos de ciudadanía, del derecho de ser lo que uno es, y de andar donde quiera sin que lo molesten, precisamente porque los negros también formaban parte de la comunidad nacional. O sea, lo que King sugería era que la base de la ciudadanía se define a partir del anonimato que la ley garantiza, *a pesar de* la diferencia marcada en “el corazón del hombre” y reforzada a través de la costumbre en el espacio público.

Hoy la ley de derechos civiles se opone a la costumbre en los Estados Unidos. Pero al contrario del hombre blanco de cualquier clase social, un ciudadano norteamericano negro o latino de piel oscura que esté andando a las 8 de la noche en las calles de una ciudad del interior del Estado, digamos, de Indiana, o de Massachusetts (para no mencionar el sur), aunque sea un profesional de clase media o alta, nunca sabe en qué momento lo puede detener la policía para preguntarle qué está haciendo allí, o para pedirle documentos (lo que es ilegal en los Estados Unidos). Esto le puede pasar treinta años después de la promulgación de esas leyes, por el mero hecho de que el barrio en que anda es, por casualidad, un barrio blanco. Le sucede porque los prejuicios étnico-raciales, imbuidos en las costumbres, le quitan el derecho al anonimato; le pasa porque a pesar de la vigencia de la ley, la costumbre no siempre permite

que el policía crea que un negro o un latino puede negar a ser profesional de clase media, le pasa a pesar de que la clase media de color ha crecido mucho en los Estados Unidos.

Quiero subrayar que lo que interesa aquí no es apuntar cuántas veces le puede pasar esto (o no) a un ciudadano norteamericano de color en su vida. A mi modo de ver, el prejuicio étnico-racial no se puede entender solamente sobre la base del acto en sí de discriminación, aunque, claro, esta sería su expresión más contundente. Tiene que ver también con el “quizá” con el “nunca se sabe cuándo”, o sea, con la posibilidad de que algo le pueda acontecer. En otras palabras, a la “vivencia de ciudadanía” que la ley nos garantiza, se le opone la “vivencia del quizá” engendrada por las costumbres cotidianas. En este sentido, en el caso del negro o latino estadounidense, el problema reside más bien en que nunca saben en qué momento van a pasar a ser vistos como personas ajenas a la imagen que un blanco tenga de lo que es el “ciudadano americano”, en qué momento se vuelven ajenos a la “comunidad imaginada” (*imagined community*, como la llamó Benedict Anderson 1983, al referirse a la manera en que el imaginario dominante de una sociedad estructura la pertenencia a una comunidad nacional). Aunque un ciudadano que no es blanco claramente lucha ser un hombre de negocios, nunca sabe —como les decía—, cuándo le va a parar la policía, como le aconteció en mayo de 1995 a un empresario negro que “por mala suerte” (de los policías que lo pararon, claro) era dueño de una empresa negra muy importante de medios de comunicación en Nueva York. Nunca sabe, como ocurre también con las mujeres, cuándo le van a cuestionar su competencia y capacidad en el trabajo. Nunca sabe cuándo pueda ser asaltado en la calle por un grupo de jóvenes blancos, o cuándo lo van a insultar en un lugar público, ya sea sutilmente o de manera descarada, como lo declararon, en una encuesta realizada durante los disturbios en Los Angeles en 1992, empresarios y profesionales negros y latinos, quienes a pesar de ser de clase media, se identificaban abiertamente

con la posibilidad de que a ellos también les podía pasar lo que a ese negro desempleado y pobre que se llama Rodney King. En resumen, a pesar del reconocimiento de la igualdad universal y de los derechos civiles garantizados a partir de los 60 a través de las leyes del país, en el imaginario de la nación en la cultura y costumbres de lo cotidiano el blanco continúa siendo asociado por la costumbre con la legitimidad, con la noción de ciudadano, como miembro legítimo de la sociedad, es un “real american”; y el que no es blanco, es asociado con la transgresión, con la ilegitimidad, con la imagen de quien no pertenece a la nación.

Les podría dar muchos ejemplos de esto. Pero me parece que es más importante detenerme un poco en la idea en sí de que los ejemplos se multiplican. Porque uno comienza a darse cuenta de que lo que resalta en este juego de a quién se le otorga la legitimidad en el imaginario nacional, es que a pesar de que los prejuicios se manifiestan a nivel individual y aparecen por lo tanto como casos aislados, no se incluye a unos o excluye a otros en dicho imaginario a partir de criterios individuales, sino según criterios que asocian y marcan a esos individuos como miembros de un grupo identificado a través de valores (en este caso raciales) establecidos en la historia por las costumbres de la nación. A veces, como ya dije, las leyes de los Estados Unidos han apoyado estas costumbres; pero creo que es más común ahí, y creo que en muchos otros países de hoy, que las relaciones sociales cotidianas se estructuren más a partir de los valores y criterios establecidos y reproducidos por las costumbres, *a pesar de* las leyes que rigen lo cotidiano de una nación.

Hoy se dice mucho que los medios de comunicación parecen estar ejerciendo una influencia inédita en el desarrollo político y cultural de cada nación y en la divulgación internacional de productos culturales. En consecuencia, parece estar generándose una creciente homogenización cultural, sino a nivel del consumo en sí, ciertamente a nivel de las imágenes, las aspiraciones, las necesidades y la demanda en los mercados

domésticos de cada nación. En este sentido, a pesar de estar muy consciente de que vengo de un contexto americano muy particular, donde la cuestión racial y étnica está altamente politizada, me pregunto, ¿será que se puede continuar discutiendo la cuestión de las diferencias raciales y étnicas, en esta época transnacional en que vivimos, como si fuesen un fenómeno particular de una nación? (Rout 1976).

IV

Me interesan estas cuestiones a raíz de la investigación que hice sobre el significado y el valor social de los rótulos étnicos en la vida cotidiana y política de los latinos que viven en Estados Unidos (1995). Quiero contarles por qué me centré en el tema de rótulos, usando el rótulo *Hispanic* como estudio de caso. Aunque ya se comenzaba a usar estos rótulos étnicos al final de los 60, fueron creados oficialmente por una agencia burocrática del Estado (*Office of Budget and Management*) en 1977, para facilitar, según se dijo, la recolección de información para el censo de 1980. Pero de rótulos burocráticos pasaron a tener un significado y valor eminentemente político, porque, al ser oficializados en el levantamiento de datos del censo, el Estado acabó legitimando el uso de estos rótulos en la distribución diferenciada de recursos a distintos grupos.

Pasaron también a tener un significado y valor económico, porque las empresas comerciales y publicitarias y las agencias de Hollywood comenzaron a anunciar, distribuir y vender sus productos en términos étnicos. A nivel social, esos rótulos se articularon cada vez más a las costumbres y percepciones históricas de distintos grupos. Así se puso en evidencia la posición que cada uno de los grupos minoritarios ocupa en la jerarquía simbólica y en el espacio público. Es decir, por una parte, los

rótulos permitieron que las minorías planteasen su exclusión de la esfera pública, del imaginario de la sociedad y que afirmaran su ciudadanía, pero por otra, se comenzaron a desarrollar nuevas costumbres étnicas, nuevas celebraciones y fiestas, y hasta “tradiciones inventadas”. Hoy en día esos rótulos han llegado a definir también las normas de comportamiento y las identidades culturales de los miembros de cada grupo, especialmente entre las generaciones que nacen después de los años 70.

Decidí centrarme en el estudio de los rótulos étnicos, porque al encontrarme con esa realidad cuando llegué a Estados Unidos en los 80, me di cuenta de que los nombres y los rótulos que nos definen, nos dicen mucho sobre las costumbres, la historia, la cultura política y cotidiana de una sociedad, tienen su propia evolución y sus significados llegan fácilmente a quedar fuera del control de quienes los inventan. Es decir, los rótulos entran en las costumbres con significados construidos por la coyuntura política del país y se modifican a partir de los valores imbuidos en las costumbres cotidianas. Tienen, además, su propia historia y, en ese sentido, sus significados, tanto como los propios nombres, van cambiando con el correr del tiempo, poniendo en evidencia, como señala Carlos Franco (1993), los cambios en los valores y la posición social que ocupa cada grupo en distintas coyunturas.

Quiero recalcar que no me parece que haya algo de “malo” en el uso de rótulos en una sociedad. Creo que es casi imposible vivir en una nación del tamaño de Estados Unidos, o del Perú sin categorizar y, por lo tanto, sin rotular de alguna manera a los distintos sectores de la población. El uso de un rótulo solo se vuelve problemático cuando estigmatiza al grupo al que se refiere. Es por eso que los significados de los nombres, su valor social, pasaron también a formar parte de los movimientos de derechos civiles en los Estados Unidos. Por ejemplo, los negros norteamericanos lucharon para cambiar su nombre, de “negro” a *black* y después a *African American*. Hoy en día, y por las mismas razones, sectores de la población latina también están

tratando de cambiar el rótulo oficial de *Hispanic* por el de latino. En este sentido, lo que más llama la atención de los rótulos étnicos es que su significado, su valor social, y su uso —sea político o social— en la esfera pública, de alguna manera confirman la existencia de una distinción en la sociedad entre los derechos garantizados a todos los ciudadanos, y la definición de los derechos en cuanto privilegios sociales que se extienden a ciertos grupos y niegan a otros.

V

Quiero acabar con una breve anécdota, que, a pesar de centrarse en la experiencia de Estados Unidos, me parece tiene relevancia para el hemisferio como un todo. A mi modo de ver resume los temas de la pertenencia a la nación, la diferencia, los derechos, la ciudadanía y, también, de la especificidad de las culturas nacionales en esta época de migraciones en que las fronteras nacionales y de identidad se afirman, se diluyen, o son reformuladas por cambios más globales. Se trata de una conferencia realizada en una universidad estadounidense en 1993 acerca de los nuevos escritores mexicanos. Como se sabe, la función del escritor en una sociedad es, entre otras, la de articular y afirmar la identidad nacional de su país. Uno de los paneles trató de la nueva generación de novelistas mexicanos, con ponencias de escritores jóvenes que vinieron de México para la conferencia. Ellos discutieron acerca de la experiencia de su generación, sus influencias más importantes, las cuestiones históricas y culturales mexicanas que afectaron su desarrollo, etc. Terminadas sus ponencias vino la hora de las preguntas.

En el público había una estudiante mexicana-americana, o chicana, cuya familia está en los Estados Unidos desde la época de la conquista del territorio mexicano por los

norteamericanos en 1848. Levantó la mano, pidió disculpas por no hablarles en castellano, dijo al panel que le gustó mucho la presentación, contó que ella también escribe cuentos y poesía, y acabó planteando la siguiente pregunta a una de las escritoras mexicanas: “cuando usted habla de escritores mexicanos, ¿a quién se refiere? O sea, ¿cómo define quién es un escritor mexicano?”

La platea estaba compuesta de unas 30 o 40 personas, todas españolas, latinoamericanas y “latinas”; o sea, gente de ascendencia latinoamericana pero nacida en los Estados Unidos. Se escuchó un murmullo general en la sala, y se oía a la gente comentar la pregunta de la joven. Porque todos allí sabíamos que su pregunta, formulada dentro del contexto de los Estados Unidos, se refería a que ella, como chicana, formaba parte de un grupo (los mexicanos-americanos) que históricamente no pertenece al imaginario americano construido a partir de las costumbres culturales. Lo que ella sugería era que a pesar de su ciudadanía y de la historia de su familia en el país, aún hoy, y en contra de su deseo, no se le considera una ciudadana “americana verdadera” (*real american*). Y esto por varias razones, algunas más sutiles y visibles que otras. No se le considera como “americana verdadera”, por ejemplo, porque a pesar de haber nacido en los Estados Unidos, es chicana; o sea, las costumbres se sobreponen a la ley que otorga la nacionalidad a toda persona que nace en los Estados Unidos. No se le considera, porque a pesar de pertenecer a una familia que ha sido socializada en los Estados Unidos hace más de un siglo, y por lo tanto pertenece a un sector de su generación que ya no sabe hablar castellano, ella hace parte de un grupo étnico —los latinos— que no es blanco, o sea lo étnico pasa a ser racial. No se le considera, porque la ciudadanía plena de ese grupo al cual ella pertenece nunca ha sido aceptada plenamente, ni como parte del imaginario, ni de la memoria histórica y la vida cotidiana de su nación; o sea, porque ella no ve en las costumbres que marcan su experiencia cotidiana y la diferencian de los blanco-americanos, el reflejo

del reconocimiento universal de su ciudadanía y del anonimato que la ley teóricamente garantiza a todo ciudadano.

De modo que la pregunta que esa joven chicana estaba levantando se podría reformular de la siguiente manera: ya que por más que ella quiera, a partir de su diferencia étnico-racial las costumbres le niegan su pertenencia plena a la nación y por lo tanto no se le reconoce el derecho pleno de vivir como ciudadana estadounidense, ¿será que también se le podría considerar una escritora mexicana?

Por fin todo el mundo se quietó, y la escritora mexicana, claramente sorprendida y quizás un poco desconcertada con la pregunta y la inquietud en la sala, respondió de manera bien sencilla, diciéndole: “un escritor mexicano es una persona que nació en México o que ha vivido allí desde muy niño”. Nuevamente el público comentó entre sí, esta vez quizá con un poco de frustración. Porque las palabras de la escritora dejaron bien claro que la discusión de la identidad de los chicanos no se iba a resolver esa tarde. Al levantar la relación entre su ciudadanía, la identidad nacional y la identidad étnico-racial, esa joven puso en relieve el problema de integración nacional que hoy se vive en los Estados Unidos. Vale decir que la experiencia chicana se refleja en la del puertorriqueño y del latino en general, quienes continúan siendo considerados ciudadanos de segunda categoría. Como tal, los latinos, los negros, los asiáticos y los indios, continúan fuera de la historia del país, fuera del imaginario nacional y, por lo tanto, de la “comunidad imaginada” de la nación. De allí viene el problema de *identity politics* derivado de las políticas de *affirmative action*, con consecuencias ambiguas, como mencioné antes, tanto para las minorías como para la nación.

Esa pregunta de la joven nos plantea nuevamente el problema de la relación entre las identidades nacionales y de ciudadanía, entre la integración nacional y el reconocimiento de los derechos de los excluidos por la sociedad. Entonces, ¿cómo hacer para pensar en la inclusión política de los sectores

ciudadanos históricamente excluidos y marginados de la esfera pública y del imaginario nacional? Si, por una parte, la experiencia estadounidense se plantea como particular y señala lo difícil que es resolver este problema a raíz de su especificidad histórica, por otra, me parece que a pesar de las diferencias obvias que presenta, su estudio tal vez pueda ser útil en la reflexión latinoamericana sobre la situación de los sectores marginados, la ampliación de los derechos, la ciudadanía y la integración nacional en diversos países del hemisferio. Quiero plantear entonces de manera esquemática algunas ideas que me despertó mi estudio de caso estadounidense.

La idea del *affirmative action*, como ya mencioné, era implementar políticas que aseguraran a través del reconocimiento de la ley, la igualdad de oportunidades de las minorías excluidas y en consecuencia la ciudadanía plena de los integrantes de los grupos minoritarios. Estos grupos eran excluidos del espacio público (no podían votar, no tenían las mismas oportunidades económicas, educativas, etc.), no a partir de su diferencia individual, sino porque pertenecían a un grupo diferenciado por criterios raciales, étnicos o de género. Lo importante es que en esa época de los años 60, se pensaba que al garantizar la igualdad de los derechos y la ciudadanía en general a través de programas como el de la “Guerra contra la pobreza” (*War on Poverty*) y con políticas como *affirmative action*, se garantizaría también el bien común de la nación, ya que la ciudadanía es prueba contundente de que existe una comunidad en que todos los principios básicos de la vida comunal han sido negociados y aceptados como su fundamento.

Pero como señala Stuart Hall (1990, y Mouffe 1992), uno de los problemas con la noción contemporánea de ciudadanía y los derechos es que se fundamenta en un individualismo liberal muy profundo, es decir, uno vota y regresa a su casa. Uno puede hacer lo que quiera, tiene el derecho, por ejemplo, de proteger su casa con armas, con tal que no invada los derechos de otro. Se trata de una noción que no privilegia la participación activa

y colectiva del individuo en la manutención de la comunidad, al contrario, privilegia el derecho del individuo a su privacidad y a veces, dependiendo del caso, deja que el individuo defina los límites de su privacidad. En esas condiciones, si alguien decide tocarle la puerta a un extraño, corre el riesgo de que la persona que le abre la puerta convenga en que eso es invasión de su espacio y puede disparar para proteger su casa que es lo que pasó el año pasado, cuando la corte decidió a favor de un blanco que mató a un joven japonés, que equivocadamente le tocó el timbre de su casa. Aunque hubo mucha condena de esta decisión judicial, también fueron muchos los que apoyaron y “comprendieron” la acción del blanco que mató al asiático. Nuevamente un ejemplo de un caso aislado que sin embargo se repite, sea con más o menos violencia, en otras situaciones (por ejemplo contra los latinos que, aunque sean ciudadanos, se les percibe como “extranjeros”).

En todo caso, mi punto es que el individualismo que subyace la noción liberal de ciudadanía está imbuido en la implementación de la política de *affirmative action* que por lo tanto individualiza los derechos y las responsabilidades de cada grupo; es decir, el estado distribuye, o no, sus servicios y beneficios a grupos individualizados, sea el grupo “*hispanic*”, negro, de mujeres, asiático, indígena, y desde 1992, a los deficientes físicos. Cada grupo se responsabiliza por el bien común de los miembros de su comunidad individual particular, y no se preocupa de los miembros de los otros grupos. El resultado es que las lealtades políticas (y hoy también culturales y personales) se manifiestan en relación al grupo étnico al cual se pertenece, no en relación a la comunidad nacional. Y por lo tanto, la noción de “ciudadanía política” está siendo reemplazada hoy por lo que algunos están denominando de “ciudadanía cultural” (Benmayor *et al.* 1992). Así, si algo ocurre en un barrio latino, son las organizaciones latinas las que acuden a ayudar, a reclamar que el estado tome nota. Lo mismo acontece con los grupos negros, asiáticos, blancos, de mujeres, de deficientes físicos.

A través de sus organizaciones, cada grupo étnico defiende sus intereses, sus derechos, hace alianzas con otros grupos, pero también se defiende de ellos.

De este modo, el ejemplo de la lucha por los derechos a partir de la política de las identidades en los Estados Unidos es útil como ejemplo del individualismo liberal que subyace la definición de ciudadanía de ese país, la lucha de cada grupo por sus derechos puede contribuir a mejorar su condición, y así a mejorar el acceso a los derechos de ciudadanía de sus miembros. Pero desde mi punto de vista, esta concepción individualista de la ciudadanía no contribuye en nada para preservar la noción de comunidad nacional, al contrario, parece destruir los principios básicos de la convivencia social sobre la base del reconocimiento de la diferencia. Es verdad que si el grupo no lucha por sus intereses, nadie lo hará. Pero una vez que el grupo consigue lo que quiere, digamos la educación bilingüe en el caso de los latinos, nadie lo apoya y, al contrario, los otros grupos, los negros, los blancos, los deficientes físicos, etc. luchan contra la política de educación bilingüe, porque les quita los recursos. O sea, la *affirmative action*, basada en el individualismo no se traduce en una expansión de la ciudadanía, porque no asegura necesariamente la expansión de la comunidad. Al contrario, crea y profundiza la jerarquía de diferencias en vez de asegurar la igualdad de todos, porque lo único que garantiza es que los latinos en ese caso —por ejemplo, de educación bilingüe— tendrán mejores o más derechos que el grupo que se constituye a partir, digamos, de las deficiencias físicas.

Pero quiero insistir asimismo en que la dinámica política del país hace que la *affirmative action* también se pueda —y creo que se deba— defender, por lo menos por ahora. Es importante recalcar que factores como los cambios en la sociedad estadounidense —sea en el sentido de la visibilidad de las minorías como miembros—ciudadanos de la nación, del mayor reconocimiento de su derecho a tener los derechos, de la mejora visible en la condición de ciertos sectores dentro de los grupos

minoritarios— se deben sobre todo a la lucha que estas minorías raciales y las mujeres han desarrollado en las últimas décadas para ampliar las fronteras de inclusión política de ese país. En este sentido me pregunto lo siguiente, en una sociedad en que las costumbres aún no reconocen del todo el derecho a la diferencia como base de la definición de ciudadanía, o sea del bien común, ¿qué alternativa tienen las mujeres, los negros, los latinos, en fin todos aquellos que están excluidos del espacio público y del imaginario de la nación precisamente a partir de su diferencia? O sea, si los propios grupos no luchan por sus derechos y no tienen los canales para asegurarlos, ¿quién lo va a hacer?

Así, al pensar la problemática del *affirmative action* y la política de las identidades que resulta de ella, me parece que el problema no reside, como argumentan hoy los conservadores estadounidenses, en la estrategia de las minorías de ampararse en las políticas de *affirmative action*. Pues no son estas, como sugieren ellos, las que están “destruyendo al país”. El problema se debe plantear, más bien, a partir de una reflexión crítica del propio fundamento individualista-liberal de la definición de la ciudadanía en ese país, que no permite el desarrollo de una comunidad basada en la necesidad de crear mecanismos de participación plena y colectiva, que reconocen las diferencias y permiten así la construcción de una sociedad fundada en el bienestar colectivo de *todos y cada* miembro de la nación. Dicho de otra manera, la experiencia de la política de las identidades en Estados Unidos me ha dejado bien claro que todas las categorías de la ciudadanía y de los derechos, tienen que ser siempre discutidas en relación a todos los miembros de la nación. Más allá de las identidades individuales, toda lucha social y política para asegurar la comunidad tiene que ser una contribución a la ciudadanía como un todo, o sea al “bien común”. Sólo tiene relevancia si se reconoce que los derechos, incluyendo el derecho a la diferencia, son parte de la vivencia de la comunidad como un todo y, por lo tanto, que la lucha por los derechos se reconozca como un beneficio para la comunidad entera.

En fin, hoy en día se comienza a plantear con más frecuencia que vivimos en una época transnacional. Es una época que nos hace presente la idea que el estado—nación no siempre ha existido, aunque las jerarquías, el prejuicio, la intolerancia a la diferencia, sí anteceden a la época moderna. Es una época de gran movilización migratoria latinoamericana, de idas y vueltas a los Estados Unidos; una época en que con cada día parece crecer la interpenetración cultural de las naciones a partir de los medios de comunicación y la diseminación de productos culturales; pero también una época en que el nacionalismo y la xenofobia están creciendo (*El Globo*, 28/7/1995:B2). En esta coyuntura me parece que la problemática que levantó esa joven chicana, nos remite a la siguiente pregunta, con la que concluyo: en esta época de transición global, que incorpora el auge del reconocimiento de la noción de la diferencia —sean étnicas, raciales, de género— ¿qué significado tienen al nivel político y personal, para las nuevas generaciones de este hemisferio, la identidad nacional, los derechos, la noción de ciudadanía, en fin, el pertenecer a una nación?

Bibliografía:

Anderson, Benedict (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, New York.

Arendt, Hannah (1970). “Public Rights and Private Interests”, n/p.

Benmayor, Rina *et al.* (1992). “Why Cultural Citizenship”, en *Responses to Poverty Among Puerto Rican Women: Identity, Community and Cultural Citizenship*, Centro de Estudios Puertorriqueños, Hunter College, Nueva York.

Bhabha, Homi K. (1993). *The Location of Culture*, Routledge, Nueva York.

Blondet, Cecilia (1994). *Las mujeres y el poder*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Da Matta, Roberto (1991). "Do You Know Who You're Talking To?" en *Carnivals, Rogues and Heroes: An Anthropology of the Brazilian Dilemma*, University of Notre Dame Press, Indiana.

Degregori, Carlos Iván (1991). "El aprendiz de brujo y el curandero chino: etnicidad, modernidad y ciudadanía", en Carlos Iván Degregori y Romeo Grompone, *Demonios y redentores en el nuevo Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Dzidzienyo, Anani (1995). "African-Latin American Connections: Colonialism, 'Race', Ethnicity, and the Contemporary Nation-State", Seminario, IEP, Lima (julio).

Fanon, Franz (1967). *Black Skin, White Masks* (1959), Grove Press, Nueva York.

Franco, Carlos (1993). "El sentido del velasquismo en la construcción de una comunidad nacional-ciudadana en el Perú" *Socialismo y Participación* 63; Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, Lima.

Hall, Stuart y Held, David (1989). "Citizens and Citizenship", en Stuart Hall y Martin Jacques *New Times: The Changing Pace of Politics in the 1990s*, Verso, Nueva York, Londres-Nueva York.

Hall, Stuart (1990). "Cultural Identity and Diaspora", en J. Rutherford (ed.), *Identity, Community Culture, Difference*, Lawrence and Wishart, Londres.

Kluger, Richard (1977). *Simple Justice. The History of Brown v. Board of Education and Black Americas Struggle for Education*. Vintage Books, Nueva York.

Mohanty, Chandra Talpade (1991). "Introduction: Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism", en Chandra Talpadi Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Bloomington.

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

Mouffe, Chantal (1992). "Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics", en Judith Butler y Joan Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, Routledge, Nueva York-Londres.

Oboler, Suzanne (1995). *Ethnic Labels; Latino Lives: Identity and the Politics of Representation in the United States*, University of Minnesota Press, Minnesota.

Paoli, María Celia (1992). "Citizenship, Inequalities, Democracy and Rights: The Making of a Public Space in Brazil", *Social & Legal Studies* 1.

Rattansi, Ali y Sallie Westwood (1994). *Racism, Modernity Identity on the Western Front*, Polity Press.

Rout, Leslie (1976). *The African Experience in Spanish America, 512 to the Present*, Cambridge, Nueva York.

Said, Edward (1978). *Orientalism*, Pantheon, Nueva York.

Williams, Eric (1972) [1944]. *Capitalism and Slavery*, A. Deutsch, Londres.

Winant, Howard (1990). "Postmodern Racial Politics in the United States, Difference and Inequality", *Sociatist Review* 1.

----- (1994). "Racial Formation and Hegemony: Global and Local Developments", en Ali Rattansi y Sallie Westwood *op. cit.*, Polity Press.

**El mundo es racista y ajeno
Orgullo y prejuicio en la sociedad
limeña contemporánea***

Suzanne Oboler

Introducción

Acá en Lima si hay racismo, yo sí creo que hay racismo (Mariana [china]).

En el Perú no hay discriminación racial (Gabriel [blanco]).

No soy de percatarme si he sido discriminada o no... No lo he sentido, no sé si lo habrán hecho pero no lo he sentido! (Celinda [mestiza, “sacalagua”, rasgos finos]).

Aquí, todos somos peruanos (Dolores [negra]).

Estos son algunos de los comentarios más comunes que escuchamos al comenzar esta investigación, con estudiantes de Derecho, acerca de la cuestión racial y el racismo en el Perú. Por una parte, un reconocimiento de que sí hay racismo, o por lo menos, una ambivalencia sobre su presencia. Por otra, una insistencia en que no hay discriminación racial, o que al menos ella no se ha experimentado a nivel personal. Esta contraposición produce una clara perplejidad sobre su significado. Llegando del contexto norteamericano, donde el movimiento de derechos civiles y las leyes contra el racismo han agudizado las sensibilidades de toda la población en relación a la discriminación racial, estas y otras observaciones parecidas, sirvieron desde un comienzo para confirmarme que las relaciones raciales en la sociedad peruana no pueden ser abordadas a partir de criterios estadounidenses.

De hecho, el comentario más esclarecedor que tuve durante esas primeras semanas de investigación no dejó duda que la discriminación racial en el Perú apenas parece existir en el cotidiano limeño. Dicho comentario vino a través de una conversación informal con un abogado afroperuano al explicarle el tema de mi investigación, me respondió diciéndome que la cuestión racial en el Perú es diferente a la de los Estados Unidos, porque en el Perú “el racismo es más escondido, más solapado”. Después me contó que lo habían invitado a Estados Unidos, que sería la primera vez que iba allá, y que él quería ir sobre todo a los Estados del sur del país. Cuando le pregunté por qué allí, me explicó con mucha vehemencia lo siguiente:

“Es que cuando vaya a los Estados Unidos, yo quiero que me discriminen. Quiero sentir lo que quiere decir no poder estar en un sitio por ser negro; o que me boten de algún lugar. ¡Quiero sentir la discriminación, saber lo que es!”.

Su explicación me reforzó de manera contundente lo que ya había percibido entre los comentarios que cité al comienzo, como la idea de que aunque existe un racismo solapado en el Perú, no hay una discriminación racial explícita; y también la noción de que uno de los referentes principales para comprender el propio concepto de discriminación en el Perú es la vivencia personal. Pero el comentario de ese abogado también añadió por lo menos dos dimensiones nuevas a mi confusión sobre cómo abordar el tema en Lima. La primera fue que el referente que parecía estar usando para entender la discriminación racial en el Perú, venía del extranjero. Me di cuenta de que la experiencia de una discriminación directa —calata, según él parecía definirla— solo se podía vivenciar en los Estados Unidos. La segunda dimensión fue que el significado que él atribuía a su definición de discriminación se funda en

un estereotipo, hoy un poco anticuado, ligado a la segregación física de los negros en los Estados Unidos sancionada por la ley de ese país hasta 1954. En otras palabras, ese comentario informal del abogado, que más tarde fue confirmado en otras entrevistas, me sugirió que la definición del propio concepto de discriminación en el Perú está de alguna manera enraizada en la historia legal de segregación de los Estados Unidos del siglo XX, y también en una falta de conocimiento sobre la relevancia de la raza y el racismo en la historia y política estadounidense contemporánea.

Al final de los primeros meses de lectura y trabajo de campo, la impresión que me dejaron las ambigüedades de las actitudes en las entrevistas —así como la propia falta de una discusión amplia del tema del racismo y la discriminación racial en los periódicos, círculos intelectuales y el cotidiano limeño— fue que quizá había comenzado a investigar un tema que no tenía relevancia para la sociedad peruana. Sentí que no tenía derecho de descartar la insistencia de las personas que entrevistaba y con quienes conversaba, de que la discriminación en el Perú es de clase y género, y no racial. Pero por otra parte, tampoco conseguía olvidarme de mi propia vivencia en el Perú de los 50 y 60, y no entendía cómo, en el lapso relativamente corto de unos 20 años que estuve fuera del país, habían llegado a desaparecer tan rápidamente, las marcas virulentas de los conflictos entre blancos e indígenas, negros y chinos, del pasado colonial y republicano.

Además la historia del colonialismo y esclavitud en el mundo occidental me sugería que la falta de diferenciación y discriminación racial en el Perú harían del país una anomalía en el mundo moderno y contemporáneo. Al fin y al cabo, el racismo es una ideología que ha plagado al mundo moderno, especialmente en el siglo XX. Es una ideología que busca y refuerza manifestaciones de diferencias biológicas y visuales para justificar las desigualdades socioeconómicas. En este sentido, la raza, así como la práctica de discriminación racial, no es ni

una categoría de la naturaleza ni un dato natural, sino exclusivamente una construcción social. Siguiendo esta definición, el racismo es sobre todo una prueba contundente del éxito de un artificio construido socialmente y enraizado en las prácticas ideológicas que durante los siglos XIX y XX justificaron la esclavitud, la dominación y la discriminación de un grupo por otro.

Por lo tanto, quiero recalcar que desde el punto vista histórico e internacional, el propósito principal de las investigaciones que vengo realizando sobre la cuestión racial, la ciudadanía y la pertenencia nacional en las Américas, no es el de «probar» que existe el racismo, ya sea en el Perú, los Estados Unidos, el Brasil, o cualquier otro país. Más bien creo que el punto fundamental de una investigación como esta radica en la necesidad de esclarecer la especificidad de sus mecanismos en distintas formaciones políticas y sociales. Ello porque me parece que lo que está en juego es la misma manera en que el racismo obstruye el proceso de democratización de los derechos y la ciudadanía en todas las esferas de la vida social de los países afectados por este fenómeno.

Ya que el racismo no es ni una categoría natural ni una práctica sancionada por la ley, su estudio, especialmente en el Perú y en América Latina requiere de una evaluación crítica de la vida cotidiana para entender cómo se manifiesta en la experiencia social e individual. En este contexto me pareció que los discursos, rótulos y prácticas sociales tienen una utilidad muy particular, porque por una parte revelan cómo se manifiesta el racismo en la vida individual, y por otra, nos muestran de qué manera se ha ido transmitiendo el legado colonial, y cómo se ha ido transformando en el proceso de construcción de la nación.

Como fenómeno social, la raza está íntimamente ligada a la clase, al género y al *status* social. De tal modo, es y siempre ha sido una cuestión eminentemente política, y por lo tanto se manifiesta de maneras diferentes en distintas sociedades. Como

demuestran los mitos asimilacionistas del crisol estadounidense, la deseosa daltonía puede llegar a minar el desarrollo económico y social con equidad de la nación; y también puede destruir el reconocimiento de los derechos, la ciudadanía y el sentimiento de pertenencia a la comunidad. Es verdad que esos mitos asimilacionistas norteamericanos se refieren principalmente a los inmigrantes, y en este sentido se distinguen de las ideologías de construcción de la nación. Pero se puede sostener que en lo que se refiere a la diferencia y discriminación racial, esos mitos no dejan de ser comparables a las ideologías de nacionalismo latinoamericanas. No me queda evidente, por ejemplo, que el discurso nacionalista que insiste que “aquí todos somos peruanos”—y que se reitera a través de la insistencia de que no hay discriminación racial en el Perú— podría hacer desaparecer de la sociedad limeña el trauma internacional que fue la esclavitud.

Entretanto, sabía que desde la época de la abolición, los procesos históricos de cada nación se han diferenciado de tal forma que hoy, al final del siglo XX, en los Estados Unidos, por ejemplo, Colin Powell, un militar negro, tuvo que desistir de candidatear a la presidencia de su país por miedo a que lo vayan a asesinar; mientras que en el Perú, donde como señaló Carlos Iván Degregori (1991), la falta de énfasis a nivel de la política en la descendencia racial, así como en la forma o época de llegada de diferentes grupos raciales y étnicos, permitió la elección de un peruano de descendencia japonesa a la presidencia del país.

Esas diferencias en el desarrollo político de naciones que tienen un legado de esclavitud, también se pueden formular en términos económicos y sociales. La experiencia de los Estados Unidos, especialmente en los 60, ha mostrado que ni las leyes contra la discriminación, ni el crecimiento, la riqueza y la estabilidad económica aseguran necesariamente la disminución del racismo, y mucho menos su desaparición. En este sentido parece que no se puede contar con que el fin de la hiperinflación y

la violencia del terrorismo, el clima de esperanza o el discurso de ciudadanía y pertenencia nacional que parecen reinar hoy en el cotidiano limeño, sirvan para contrarrestar el legado colonial de la esclavitud y la servidumbre, ni los prejuicios raciales y étnicos contra indígenas, asiáticos y negros que han perdurado en el Perú a lo largo de este siglo.

Por otra parte, al contrario de la importancia de la cuestión racial en la vida social y política de los Estados Unidos, centrarse en el racismo tampoco parecía contribuir a la discusión de la democratización de los derechos y la ciudadanía en el Perú. Entonces, la pregunta que me planteé para la investigación fue la siguiente, ¿cómo se puede entender el legado de colonialismo y esclavitud del país en un contexto en que, por una parte, la relevancia del racismo en el cotidiano parece decaer a través del énfasis que se pone en los problemas socioeconómicos y de género y, por otra, la presencia indiscutible del racismo en la política entre la primera y segunda vuelta de las elecciones de 1990, parece haber sido relegada a una anomalía de la historia política del país?

El trabajo que presento aquí es un primer paso para tratar de desenredar la especificidad de la dinámica entre raza y poder en el Perú. No hay duda, como sostiene Juan Carlos Callirgos, que la experiencia del racismo es extremadamente dolorosa en términos personales e individuales. Pero me parece que la comprensión del propio sentido y valor social del prejuicio y la discriminación racial solo llega a tener relevancia en la medida en que se pueda verificar su impacto en la estructura política y en el desarrollo social y económico de la nación. Entonces, partiendo de la suposición de que el racismo en la sociedad es hoy, como siempre, un problema específicamente relacionado al poder y al *status* —y no a la biología— quiero contar el proceso de desarrollo de una parte de mi investigación a través de los resultados de entrevistas que realicé con veinte estudiantes de derecho, así como de materiales bibliográficos y periodísticos. En la medida en que parece haber una contradicción en la

idea que existe el racismo, pero no la discriminación, comencé esta investigación a través de un análisis de los rótulos étnicos utilizados en el cotidiano social, para así llegar a comprobar la existencia, o no, de una conciencia racial en las relaciones sociales limeñas. Esto me llevó a desarrollar un marco teórico que explica esta contradicción a través de la presencia en el cotidiano de una definición de discriminación, fundada en criterios ajenos al Perú, y que se sobrepone a la ideología del blanqueamiento, marcando así la manera en que el racismo es comprendido. Este trabajo sustenta, por una parte, que la vivencia de la discriminación racial de distintos grupos raciales y étnicos, varía según la posición simbólica y social que ocupa cada grupo en la sociedad y, por otra, que la ideología del racismo es hoy parte integral de la manera en que la representación y participación política es vivenciada por distintos grupos étnicos y raciales en el Perú, desde la campaña electoral de 1990.

Los rótulos étnicos y la cuestión del racismo solapado

Cuando llegué a Lima en junio de 1995, parecía haber un cierto consenso, por lo menos entre algunos de los sectores de clase media, de que aunque el prejuicio y la discriminación contra las poblaciones indígenas no habían desaparecido, como me dijeron varias personas: “ya no es como antes”. Mientras muchos me señalaban la presencia importante de una nueva generación de “cholos limeños” en las universidades, colegios, servicios e instituciones públicas y privadas, otros apuntaban a la creciente misceginación de la población limeña y, por consiguiente, a la desaparición paulatina del negro-criollo de las calles de la ciudad. La posibilidad de que Sendero Luminoso podría llegar a profundizar las diferencias raciales y étnicas en la sociedad peruana parecía haber desaparecido a través del énfasis en un discurso nacionalista y la afirmación de la ciudadanía, los derechos, la igualdad y el régimen de justicia.

Los cambios se explicaban parcialmente a través del crecimiento de la población migrante en la ciudad, su desarrollo y control de uno de los mercados informales más grandes de América Latina, y el surgimiento de una “burguesía chola”. Más específicamente, como me explicó Jürgen Golte, las transformaciones de los últimos años se deben a la conjunción de diversos factores, entre ellos, la debilidad de las instituciones estatales, los años de cierre al capital internacional durante el gobierno de García y el surgimiento de un Estado funcional, técnico que ha apoyado a las políticas liberales de Fujimori. En su conjunto, estos factores permitieron el surgimiento de un capitalismo *sui generis*, fundado en pequeñas empresas informales que se sustentan a través de lazos comunitarios y de parentesco que articulan las distintas regiones del país. En términos raciales y étnicos, el conjunto de estos factores permitieron literalmente la emancipación de grandes contingentes de las poblaciones andinas, que hasta hace poco, por nacimiento, no habían tenido ni esperanza ni manera de escapar de la estructura estamental de la sociedad, fortalecida por la ausencia de un régimen de justicia y el énfasis histórico en normas y costumbres residuales de la época colonial.

Por cierto, al contrario de los Estados Unidos, uno de los principales obstáculos para definir el mecanismo del racismo y la discriminación en el país, es la ausencia de un referente explícito legal o institucional en el Perú, que confirmase el legado racista del colonialismo en el Perú. Al contrario, encontramos un énfasis fuerte en la validez del discurso oficial de construcción de la nación, expresado por varios de los entrevistados en su insistencia de que “aquí todos somos peruanos”. Junto con la búsqueda de alternativas a la violencia del terrorismo a través de la demanda por el reconocimiento del régimen de justicia, de los derechos y la ciudadanía, este discurso —como me explicó el trabajo de Hortensia Muñoz— no deja mucho campo abierto para la discriminación explícita. Pero lo que sí permite es la existencia de lo que el abogado

afroperuano, entre otros llamó, de “racismo solapado”. Y entonces, en esos primeros meses, al ser solapado, no sabía cómo iba a abordar la cuestión del racismo en Lima.

Pero en la medida en que fui leyendo, haciendo más entrevistas, caminando por toda la ciudad y escuchando a la gente —los sectores medios, a taxistas y ambulantes, a obreros y a jóvenes en la calles—, comencé a observar que algunos de los rótulos despectivos como *serrano*, *e indio*, que se oían muy comúnmente hace veinte años, han sido reemplazados, quizá no del todo, por los términos *provinciano* e *indígena*, que hoy parecen ser más aceptables. Pero también comencé a darme cuenta de que aunque las cosas ya no sean como antes, sí perduran los significados y los valores sociales que jerarquizaron los atributos lingüísticos y culturales, el fenotipo y el color de piel de la población y que cimentaron la organización estamental del pasado. Estos persisten a través de los diversos rótulos (sea *cholo*, *zambo*, *moreno*, *chino*, etc.) que todavía se usan para identificar y ubicar a nivel simbólico a los distintos grupos en el cotidiano social limeño.

Entonces decidí comenzar la investigación a través de los rótulos étnicos y raciales y la persistencia y las transformaciones de sus atributos hoy en día. Como ya señalé en el primer trabajo, los rótulos sociales tienen su propia historia, y los significados que se les atribuye, así como los propios nombres se van transformando con el discurrir del tiempo, poniendo en evidencia los cambios en los valores y la posición social que ocupa cada grupo en distintas coyunturas (Oboler 1995 y Franco 1993). El uso de rótulos y los valores sociales que se les atribuyen es inevitable en toda sociedad —y por cierto, las entrevistas me continuaron que el Perú no es una excepción en este sentido—. Por ejemplo, una de las entrevistadas me describió su percepción de los atributos de algunos de los rótulos raciales usados en Lima de la siguiente manera:

La cosa es así, tú ves a un blanco que tiene plata y dices este es narco, porque blanco con plata es narco. Negro con plata es un mantenido por su mujer, *caficho* le dicen. El cholo que tiene plata es porque ha trabajado, porque es un tipo que se ha dedicado a su negocio. Tú ves a un paisanito que está todo chaposo, porque recién ha bajado de la sierra, y lo ves con una camioneta y la gente dice: ¡ah, ese chico, como ha superado!, ¡ha trabajado!'; y no se le viene a la mente que también (quién sabe) ha estado bien metido en esas cosas (Dolores).

Según esta cita, hoy en día el cholo es considerado como persona trabajadora, y al contrario de los negros y los blancos, difícilmente se llega a una percepción general del cholo como también “metido en esas cosas” de drogas, aunque las imágenes en la televisión y los periódicos, con frecuencia parecen indicar lo contrario. De hecho, aunque las connotaciones despectivas de los 50 y 60 atribuidas a las poblaciones andinas en Lima no han desaparecido del todo, citas como esta reforzaron el sentido de la discusión intelectual sobre el valor social cambiante del término *cholo*, que incluye un debate sobre el surgimiento de una nueva identidad nacional basada en lo que Carlos Franco, entre otros, llama de la “cholificación del Perú” (Franco 1991 y Degregori 1987). En resumen, la evaluación más positiva que este comentario, entre otros, atribuye al cholo en relación a otros grupos, me confirmó que ha habido un cambio en el *status* del cholo, y por consiguiente en la percepción social del grupo en la sociedad limeña.

Así, a través de su propio uso, los rótulos verifican la posición y la reubicación de los distintos grupos en la sociedad. En el caso de rótulos estigmatizantes, en particular, el significado y el valor social que se les atribuye, así como su uso político o social en la esfera pública, revelan la existencia de una distinción en la sociedad entre los derechos garantizados a todos los ciudadanos, y la definición de los derechos en cuanto a

privilegios sociales que se les extiende a ciertos grupos y se les niega a otros. En toda sociedad, aunque en distintos grados, los rótulos parecen señalar la inclusión o exclusión política de los miembros de un grupo de la participación plena en cuanto a los ciudadanos de primera categoría en su nación. El hecho de que todas las personas entrevistadas pudieron describir atributos claramente definidos y parecidos con relación a los distintos grupos étnicos y raciales en Lima, me confirmó que el racismo y la discriminación racial sí son un factor en el cotidiano de la sociedad limeña, aunque no siempre se reconozca en la esfera pública. De hecho, un estudiante negro señaló la discrepancia entre la ausencia de la discriminación racial institucionalizada por la ley y la presencia de prejuicios basados en diferencias constituidas socialmente en el cotidiano, de la siguiente manera:

“Hay mucha discriminación, no se hace pública, la gente con mucha hipocresía lo trata de cubrir. Pero hay discriminación en todos los niveles. Indistintamente de raza a raza: no es específicamente que los blancos rechacen a los negros, a los indios, sino que muchas veces entre gente de mi raza, de raza negra, existe una discriminación muy marcada hacia los serranos. Por decir, los catalogan de ignorantes, de sucios, de traicioneros, de gente a la cual les tienen muy poca confianza... [ya los blancos los tratan] de cultos, de muy educados, de muy inteligentes, superiores, en pocos términos” (Gustavo [negro]).

Ya que la presencia claramente articulada de prejuicios y diferencias entre los distintos grupos de una sociedad parece ser inevitable, y que en este sentido, el Perú no es un caso único, la pregunta que se me presentó y que, a partir de esta constatación del uso de los rótulos étnicos, guio el curso de mi investigación es la siguiente: en la ausencia de su institucionalización, ¿cómo se puede llegar a precisar el mecanismo a través del cual se

práctica y se articula el racismo y la discriminación racial, con las posiciones de poder ocupadas por los distintos grupos de la sociedad? Y más específicamente, ¿cómo entender y especificar la manera en que las prácticas raciales en el cotidiano afectan, o no, la democratización de la ciudadanía y la percepción de la población de ser representada y constituirse en participante en la esfera pública?

No entendía esa contraposición que se me presentaba en las entrevistas, de que sí hay racismo, pero no hay discriminación racial. Entonces decidí que el primer paso para abordar estas preguntas de investigación era caracterizar mejor el racismo limeño, y comencé por investigar hasta qué punto se puede llegar a caracterizar la especificidad nacional de su mecanismo.

El racismo limeño: ¿nacional o extranjero?

Se podría sustentar que el planteamiento de la cuestión racial como aspecto fundamental de la organización del cotidiano y política peruana distorsiona la comprensión de la realidad histórica y social contemporánea. Al menos, como ya se vio en el siglo pasado, parecería plantear nuevamente un abordaje a la realidad de la nación dentro de un marco de referencia importado del extranjero. Pero al contrario del siglo XIX, cuando la distorsión se fundaba en lo que el ensayista brasileño, Roberto Schwartz (1993:19—32), ha llamado una “comedia ideológica” creada por la importación de ideas europeas a América Latina esta vez, la distorsión se daría a partir de un análisis de la sociedad peruana a través del prisma de las particularidades de la historia de Estados Unidos; o sea de una nación cuya historia política reciente ejemplifica de manera contundente las consecuencias del uso oficial de políticas raciales, así como la politización de la cuestión racial en el cotidiano de esa sociedad.

De hecho, varios de los entrevistados, como los que cité, también me confirmaron que abordar la cuestión racial en el Perú a través del prisma de categorías raciales podía distorsionar la comprensión de la sociedad peruana y limeña de hoy. No hay duda de que existen diferencias importantes entre el Perú y los Estados Unidos en términos del papel del racismo en la creación de las identidades nacionales y la interacción de la historia y la ley en los dos países. Para comenzar, las relaciones raciales en la historia y la sociedad de Estados Unidos se desarrollaron con base en una definición legal muy explícita que usaba antepasados biológicos (*biological ancestry*) para definir la pertenencia de individuos a cada grupo. Esta definición legal se reforzó y popularizó en las costumbres cotidianas a través de lo que llegó a llamarse “la regla de la gota única” (*the one-drop rule*); es decir el supuesto de que “una gota única de sangre negra te hace negro”, y fue con base en este artificio social que se desarrolló la ideología del purismo racial de los blancos y las prácticas racistas en ese país. En el caso peruano, al contrario de los Estados Unidos, la propia definición de quién es blanco, mestizo, chino, cholo, negro, o zambo, parece partir de un supuesto simbólico contrario, que se podría resumir en la frase “una gota única de sangre blanca te hace blanco”. Fundándose en distinciones ideológicas entre indios y blancos, el énfasis en la ideología de *blanqueamiento* ha dificultado la precisión de la categoría de *blanco*, como la de *mestizo*, porque su sentido a través de la historia ha sido fluida y situacional, como señala Fernando Fuenzalida (1970:25):

La confusión del estudioso se acrecienta al descubrir que con frecuencia, el caso particular no se acomoda a lo esperado. Individuos de tez clara y conformación europea como los que abundan en las serranías de Cajamarca y de Ayacucho se clasifican como indígenas; provincianos de puro ancestro español o portugués, y otros de aspecto y ascendencia limpiamente quechua, reciben indistintamente el nombre de mestizos; integrantes de la llamada oligarquía en cuyo tipo físico se denuncia

abiertamente la múltiple misceginación, son definidos como blancos. La raza de un hombre no coincide con su raza. O tal vez habría que decir “las razas del hombre”.

Junto con la noción de *mestizaje*, la ideología del *blanqueamiento* ha confundido la cuestión de la identidad racial de los peruanos. Juan Carlos Callirgos, por ejemplo, señala que el mestizaje es “un discurso aparentemente democratizador, pero que es útil a las élites para negar el racismo existente en el Perú”. Al contrario de los Estados Unidos, el mestizaje opaca las distinciones raciales entre el yo y el otro, de tal forma que distinguir entre los dos se vuelve “casi imposible” en el Perú. Por consiguiente, Callirgos (1983) sostiene que el racismo es vivido por el individuo como un conflicto interno, porque “al discriminar a alguien por ‘indio’ se tiene que negar la probable parte ‘india’ de uno mismo, lo cual significa la negación de la propia identidad”.

No hay duda de que la diferencia entre las historias legales y sociales de los Estados Unidos y el Perú han garantizado que la cuestión racial no puede ser abordada o entendida en los mismos términos. Entretanto me parece que es importante considerar otra cuestión que Callirgos, además de otros, no parece abordar en sus comentarios sobre el racismo en el Perú y los Estados Unidos. Me refiero al impacto que a lo largo de este siglo los Estados Unidos han tenido sobre el Perú en la manera misma en que se define lo que constituye, o no, la práctica de discriminación racial. Si es importante evaluar el resultado de la ideología del blanqueamiento y el mestizaje en las relaciones individuales e interpersonales, sugiero que el análisis más profundo de este resultado, así como de la propia cuestión de las relaciones raciales en el Perú, no puede completarse sin referirse al papel de las percepciones vigentes entre los limeños acerca del racismo en los Estados Unidos y su influencia en la construcción y negación de la discriminación racial en el Perú.

Más específicamente, quiero sugerir que la ideología de la *gota única* que facilitó la identificación de quién es negro

y permitió la implementación de las leyes de segregación estadounidense entre 1896 y 1954, ha contribuido a crear los paradigmas de lo que constituye la definición ideológica del racismo y la discriminación racial a lo largo del siglo XX, no solo en los Estados Unidos sino también en el Perú y las otras naciones de las Américas. Al ser una construcción ideológica entendida en lo ajeno, permitió que el abogado que cité se refiera de manera ahistórica, a las leyes de segregación, revocadas por las cortes estadounidenses hace 30 años; señalando así, a través del contraste, su concepto de discriminación y del racismo solapado peruano y él no fue el único que adaptó las relaciones raciales de los Estados Unidos para entender el racismo en el Perú:

Aquí es menos fuerte, o está más tapado, solapadamente, el racismo. En Estados Unidos es más abierto. Allá pues hay restaurantes en los que no entran negros y ponen ahí su cartel (Rosa [negra]).

Comentarios como estos me sugirieron desde un comienzo que parte de la dificultad de precisar la cuestión del racismo en el contexto nacional se debe no sólo a los conflictos interpersonales inherentes a la ideología del blanqueamiento, sino también a que uno de los referentes que definen el concepto de “discriminación racial” en el Perú parecen estar fundados en la historia legal del siglo XX de los negros de Estados Unidos. En este sentido, llegué a la conclusión de que si, por una parte, la segregación física sancionada por la ley constituye un referente importante en la definición y la comprensión en el Perú del término discriminación racial, por otra, este referente se funda en la relación de esta noción legal de la discriminación específicamente con la experiencia de los negros. Entonces la negritud pasó a ser un segundo referente. Decidí verificar estos referentes en el contexto limeño, y específicamente investigar

el sentido y el valor social de la negritud y la manera como se percibe la situación del negro en el imaginario simbólico y social limeño.

El negro en el imaginario criollo

Según José Carlos Luciano (1995), se estima que los negros peruanos constituyen entre 1.4 y 2 millones, o sea entre 6% y 10% del total de la población peruana. Aunque las entrevistas no dejan duda de la persistencia de prejuicios raciales contra chinos, indígenas, cholos, blancos, mestizos, etc., encontré que en el caso específico del grupo negro, todas las entrevistas coinciden en la atribución inequívoca de estereotipos despectivos, lo que contrasta con una clara ambivalencia en las actitudes manifestadas hacia los demás grupos. Por ejemplo, como grupo, los afroperuanos figuran consistentemente de manera negativa en el imaginario social, lo que se manifestó en todos los entrevistados sin diferencia racial o étnica, de clase, o de género y sin consideración del tipo de contacto que haya habido entre ellos y los negros:

Siempre piensan que por ser negro no tienes plata. Siempre al negro lo caracterizan así. Y si ven a un negro con buen carro, ‘¿a quién se lo robo?’; o sino dicen, ‘es el chofer’. Si ven a una negra bien vestida, ‘ella debe ser prostituta’ o ‘su marido es blanco (Rosa [negra]).

¿Sabes por qué uno tiene miedo? porque como te estoy diciendo, los negros no se han desarrollado. Ni culturalmente, ni físicamente, ni moralmente, en nada. En ningún aspecto. Mayormente ellos se dedican a la delincuencia, a hacer cosas malas... ¡Allí viene un negro! y es de noche; y es oscuro: ¡Ay, me va a asaltar! ¡Es un maldito, un violador! ¿Por qué? Porque Ves a un negro y ese es delincuente” (Ximena [mestiza]).

Los entrevistados señalaron la historia legal de la esclavitud negra como el origen de estos estereotipos. Ya que la historia de la esclavitud y el colonialismo es compartida por todo el continente americano, quizá no sea sorprendente que las maneras de percibir a los negros y de ubicarlos en la jerarquía simbólica social del Perú no difiera de la manera en que se les retrata en otras partes del hemisferio. Desde la época de la independencia, y al revés los Estados Unidos, los países latinoamericanos coincidieron en la formulación de una garantía constitucional de la igualdad y de inclusión nacional de todos los grupos, incluyéndose al negro. Pero si, por una parte, los países latinoamericanos quizá compartan la idea que si no hay discriminación legal, tampoco hay discriminación racial, por otra, el significado y los valores sociales atribuidos al negro latinoamericano aseguran también, aunque en distintos grados, su exclusión de la esfera pública en todos los países del continente, incluyendo el Perú.

Esto explica por qué los dos referentes del paradigma estadounidense —o sea la exclusión de posiciones públicas de poder, y el sentido y valor negativo atribuido a la negritud— llevan a los entrevistados a referirse al campo de la política en su definición y comparación de la situación de los negros con otros grupos en la sociedad peruana:

“Tenemos en el gobierno muchos cholos. En el Poder Ejecutivo tenemos cholos, en el Poder Judicial tenemos cholos, en el Poder Legislativo tenemos cholos. Están allí, tienen presencia allí. El cholo ya tiene presencia a ese nivel, cosa que el negro no. Hubo un partido, un grupo político independiente que se lanzó en las últimas elecciones al parlamento, que yo sepa ninguno tuvo acceso, ¿por qué? Podría ser una de las razones la condición de la raza, pienso yo” (Gustavo).

Por otra parte, en el caso peruano, la percepción del negro

y de su posición en la sociedad, tanto como la misma discusión de la discriminación racial, se complican también por la naturaleza multiracial y multiétnica de la sociedad, especialmente por la presencia de la población indígena del país. Tal como sugirió Luis Millones, a principios de los años 70, los negros continúan siendo invisibles, dada la presencia y la fuerza de la cultura indígena. Hablando del negro, Millones sustenta que desde la época colonial, “las actitudes hacia ellos permanecen esencialmente iguales, o si han evolucionado, no ha cambiado la perspectiva que los coloca en el estrato más bajo de la sociedad” (Millones 1973:19)¹.

Obviamente, los negros no son el único grupo a quien se atribuye estereotipos negativos. De hecho, en conversaciones informales muchos limeños de distintos grupos raciales me han sugerido que el indígena tiene una imagen más negativa que el negro, y que a través de la historia se le ha atribuido una posición inferior en la jerarquía simbólica de *status*. Algunos sugieren que ello se debe a que el reducido número de negros en la sociedad llevó a que nunca se constituyeran en un desafío serio para la oligarquía dominante blanca. Según varios historiadores, los negros convivieron de manera muy cercana con el blanco, compartiendo el espacio, la cultura y los códigos de comportamiento de las clases dominantes limeñas, a lo largo del siglo XIX. A diferencia de los indígenas, los negros participaban en la vida particular de los blancos a través de la crianza de sus hijos, la iniciación sexual, y la propia misceginación, el servicio doméstico y las actividades sociales y de ocio, como la música y la comida criolla (Cucho 1975)². Confrontados con la

¹ Según Emilio Harth—Terré (1973), indios comunes también eran dueños de esclavos de descendencia negros, africanos, y mulatos que realizaban servicio doméstico y labor agrícola.

² Luis Miguel Glave (1995:24—28) desarrolla la importancia de las contribuciones negras a la formación de la cultura nacional del

presencia indígena, cuya pertenencia territorial afirma su definición étnica, la coexistencia ambivalente entre los blancos y negros —ambos extranjeros en territorio peruano— se afirma a través de la aculturación en un mismo espacio limeño. Fundada en relaciones de poder y culminación, la ambivalencia social resultante se expresa a través del surgimiento del término *criollo*, que según Carlos Iván Degregori, acaba refiriéndose a “las clases altas y medias, blancas y mestizas de piel clara, de origen mayoritariamente español”, relegando al negro limeño a la invisibilidad³.

Me parece que esta coexistencia ambivalente entre negros y blancos explica por qué los entrevistados reconocen una discriminación universal contra el negro peruano y, a la vez, contrastan las relaciones raciales en el Perú de manera favorable con las de los Estados Unidos. Mientras, por una parte, el *status* inferior e invisible del afroperuano en Lima apunta a la persistencia del racismo en la sociedad peruana, por otra, la presencia del negro como parte integral del criollismo limeño parece servir como justificación de que la relación entre raza y poder en el Perú sea una cuestión entendida y resuelta principalmente —aunque no exclusivamente— en términos socioeconómicos y de *status*, y no raciales. Una situación inversa a la de los Estados Unidos.

En los Estados Unidos es otro nivel de cultura, de pensamiento, y si alguna vez llegamos acá a eso, es porque nuestro nivel mental ha asumido y ha superado muchas

Perú.

³ Además de las referencias a las aportaciones afroperuanas ya los blancos limeños, es importante señalar según Carlos Iván Degregori (1991), que el significado del término *criollo*, “desde fines del siglo pasado” también incluye “inmigrantes llegados de otros países de Europa”.

cosas. Acá para acceder al poder se tiene que ser más o menos mestizo; o sea un cholo aburguesado o blanco. Pero nunca he visto a un moreno en el Congreso. Cholo sí, serranos hay un montón, pero negro no (Rodrigo [chino—moreno]).

Es interesante notar que este entrevistado también se refiere a la ausencia de negros en la esfera del poder para señalar la discriminación racial. A la vez, no deja duda de que raza y *status* andan de la mano en la sociedad limeña y, en tal sentido, apunta que para tener acceso al poder, toda persona de color debe ser “aburguesada”.

En la medida en que se me esclarecía que los entrevistados definían al racismo y la discriminación racial en términos de los dos referentes fundados en el paradigma de las relaciones raciales de Estados Unidos, no me sorprendió que algunos me sugiriesen que en el Perú el racismo es un tema relacionado principalmente con extranjeros:

Yo creo que en el Perú no somos de repente tan racistas como en los otros lados, no como en otros países... Si es que hay racistas, yo creo que son mayormente los extranjeros, los que han venido acá, ellos son los que más se hacen problemas con la raza... (Juan [blanco/mestizo]).

Pero por una parte, el racismo es visto en términos de la aplicación de la ley a una comunidad nacional, y por lo tanto es relegado a un problema ajeno, por otra, la ideología del blanqueamiento en el Perú refuerza la noción que los prejuicios interpersonales entre los peruanos tienen solución a través del casamiento, a través de una práctica orientada a “mejorar la raza” por medio del mestizaje. Por consiguiente el problema y la solución de la cuestión racial en el Perú no se entienden

en términos sociales ni políticos, como en los Estados Unidos, sino más bien en términos individuales. Por ello, tampoco me sorprendió que todos los entrevistados —incluyendo a los más conscientes del racismo y la discriminación en el Perú— insistan en que el propio negro se autoimpone su *status* en la sociedad:

Mayormente ellas mismas [mujeres negras] provocan, por las minifaldas que se ponen o las mallas, o el vestido (Gustavo [negro]).

El moreno se siente menos. Inconscientemente se consideran menos. No quiero decir con esto que tienen un sentimiento de culpa —yo soy menos— sino que quisieran llegar a ser más, pero no llegan a superar el atraso... Tal vez, ellos mismos se dejan arrastrar, o sea no se dan cuenta que ellos pueden dar más, tienen cerebro, todos tenemos la misma cantidad de cerebro (Rodrigo).

Claro que a diferencia de este entrevistado hubo otros que sí reconocieron que los impedimentos sociales creados para los negros llevan a problemas de autoestima, lo que les hace sentir el “yo soy menos”:

En los talleres que trabajamos, tratamos de ayudar a las mujeres a salir de los problemas, de la rutina, que habitualmente sufrimos las mujeres negras. Mayormente somos marginadas en los trabajos, en los mismos barrios; que los negros somos ociosos y todo eso. Preparamos talleres de identidad, autoestima que consta en identificarse tal y como son, aceptarse como son, no creerse menos que los blancos, ni menos que otros (Rosa).

Pero como indica esta cita, la solución a los obstáculos que la sociedad impone al negro también es planteada por los entrevistados a nivel individual, puesto que al reconocimiento de la construcción social de la posición del negro, sobreponen una definición de discriminación basada en el blanqueamiento. Como hemos visto, esta ideología define la discriminación, como un problema foráneo y social, entendido y resuelto en términos legales y universales, como una cuestión relacionada con las características individuales, de género y socioeconómicas, que permiten soluciones individuales. Por consiguiente, el peso de la transformación de la posición y el *status* del negro no recae en la comunidad más grande, sino más bien en el grupo y los individuos que lo componen. De hecho, citas como la siguiente me mostraron hasta qué punto el racismo ha sido internalizado entre los limeños como problema personal:

“Si se lo propone, el negro puede llegar a superar... la sociedad le pone muchos parámetros, y él se deja, el negro se deja. Yo creo que si aquí en este país estuviéramos unidos y lucháramos para abrirnos un espacio, para que se nos tome en cuenta y para que nosotros mismos nos diéramos oportunidades, yo creo que se lograría mucho. Aquí no hay un negro que ocupe algún cargo importante, ni en el gobierno, ni en ninguna entidad, en la televisión solamente el negro figura para réclames de Coca Cola, papel carbón, productos negros, chocolates” (Dolores).

En resumen, a pesar de muchos ejemplos patentes y sutiles de prejuicios y discriminación raciales en las entrevistas, la coexistencia de la ideología individualizante del blanqueamiento y el relegamiento de las definiciones sociales del racismo y de discriminación racial a una experiencia histórica ajena e importada, asegura que el racismo no se convierte en la categoría principal para entender ni explicar la vida política o social de la

comunidad nacional. A pesar del racismo vivido en la sociedad peruana entre la primera y segunda vuelta de las elecciones de 1990, la identificación de la discriminación racial con una práctica legal y social ajena, implica que el racismo es entendido en términos de prejuicios interpersonales. Ello requiere que los afectados encuentren su solución a nivel individual, liberando a la comunidad más amplia del peso y, por lo tanto, de la tarea de abordar el problema del racismo en la sociedad. Esto a su vez explica por qué la cuestión racial no se introduce abiertamente en los debates nacionales sobre el desarrollo del país, y tampoco contribuya como tema en la discusión sobre la distribución del poder o los recursos económicos entre la población. Explica también la confusión y ambivalencia de algunos de los entrevistados acerca de la existencia de discriminación racial en el Perú, como el siguiente:

“Acá, la discriminación es mínima... la discriminación racial yo creo que, si es que se da, es en muy limitados casos, más que nada para algunos trabajos...” (Juan).

Por último, creo que también apunta a una de las razones por la cual no existe en la sociedad peruana una conciencia colectiva étnica o racial en el Perú, ya sea entre los negros o entre los otros grupos étnicos, como los indígenas o los asiáticos. Porque a pesar de que las entrevistas muestran, por una parte, cautela en relación al legado colonial y la jerarquía enraizada en las diferencias raciales y sociales y, por otra, una altísima conciencia de las apariencias físicas y sociales, en el Perú se mantiene la noción constitucional republicana —hoy parcialmente cuestionada en otros países— del lugar de nacimiento como garantía de la ciudadanía y la pertenencia nacional.

Clase, *status* y diferencias raciales en la sociedad limeña

“Aquí, todos somos peruanos” es, como ya dije, el lema que la mayoría de los estudiantes de derecho entrevistados usan para enfatizar que la constitución garantiza la igualdad para todos, sin consideración de raza, clase, o género; aunque reconocen los límites de la ley (frente a las costumbres). Como sugirió Roberto da Matta (1991), en el Perú, como en otros países, la vigencia de la ley y la constitución es aún una esperanza por realizar. Escuchemos a uno de los estudiantes:

“Los presupuestos jurídicos que se dan en nuestra Constitución se deberían cumplir a cabalidad, pero son violados en diferentes aspectos... Todos debemos ser iguales ante la ley. Son presupuestos jurídicos que deben imperar, pero que no se dan. Son utopías realmente, que nunca se van a llegar a alcanzar, pero que en la medida de lo posible, hay que tratar de que nuestro fin sea ese” (Gabriel).

Pero aunque muchos lo vivan como esperanza y otros como realidad, el énfasis en la idea de la ley, la igualdad, y el régimen de justicia, no nos debe llevar a pensar que no exista conciencia de la presencia de diferencias raciales en la sociedad peruana.

Al contrario de los Estados Unidos, donde no existe una correlación rígida entre raza y clase, en el Perú como en otras partes de América Latina, la cuestión racial está íntimamente ligada al *status*, lo que a su vez se basa en la idea que el dinero blanquea. Esta constatación me llevó a indagar sobre la imagen y posición que ocupan las poblaciones que no son negras en el imaginario simbólico y social limeño. Incluso aquellos que “no se percatan si han sido discriminados o no” y que como esa misma entrevistada insistían en que el problema de la discriminación se puede entender como un problema fundamentalmente relacionado a cuestiones de género y socioeconómicas, reco-

nocieron con mucha consistencia la relevancia de la cuestión racial en la estructuración de la jerarquía social de la nación y en la diferenciación del acceso que diversos grupos tienen a los privilegios y al *status* en la sociedad:

“La raza blanca es como una raza privilegiada. Es cierto que tenemos discriminación económica, a nivel de poder, de cada persona... Pero como que a un nivel más bajo del aspecto económico influye lo que es la raza; y generalmente al blanco es a quien le toman más en serio... El blanco es un poquito más. Me da pena pero es así” (Celinda).

Entretanto, mientras los blancos ocupan los grados más altos en la jerarquía simbólica de *status*, su paulatina pérdida de poder social significa que el valor atribuido a la blancura se está volviendo ambivalente y no siempre es apreciada como positiva:

“En términos generales el blanquiñoso no va a trabajar en cualquier sitio, va querer trabajar en un sitio donde le den las mejores comodidades, trata de hacerse el vivo, trata de pasarse de lizo, nada más lo que pasa es que los blanconcitos son los que tienen más dinero, mayormente es lo que ocurre, y los han acostumbrado a que todo lo tengan fácil. Por ejemplo, una familia que tenía dinero se ve que ya no tiene ese poder adquisitivo, ya no puede satisfacer sus necesidades. El joven blanquiñoso para conseguir y para establecerse en un trabajo, que no es el que él quería sino otro distinto que podría hacer cualquier persona, no se va acostumbrar” (César).

Como señalan algunos estudios recientes sobre el racismo en el Perú contemporáneo (me refiero a los trabajos P. Oliart 1993, N. Manrique 1993, J. Carlos Callirgos 1993 y G. Portoca-

rrero 1993) varios de los entrevistados afirmaron que la conciencia y el resentimiento de las diferencias raciales están enraizados en los cambios de las relaciones entre las leyes y costumbres que han ido estructurando la jerarquía social y el desarrollo político y económico de la nación a través de la historia. Por ejemplo, aunque muchos asiáticos llegaron al Perú como culíes, su imagen es hoy de gente trabajadora y asociada al comercio. Como dijo un entrevistado: “la mayoría de los chinos que han venido al Perú, siempre han surgido, tienen algo, un negocio, siempre están trabajando, ellos son los que mueven las empresas, no ponen a nadie más». Ya que el propio Presidente de la nación es de ascendencia asiática, quizá no sea sorprendente encontrar que en una sociedad donde el dinero y el poder blanquea, algunos de los entrevistados describieron al “chino” peruano como “una persona blanca, de ojos rasgados, trabajador”.

Más allá de la reclasificación visual en términos blanqueados que expresa esta cita, no hay duda de que en el Perú la relación entre raza, clase y *status* es mucho más ambigua que en los Estados Unidos, donde la población es vista y clasificada principalmente en términos raciales. Así, por una parte, las poblaciones andinas fueron categorizadas por uno de los estudiantes de “ignorantes”, “sucios”, “traicioneros”, “gente a la cual se les tiene muy poca confianza”. O como otro entrevistado dijo, “lo que es masa, definitivamente uno dice, ‘¿ese cholo? ¡aj!, ¡qué feo!’ , uno piensa eso” (Pastor).

Pero, por otra parte, a esta imagen tradicional y despectiva del cholo en la sociedad se acopla el crecimiento del *status* de poder del grupo. De hecho, encontramos que muchos asocian al cholo y al indígena con la imagen de persona trabajadora y emprendedora, comparable a la de los asiáticos:

“Los dos son trabajadores. Será porque en la sierra están acostumbrados a trabajar todo el día, es a lo que se dedican. Y aquí en Lima consiguen un trabajo y siguen trabajando igual” (César).

Ya que existen quienes reconocen un racismo solapado en la sociedad peruana, otros, que abiertamente acusan la presencia de actitudes raciales, estereotipos y discriminación “indistintamente de raza a raza”, como lo dijo un entrevistado, y unos terceros que asocian los prejuicios contra los negros con su falta de acceso al poder, puede sustentarse que los atributos raciales en el Perú no son ni estáticos ni inherentes a las características biológicas de cada grupo. Al contrario, son una función —expresada a través del uso y connotación siempre cambiante de los rótulos— del poder y *status* que cada grupo alcanza en la sociedad. Fundadas en las nociones de blanqueamiento que atribuye la discriminación racial a los extranjeros, tales actitudes también se nutren del momento actual, que Mirko Lauer definió recientemente como un contexto de tensión entre pobreza y esperanza⁴. En este sentido incluyen, por lo menos en el nivel ideológico, la creencia en la existencia de cierta movilidad social y, por lo tanto, un rechazo —por lo menos en cuanto dure esta creencia— a la creación de una conciencia y organización racial. Esto a su vez me explicó por qué algunos de los entrevistados niegan que haya discriminación racial, y la reducen a prejuicios sin mucho significado. Sosteniendo que los chistes no reflejan la percepción dominante en el Perú, ni que tienen relevancia para entender la sociedad peruana, un estudiante explica lo siguiente:

“Acá no hay una imagen de los negros. Es que nuestra sociedad la conforman negros, blancos, cholos, indios. Hay personas que piensan de otra manera, y eso lo expresan en sus chistes. De los negros piensan que el negro es flojo, que no le gusta el trabajo; de los indios piensan que el indio es huachafo, del blanco piensan

⁴ Entrevista a Mirko Lauer por César Hildebrandt (TV Canal 13, “La clave”), Lima, 8 de diciembre de 1995.

que el blanco es orgulloso, soberbio. Eso de que ‘todo negro que ven es bandolero’ es mentira. Eso me hace recordar un chiste que dice: blanco de blanco, doctor; negro de blanco, heladero; blanco corriendo, atleta; negro corriendo, ladrón. Son chistes, no creo que acá tengamos ese pensamiento, esa es la picardía del peruano de hacer chistes. No creo que se piense de esa manera, al menos yo no pienso así” (Gabrie1).

Al reducir el contenido de los chistes raciales a prejuicios insignificantes creados por la opinión personal o la picardía del peruano, las consecuencias de la vivencia enraizada en la historia colonial y la esclavitud en el Perú queda relegada a un pasado sin relevancia y, por lo tanto, al olvido.

Conclusión: la cuestión de raza y poder en el Perú

Si bien la adherencia a la pertenencia nacional, junto con la falta de institucionalización., reduce la cuestión del racismo y los prejuicios raciales a chistes y opiniones personales sin fundamentación histórica, la pregunta principal que guio esta investigación continúa sin respuesta. En ausencia de un modo institucionalizado, ¿cómo se puede llegar a precisar el mecanismo a través del cual se practica y articula el racismo y la discriminación racial a las posiciones de poder ocupadas por distintos grupos de la sociedad? Es decir: ¿cómo entender y especificar la manera en que las prácticas raciales en el cotidiano afectan, o no, a la democratización de la ciudadanía y la percepción de la población de ser representada y participante en la esfera pública?

El actual periodo de transformaciones en el Perú es propicio para evaluar el grado a que las imágenes raciales expresadas a través de los rótulos sociales y *sus* atributos se correlacionan directamente con la posición de poder y de *status* que ocupan

los distintos grupos en la sociedad. La ambivalencia en las actitudes hacia los chinos y cholos, por ejemplo, señalan, por una parte, sus respectivas historias, enraizadas en una jerarquía estamental y reforzada por imágenes tradicionalmente negativas que se les ha atribuido y, por otra, apuntan al proceso a través del cual estas imágenes parecen estar cambiando hoy, a través de la creciente visibilidad de los cholos y los chinos en el espacio público nacional.

Dos semanas antes de las elecciones municipales de noviembre de 1995 en Lima, entre el candidato del gobierno, Jaime Yoshiyama y Alberto Andrade, muchos de los entrevistados parecían ser conscientes de una solidaridad racial entre el presidente y su candidato, reforzada por el debate televisado entre los dos candidatos. Esta conciencia entró en la evaluación política que los entrevistados hicieron de la presencia de los chinos en la esfera pública peruana, y su diferencia de los otros “peruanos”. Como lo expuso una mujer:

“La cosa está bien dividida, puede ganar Yoshiyama pero con trampa, con trampa porque si Fujimori quiere lo saca; pero vamos a ver qué pasará ese día. Pero ahorita toda la gente está con Andrade... Si no, ya nadie va a gobernar; sino todos van a ser chinos, japoneses. Por muy huancaíno que sea Yoshiyama, es jalado y va seguir así” (Carmen [negra]).

De hecho, varios de los entrevistados marcaron con claridad la diferencia política de la población de rasgos y descendencia china, frente a los “otros” peruanos:

“Casi llegando a los Barrios Altos, hay una zona donde todos son chinos, y la vez pasada que iba en un taxi conversaba con el taxista y le pregunto, ¿por quién va votar en las elecciones (que es el tema de ahora), por Andrade o por Yoshiyama? Y me contesta, ¡uy! no, por

cualquiera menos por Yoshiyama'. Y ¿por qué? 'Porque acá los chinos se están apoderando de todo. Si ve quiénes están en el poder, no hay ningún cholo. Éstos nos van a invadir, están vendiendo las empresas estatales, están botando a los peruanos y están dando trabajo a los chinos, nos están invadiendo. Debido a eso yo voy a votar por cualquiera, pero no por chino. El chino es explotador...'. Y dijo otras más, y yo calladita no más» (Mariana).

Como expresan estos y otros comentarios, la cuestión de raza y poder se remite fundamentalmente al conflicto racial tal como es vivido en el cotidiano; es decir, con toda la rotulación mutua que jerarquiza cada grupo, y lo traduce a la esfera del poder. En el fondo expresan que la dinámica de raza y poder en el Perú contemporáneo se funda en la preocupación, por cierto cambiante, de quién, en términos políticos, se constituye en un "peruano aceptable" —un "verdadero peruano" — y por lo tanto, quién puede representar de manera verídica la identidad nacional e individual, y los intereses de la ciudadanía limeña y eventualmente peruana. De hecho, mientras la reelección de Fujimori puede ser vista, por una parte, como señal de la aceptación de un chinito en el poder, por otra, su propia visibilidad ha exacerbado la conciencia racial fundada en el proceso de construcción de la nación y la democratización de la ciudadanía.

Finalmente me parece importante señalar que el hecho que el racismo sea discutido en términos de prejuicios y opiniones individuales no quiere decir que los estudiantes y otras personas que entrevistamos no estén concientes del potencial siempre presente que los prejuicios raciales se transformen en actos de discriminación y violencia racial en la sociedad. Esto me quedó bien claro cuando comparé su familiaridad con los rótulos y prejuicios raciales con otro fenómeno que, sin duda, sí les era foráneo; me refiero a su comprensión y discusión del antisemitismo. Como saben, el antisemitismo ha sido un

ejemplo contundente de racismo en el mundo del siglo XX. Cuando comencé a preguntar sobre los judíos a una estudiante negra de derecho que en nuestras conversaciones se había mostrado conciente de los prejuicios imbuidos en los estereotipos raciales de los rótulos usados en Lima, tuve el siguiente diálogo:

¡Ay, no me preguntes sobre los judíos!. *¿Por qué?* ¡Porque son horribles! ¿Horribles? ¿Cómo horribles? ¿En qué sentido? Son explotadores, tacaños, míseros. ¿Tu; conoces algún judío? ¿Yo? ¡Ay no! ¡Felizmente que no! (Dolores).

La distancia con la que me habló de los judíos me señaló su falta de conciencia de la vivencia del antisemitismo como una forma específica del racismo. Por cierto, creo que nadie, ni en Europa ni en los Estados Unidos, haría un comentario parecido: con tanta soltura, transparencia y frivolidad. En este sentido el contraste que representa este diálogo, en términos de lo vago, ajeno e irrelevante que es la historia de los judíos y el antisemitismo en el cotidiano latinoamericano (quizá con la obvia excepción de la Argentina) me ayudó a comprender el grado con que los prejuicios raciales que sitúan a la población peruana en el imaginario simbólico, son inconscientemente identificados con supuestas distinciones biológicas basadas en el color y el fenotipo. Contenidos y expresados mediante chistes y rótulos raciales, tales prejuicios no pueden ignorarse ni reducirse a meras opiniones personales sin relevancia.

Desde esta perspectiva los debates sobre los méritos de la presencia de Fujimori en la esfera pública parecen representar una esperanza colectiva y no articulada de que las cosas ya no son como antes porque algo sí ha cambiado, pero también señalan su opuesto: la ansiedad que trae la posibilidad siempre presente de que el espíritu picaresco de las opiniones y los chistes crudos pueden acabar en actos sociales violentos de discriminación racial.

En este sentido se podría sustentar que más allá de los prejuicios raciales sí hay una conciencia de que el racismo hierve bajo la superficie de la sociedad limeña. Además, a pesar de que la discriminación racial continúa siendo negada, desde las elecciones de 1990 la cuestión racial ha pasado a ser un indicador de las consecuencias políticas y sociales de la democratización de la ciudadanía y la pertenencia nacional en el Perú.

Bibliografía

Adams, Norma y Néstor Valdivia (1994). *Los otros empresarios: ética de migrantes y formación de empresas en Lima*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima (2a edic.).

Calderón, Fernando (1993) “Latin American Identity and Mixed Temporalities; or How to Be Postmodern and Indian at the Same Time” en John Beverley y José Oviedo, *The Postmodernism Debate in Latin America, Boundary 2 an International. Journal of Literature and Culture*.

CALLIRGOS, Juan Carlos (1993) *El racismo: la cuestión del otro (y tú uno)*, DESCO, Lima.

COTLER, Julio (1982) *Clases, Estado y Nación en el Perú*, Universidad Autónoma de México, México.

CUCHE, Denis (1975) *Poder blanco y resistencia negra en el Perú*, Instituto Nacional de Cultura, Lima.

DA MATTA, Roberto

1991 “Do You Know Who Your Talking To?”, en R. Da Matta, *Carnivals, Rogues and Heroes: An Anthropology of the Brazilian Dilemma*, University of Notre Dame Press, Indiana.

DE TRAZEGNIES, Fernando

1987 “La genealogía del derecho peruano: los juegos de trueques y préstamos”, en Alberto Adrián, *Pensamiento político peruano*, DESCO, Lima.

1995 *En el país de las colinas*, Vols. 1 y 2, Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica, Lima.

DEGREGORI, Carlos Iván, Cecilia BLONDET y Nicolás Lynch

1986 *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

DEGREGORI, Carlos Iván

1987 “Del mito del Inkari al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional”, *Socialismo y participación* N° 36, CEDEP, Lima.

1991 “El aprendiz de brujo y el curandero chino: etnicidad, modernidad y ciudadanía», en Carlos Iván Degregori y Romeo Grompone, *Elecciones 1990: demonios y redentores en el nuevo Perú*, IEP, Lima.

FRANCO, Carlos

1990 *La otra modernidad: imágenes de la sociedad peruana*, CEDEP, Lima.

1993 “El sentido del velasquismo en la construcción de una comunidad nacional-ciudadana en el Perú”, *Socialismo y Participación* N° 63, CE-DEP, Lima.

FUENZALIDA V., Fernando 1970 “Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo”, *El indio y el poder en el Perú*, Perú Problema 4, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

GLAVE, Luis Miguel 1995 “A tí sí te cumbén’: una historia de lo afroandino en el Perú”, Somos455, revista de *El Comercio*, Lima, 26 de agosto.

GOLTE, Jürgen y Norma ADAMS 1990 *Los caballos de Troya de los invasores: estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima (2a edic.).

GROMPONE, Romeo 1994 “La política en el inicio de una época», *Márgenes: encuentro y debate* 12, Año VI, Lima.

HARTH-TERRÉ Emilio 1973 *Negros e indios: un estamento social ignorado del Perú colonial*, Editorial Juan Mejía Baca, Lima.

MANRIQUE, Nelson 1993 Violencia política, etnicidad y racismo en el Perú del tiempo de la guerra, ponencia, Seminario internacional “La violencia política en el Perú”, IEP/CEPES/North-South Center-University of Miami, Lima.

MILLONES, Luis 1973 *Minorías étnicas en el Perú*, Pontificia Universidad Católica, Lima.

MUÑOZ, Hortensia 1995 Derechos humanos y la construcción de referentes políticos, Lima (mimeo).

OLIART, Patricia 1993 “Good” Serranos vs “Bad” Criollos: Poli-

ties and Ethnic Conflict in Lima, Lima (mimeo).

1995 “Temidos y despreciados: raza y género en la representación de las clases populares limeñas en la literatura del siglo XIX”, en Maruja Barrig y Narda Henríquez (eds.), *Otras pieles: género, historia y cultura*, Pontificia Universidad Católica, Lima.

PORTOCARRERO M., Gonzalo 1993 *Racismo y mestizaje*, Sur, Lima.

1995 “El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la República Aristocrática”, en Aldo Panfichi y Felipe Portocarrero (eds.), *Mundos interiores: Lima 1850-1950*, CIUP, Lima.

ROMERO, Fernando

1980 “Papel de los descendientes de africanos en el desarrollo económico social del Perú”, revista *Histórica* 1, Vol. IV, Lima.

SCHWARTZ, Roberto

1993 “Misplaced Ideas: Literature and Society in Late Nineteenth Century Brazil”, en R. Schwartz, *Misplaced Ideas: Essays on Brazilian Culture*, Nueva York.

VILLARÁN DE LA PUENTE, Fernando

1990 “Riqueza popular”, Seminario sobre “El nuevo significado de lo popular en América Latina», DESCO, Lima (octubre 8-12).

El racismo en el Perú

*Juan Carlos Callirgos**

“... hay descubrimientos que no son más que el enorme resumen de todos nuestros problemas”

Alfredo Bryce

“Sería fantástico poder llamar las cosas por su nombre...”

Joan Manuel Serrat

Sobre los orígenes¹

Abriremos este capítulo con una pregunta importante: ¿fueron racistas los españoles que conquistaron América y formaron aquí sus colonias? No se trata de encontrar en el pasado a los culpables de todos nuestros males. La historia no debe servir para crear personajes de película buenos y malos —una forma de buscar un chivo expiatorio en el pasado—, sino más bien para confrontar el presente, para ver cuánto se diferencian nuestras concepciones de aquellas que nos precedieron, y cuánto aún pueden reflejarse en ellas. Escapa a los intereses de este texto abordar exhaustivamente la historia del racismo en el Perú; antes bien, se trata de debatir sobre sus orígenes.

* En: Callirgos, Juan Carlos. *El racismo: la cuestión del otro (y de uno)*. Cap. 4, en Blanco y Negro, DESCO, Lima, 1993. pp. 57-213.

¹ La base de este capítulo saltó publicada en el número 8 de la revista *Márgenes. Encuentro y debate* que edita SUR, Casa de Estudios del Socialismo, bajo el título de “Identidades, estereotipos, tabú: el problema de las razas”. Esta es una versión con algunos cambios. Como dije en la Introducción, estoy agradecido a SUR por permitirme su reproducción.

Para quienes asumen que el racismo solo aparece a partir del siglo XIX, está claro que la respuesta a la anterior pregunta es negativa: la conquista y colonia se habrían desarrollado con la ayuda de un sentimiento de superioridad de los españoles sobre los indios americanos, pero este se habría basado en la creencia de la superioridad del catolicismo sobre las religiones paganas de América, así como en un fuerte etnocentrismo.

Para Portocarrero (1992), el racismo apareció en el Perú solo a partir del siglo XIX. Habría sido consecuencia del resquebrajamiento del rígido orden colonial, en el que cada grupo tenía un lugar estable en la sociedad y, por lo tanto, no habría necesidad de discriminación. Otro factor importante fue posiblemente la influencia de las ideas racistas provenientes de Europa en ese siglo.

En su texto de 1992, Portocarrero cambia las ideas que había expuesto en 1989 sobre el origen del racismo. En el texto más antiguo, consideraba que "... en la América colonial tanto como en Europa habría existido racismo pero en estado práctico, no teorizado por cuanto carecía de una referencia biológica..." (1989: 21). El texto posterior sostiene una tesis distinta: la discriminación —el racismo en estado práctico— tampoco existió sino hasta el siglo XIX:

Yéndonos atrás en el tiempo, debemos empezar por una tesis que creo que es fundamental: la discriminación surge... en el siglo XIX; el racismo es un fenómeno moderno. (Portocarrero 1992: 193)

Al ser una sociedad estamental, dividida en dos repúblicas —la de indios y la de españoles—, que no se pensaba a sí misma como compuesta por individuos iguales entre sí, para Portocarrero la colonia no necesitaba discriminar. La discriminación, más bien, habría aparecido en la República, con "... la idea de la sociedad como compuesta de individuos iguales, pero, paralelamente, en segundo lugar, [con] la idea de que no

todas las razas son iguales” (1992: 194-195).

La posición de Portocarrero se sustenta en la tesis de que el racismo no puede existir sino en una sociedad en la que reina un credo igualitario, pero en la que persiste una práctica desigual y discriminatoria. Ello no se habría dado, en el Perú, sino hasta la República, que paradójicamente eliminó el estatus de “indio” de la legislación. Además, se basa en las consideraciones de que no pudo existir racismo sino hasta que las explicaciones de la humanidad y la historia basadas en la Biblia cayeron en descrédito, y de que el racismo solo existió desde que aparecieron las teorías biológicas y el concepto moderno de raza.

El sistema sudafricano del *Apartheid* establece una división entre blancos y negros que pretende ser bastante rígida y en el que cada cual tiene un lugar establecido por la ley. No hay un desfase entre leyes y el accionar cotidiano, que es, para Portocarrero, uno de los requisitos para que exista discriminación: “[en la sociedad colonial]... podemos decir que no hay discriminación, no hay desfase entre legalidad y costumbre” (1992: 195). El ejemplo de Sudáfrica se adecua a lo que señala Portocarrero sobre la sociedad colonial: “[tiene] intención de construir dos mundos separados”. La propia palabra *Apartheid* significa “aparte”. Se trata de un régimen segregacionista de dos mundos aparte, pero uno subordinado al otro. Recordemos además que los archivos parroquiales de la colonia anotaban en cada partida de bautismo, matrimonio o defunción la condición de cada tino: indio, mestizo, criollo o de cualquiera de las castas; tal como en la Sudáfrica del *Apartheid* se anota en los documentos personales de cada cual su condición de negro, blanco, asiático —con la diferencia ya señalada entre japoneses y otros—, o *coloured* —de ancestro mezclado.

¿Podríamos decir que no existe racismo en Sudáfrica?

Ya he señalado mi desacuerdo con la tesis referente a la Biblia. También hemos visto que puede existir racismo basado en la “naturaleza”, “sangre” o “descendencia”, sin que se utili-

ce la palabra “raza”. Pero evidentemente la respuesta a la pregunta con que se inicia el capítulo solo podrá lograrse con evidencias empíricas, yendo más allá de las consideraciones filosóficas. A mi juicio, existen suficientes evidencias para afirmar que el racismo fue un elemento indispensable para la conquista de América, para la construcción de las colonias y, sobre todo, para la ejecución del que puede considerarse el mayor de los genocidios en la historia de la humanidad².

¿Era posible que el español medio estuviera exento de racismo al mismo tiempo que se perseguía a musulmanes y judíos, e inclusive a sus descendientes convertidos ya al catolicismo? Me he ocupado de la doctrina de la pureza de la sangre, llegando a concluir que con ella se naturalizaban las diferencias y se dejaba de lado el aspecto puramente religioso para llegar a considerar lo hereditario como indeleble y motivo único para la segregación.

Para Manrique (1992b, 1993), más bien, la doctrina racista de la pureza de la sangre, nacida en la Península Ibérica va a tener como consecuencia en América la división de la república de indios y la de españoles, así como el establecimiento de las castas. El autor argumenta que los españoles traen a América categorías para pensar al otro basadas en las experiencias de las largas relaciones entre las tres civilizaciones más importantes de la edad media: las de cristianos, judíos y musulmanes. El contexto mental de la conquista, dentro del cual se piensa al hombre americano, estuvo marcado por esas relaciones, las mismas que habían resultado, a partir de mediados del siglo XV, en una doctrina persecutoria tremendamente racista. La

² “Si alguna vez se ha aplicado con precisión a un caso la palabra genocidio es a éste. Me parece que es un récord, no solo en términos relativos (una destrucción del orden de 90% y más), sino también absolutos, puesto que hablamos de una disminución de la población estimada en 70 millones de seres humanos. Ninguna de las grand-es matanzas del siglo XX puede compararse con esta hecatombe.” (Todorov, 1987: 144).

división establecida en América por los conquistadores entre las repúblicas de indios y de españoles, sería, en sí misma, una muestra de racismo de esta fijación por la “sangre pura”.

Hemos ya expuesto algunos juicios de españoles acerca de los indios, en los que estos últimos son considerados “demasiado bajos en la escala de la humanidad”, “por su estado y naturaleza más aptos para el trabajo físico que para gobernar”. Francisco de Vitoria, teólogo, jurista y profesor de la Universidad de Salamanca³, justificaba la guerra de conquista con el argumento de que:

Esos bárbaros, aunque, como antes dijimos, no sean del todo amentes (*sic*), distan, sin embargo, muy poco de los amentes [...] Nada o poco más valen para gobernarse así mismos que los amentes, y ni aun son mucho más capaces que las mismas fieras y bestias, de las que no se diferencian siquiera en utilizar alimentos más tiernos o mejores que los que ellas consumen.

Existía pues la idea de que los indios eran inferiores, que se encontraban a mitad de camino entre los hombres y los animales (Todorov, 1987). Para el dominico Tomás Ortiz, los indios eran “bestias brutas”, e “insensatos como asnos”. Para el conquistador historiador Fernández de Oviedo, los indios eran como objetos inanimados, que además...

... ni tampoco tienen las cabezas como otras gentes, sino de tan rescios e gruesos cascos, que el principal aviso que los cristianos tienen cuando con ellos pelean e vienen a las manos, es no darles cuchilladas en la cabeza, porque se rompen las espadas⁴.

³ Citado por Todorov (1987: 161)

⁴ Las referencias de Ortiz y de Fernández de Oviedo provienen de Todorov (1987: 162). Esta última es sorprendentemente similar al juicio de Gratiolet, quien en la Sociedad Antropológica de París, en 1856, expresó su convicción de que “el cráneo [del negro] se cierra sobre el cerebro como una

Claro que hubo voces discordantes, como la del sacerdote jesuita José de Acosta, quien en su *De procuranda indorum salute* —*Predicación del evangelio en las Indias*— escrito en 1588, solicitaba:

... desistamos de sacar a relucir la dureza y tardo ingenio de los indios... y no osemos afirmar que algún linaje de hombres está excluido de la común salvación de todos... es cosa averiguada que *más influye en el índole de los hombres la educación que el nacimiento...* ⁵ (El subrayado es mío)

La argumentación de Acosta en contra del racismo es notable, idéntica a la que probarán científicamente estudiosos antirracistas cuatrocientos años después. Esto no debe extrañar en un hombre de su conocimiento, intuición y sensibilidad. Recordemos que su teoría del poblamiento del continente americano es idéntica a la que se acepta hoy científicamente, a pesar de que el estrecho de Behring solo se descubrió en 1741, es decir, ciento cincuenta años después de escritas sus obras.

En su *Historia natural y moral de las Indias*, escrita en 1590, Acosta⁶ combate vigorosamente “la falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos [los indios], como de gente

prisión. Ya no es templo divino... sino una especie de casco para resistir fuertes golpes.” (Hanke, 1958: 105).

⁵ Las referencias de Ortiz y de Fernández de Oviedo provienen de Todorov (1987: 162). Esta última es sorprendentemente similar al juicio de Gratiet, quien en la Sociedad Antropológica de París, en 1856, expresó su convicción de que “el cráneo [del negro] se cierra sobre el cerebro como una prisión. Ya no es templo divino... sino una especie de casco para resistir fuertes golpes.” (Hanke, 1958: 105).

⁶ Aunque él mismo no lo admitiera, se dice que Acosta era un “converso”, un judío convertido al cristianismo. Le debo la referencia a Nelson Manrique.

brutal y bestial y sin entendimiento, o tan corto, que apenas merece ese nombre”. Aunque él mismo tampoco escapaba de tales juicios: en un pasaje anterior se refería a unos indios como “mezcla de hombre y bestia”⁷.

Para una persona mestiza y de gran sensibilidad como Garcilaso, el racismo no era motivo de discusiones teóricas: lo vivía y sufría desde su condición de mestizo. Él habla de las denominaciones raciales a principios de la colonia:

A los hijos de español y española nacidos allá [en América] dicen *criollo* o *criolla*, por decir que son nacidos en Indias. Es nombre que lo inventaron los negros —y así lo muestra la obra. Quiere decir ‘negro nacido en Indias’. Inventáronlo para diferenciar a los que van de acá, nacidos en Guinea, de los que nacen allá. Porque se tienen por más honrados y de más calidad por haber nacido en la patria, que no sus hijos porque nacieron en la ajena. Y los padres se ofenden si les llaman *criollos*... Los españoles, por la semejanza, han introducido este nombre en su lenguaje para nombrar a los nacidos allá, de manera que al español y al guineo nacidos allá les llaman *criollos* y *criollas*... Al hijo de negro y de india —o de indio y de negra— dicen *mulato* y *mulata*. A los hijos de estos llaman *cholo*. Es vocablo de las islas de Barlovento. Quiere decir “perro”, no de los castizos sino de los muy bellacos gozcones. Y los españoles usan de él por infamia y vituperio. A los hijos de español y de india —o de indio y española— nos llaman *mestizos*, por decir que somos mezclados de ambas naciones. Fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en las Indias. Y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación me

⁷ Ambas referencias tomadas de Hanke (1958: 93).

lo llamo yo a boca llena y me honro con él. Aunque en Indias si a uno de ellos le dicen ‘sois un mestizo’ o ‘es un mestizo’ lo toman por menosprecio... A los hijos de español y de mestiza —o de mestizo y española— llaman *cuatralbos*, por decir que tienen cuarta parte de indio y tres de español. A los hijos de mestizo y de india —o de indio y mestiza— llaman *tresalbos*, por decir que tienen tres partes de indio y una de español... ” (1991: 627).

Un autor que ha contribuido grandemente a la historia del racismo en el Perú fue Alberto Flores Galindo, tanto en *Aristocracia y plebe*. Lima, 1760-1830 (1984), como en la tercera edición de *Buscando un Inca* (1989) —en la que incluye un ensayo sobre el racismo—, Flores Galindo se centra en el racismo en los siglos XVIII y XIX. Da múltiples ejemplos de este fenómeno en el siglo XVIII, y considera explícitamente que “La República heredará los conflictos y las marginaciones raciales” (1989:268).

Es notable la preocupación de Flores Galindo por la vida cotidiana. Entre los ejemplos de racismo en el siglo XVIII incluye manifestaciones de denuncias y querellas judiciales en las que aparecen insultos racistas: un mestizo se pelea con un zambo esclavo que le insulta “*choleándolo* y diciéndole *otras palabras deshonestas*”. Recoge el caso de una mujer, a la cual se le insulta llamándola “Putas, cholas, arrastradas, indignas y sobradas...”. Cita también a Fray Francisco del Castillo, quien escribe en verso refiriéndose a la mezcla racial: “es mejor ser perro puro / que monstruo de gato y perro” (1984: 172-3).

Me parece que uno de los puntos más importantes sobre el racismo en la obra de Flores Galindo es considerarlo como fruto del orden colonial, remarcando su función de disgregación de los sectores populares. Así, para él, la dominación colonial:

Reposaba en la divisa elemental de dividir para reinar... Esta permanente tensión étnica, que recorre y atraviesa a toda la sociedad colonial, acentúa la fragmentación de intereses (1984:169).

...en la sociedad colonial las fronteras étnicas no separan solo a ricos de pobres. También funcionan en el interior mismo de las “clases bajas”, enfrentando, por ejemplo, a indios y negros... los distingos étnicos fueron interiorizados por los propios sectores populares. En esto radicó precisamente su eficacia (1988: 256-7)⁸.

Entre los ejemplos que Flores Galindo expone sobre la rivalidad entre personas de castas diferentes, tenemos el del propio Virrey O’Higgins, quien:

...desecha los temores sobre una posible alianza entre negros e indios recordando a la Corona que la animadversión profesada entre ellos era más fuerte que el odio a los españoles: “son irreconciliables” (1984: 169).

Así mismo, cita el caso del indio Marcos Sipán, natural de San Juan de Vengueta, quien en su testamento expresa:

...desheredo a María Isabel Sipán, mi hija de segundo matrimonio, por desobediencia y haber casado contra mi voluntad con un hombre de casta china, *difamando mi sangre...* (1984: 170) (La cursiva es mía)

Estos dos últimos testimonios son de fines del siglo XVI-II. Podría afirmarse que el recelo entre personas de apariencia distinta se basa en prejuicios étnicos; pero el testamento de

⁸ Flores Galindo identificaba lo étnico con lo racial.

Marcos Sipán contiene un elemento puramente racial: considera que el matrimonio de su hija difama su sangre. Podemos otra vez apreciar que el racismo no necesitaba el término raza, cuya noción estaba contenida en otras palabras, “casta” o en este caso, “sangre”.

Lamentablemente son pocos los aportes sobre los orígenes y la historia del racismo en el Perú. La aparición del tema es aún reciente y la tarea de escribir la historia del racismo recién empieza a ser asumida⁹; pero considero necesario señalar una tesis importante: el racismo va a jugar un papel crucial desde el propio momento de la llegada de los españoles a América, y se va a expresar en la sevicia al indio americano, así como en la propia organización colonial. En palabras de Manrique (1992c: 176), con la conquista se constituyó una dominación:

... justificada ideológicamente sobre la convicción de la superioridad intrínseca de la naturaleza humana de los conquistadores en relación a la de los conquistados.”

Como decía al inicio, recurriamos a la historia sin ánimo de hallar culpables. Antes bien, esta discusión sobre los orígenes y la historia del racismo en el Perú es absolutamente necesaria, pues nos acerca al entendimiento de las raíces profundas de esta ideología, aclarándonos cómo se fueron sedimentando en las mentalidades de los peruanos.

El racismo hoy, o la mano que mece la cuna

Desde el momento mismo de la conquista, el racismo ha jugado un papel muy importante en el Perú, un país en el que

⁹ Nelson Manrique está abocado a la tarea de escribir la historia del racismo en el Perú. Su primera entrega —“Vinieron los sarracenos... El universo mental de la conquista de América”— aparecerá próximamente.

las distancias sociales y la incapacidad de las élites para ver y aceptar a las mayorías han impedido la formación de un proyecto nacional. Sin embargo, normalmente se sostiene que no existe racismo en el Perú, que todos somos mestizos y el factor racial no influye en nuestra vida cotidiana. ¿Es tan importante el racismo en el Perú? Si lo es, ¿cómo es que un fenómeno de tanta relevancia puede ser negado por un discurso de tan amplia difusión? ¿Cómo es que se expresa el racismo en el Perú? ¿Cómo se vive el conflicto racial? ¿Qué consecuencias tiene?

Trataremos de responder a estas preguntas. Pretendiendo brindar una mirada general al problema del racismo en el Perú, este trabajo aborda —acaso superficialmente— asuntos que por sí solos merecen investigaciones propias.

El racismo es una forma de mirar al otro, pero también de mirarse a uno mismo. Aquí se dará especial énfasis al aspecto subjetivo, a cómo el racismo es vivido internamente por los peruanos: las diversas formas de negarlo, disimularlo, evitarlo, enfrentarlo, sufrirlo, utilizarlo, ejercerlo y desviarlo, tanto respecto a otro, como respecto a uno mismo.

El choque de discursos

Uno de los aspectos más notables al tocar el tema de las razas y del racismo, es la dificultad que tenemos los peruanos para clasificarnos racialmente. Esto fue observado por Callirgos, Campos y Delgado (1989) en un video en el que se entrevista a personas en la calle, preguntándoseles por el grupo racial al que pertenecen¹⁰. Antes de dar una respuesta —cuando se dio, porque en muchos casos la respuesta no llegó, huyendo el entrevistado—, se ven grandes dudas. Estas señales de dudas

¹⁰ Agradezco a Gustavo Campos y Enrique Delgado. Con ellos se realizó el video mencionado. Muchas de las ideas sobre él son fruto de un trabajo en equipo.

e incomodidad ante la pregunta por la raza pueden deberse a varias razones:

Se considera socialmente que la mezcla racial es realmente fuerte en el Perú, por lo que es difícil clasificar racialmente a alguien con las categorías tradicionales tales como “blanco”, “indio” o “negro”. Es por eso que la mayoría de personas *denominan a* otros y se *denominan a* sí mismas “mestizas”.

Pero, y en esto quiero centrarme, se da un “choque de discursos” en el individuo. Por un lado el individuo recibe, a través de su socialización en el hogar, por medios masivos de comunicación —especialmente la televisión, pero también materiales educativos, etc.— y por otros medios importantes de ideología —chistes, refranes, etc.— un discurso racista. Por otro lado se encuentra el discurso “oficial” que proclama la igualdad de las personas y que tiene un afán “democratizador”. Estos dos discursos contrapuestos crean una tensión que hace problemática la clasificación racial.

Clasificar racialmente implica ir en contra del valor de igualdad, pues al existir una conocida “jerarquía racial”, clasificar significa ubicar(se) en una posición definida: “arriba” o “abajo”. Ante la pregunta, en el vídeo mencionado, “¿a qué raza pertenece tal persona?”, el discurso oficial sale a relucir: “es normal”, “es como todos nosotros”, “a la raza a la que pertenecemos todos”, “a la raza humana”, “no estoy por una supremacía de las razas”... Estas respuestas podrían reflejar un deseo de encontrar una identidad propia y nueva (“todos somos iguales”); pero también podrían reflejar una forma de ocultarse a sí mismos —o a los demás— el hecho de que no se posee tal identidad (que en la realidad no todos somos iguales); estos dos deseos no son excluyentes, sino que parecen actuar conjuntamente en los individuos.

Este conflicto parece ser mayor entre las personas para las que es más difícil sortear la pregunta respondiendo que son mestizas: es decir para los que tienen mayor apariencia de pertenecer a los extremos, a los grupos indio, blanco o negro.

Una persona de apariencia “blanca” respondió primero, ante la pregunta por su raza: “todos tenemos de todo”, para luego definirse como blanco indirectamente: “mi mamá es blanca, mi papá también, pienso que la tez no dice nada, somos todos hijos de Dios”. Vemos aquí el conflicto entre el valor de la igualdad y la realidad social —se presenta una igualdad que se sabe que no corresponde a la realidad— y al mismo tiempo se ve un conflicto entre el valor de la igualdad y el deseo de diferenciarse, de tener prestigio: dos tendencias contrarias. Además, al entrevistado le cuesta responder a la pregunta porque sabe que lo racial tiene connotaciones.

Estos choques entre discursos y deseos se mostraron en el mismo video, en la respuesta de una señora de aproximadamente 35 años, de cabello teñido de rubio, que al ser interrogada por su grupo racial, respondió de la siguiente manera: “entre mestiza y... no entiendo cómo podríamos categorizar las razas, entendería yo... (duda) no me considero en el extremo de lo blanco, ni en el extremo del misticismo”. En primera instancia se clasificó indirectamente, definió a qué grupo racial no pertenecía; en segundo lugar se vinculó entre lo blanco y lo mestizo, con mucho más de blanco que de indio. Lo blanco correspondería a un estatus socioeconómico y cultural alto, “superior”. En otras palabras, la señora estaba diferenciándose socialmente.

El tema de la diferenciación social se ve claramente en entrevistas grupales o de parejas, cuando hay una relación afectiva entre los entrevistados. Al preguntárseles “¿de qué raza crees que es tu amigo(a)/ enamorado(a)?” percibimos dudas y nerviosismo. Una pareja de enamorados dio las siguientes definiciones mutuas: (él de ella) “ella es una morocha”, pero cuando se le preguntó a ella sobre él, el enamorado dijo —sobre él mismo—: “yo soy cholo”. Ella reaccionó: “¡Ay, qué malo!” Finalmente, ella no clasificó a su enamorado. Otro caso interesante se dio en una entrevista a dos amigos (“¿de qué raza es tu amigo?”). Responde el primero: “blanco”; respuesta del

segundo: “igual, moreno”. Una relación de amor o amistad constituye de alguna manera una relación de igual a igual. La pregunta por la raza rompía esa igualdad aparente. Se pedía, al entender de los entrevistados, también una clasificación en la jerarquía socioeconómica y cultural: “arriba” o “abajo”. Se borraba la “igualdad” para hacer aparecer un lado feo de la realidad. Ante esta situación, la respuesta final podía ser considerada como un insulto al amigo o al enamorado, puesto que la clasificación racial incluye una valoración e incluso una discriminación para los actores sociales. Aunque otra interpretación posible es pensar que, para el segundo informante, su amigo es moreno; pero no por eso deja de ser igual a él.

Existen, entonces, fuerzas internas contradictorias en el individuo. Esto se ve con mayor frecuencia entre los jóvenes, receptores principales del nuevo “discurso oficial”, difundido especialmente a partir del gobierno de Velasco (1968-1975), que diera el puntillazo final a la oligarquía, pero que aún reciben una educación racista en el hogar y múltiples influencias a través de los medios masivos de comunicación. Los mayores —especialmente los de clase media o alta— parecen tener menos reparos en expresar sus prejuicios, si no es abiertamente por lo menos a través de refranes; como el que reza “líbreme Dios de cholo con mando, de negro con plata y de blanco calato”, que refleja el deseo de preservar un orden ya resquebrajado (Peirano y Sánchez León, 1984).

En contraposición con la claridad de los mayores, los jóvenes expresan sus prejuicios de otras maneras. Aunque no se desee parecer racista, el racismo sale a luz en situaciones de conflicto, cuando los mecanismos de censura son bajos: en el insulto, en situaciones violentas o en bromas y chistes. Este tipo de racismo es llamado “racismo aversivo”¹¹. En los chistes

¹¹ Dovidio y Gaertner (1986) estudian los nuevos rostros del racismo en los EE.UU. En dicho país existe un discurso democrático —“*Al men (sic) are equal under law*”— (Todos los hombres —en masculino— son iguales ante

“todo está permitido”. Son excelentes medios de comunicación, un espacio privilegiado en el que se permite decir lo que de otra manera sería condenado: burlarse de la autoridad —incluso eclesiástica—, de la realidad, de uno mismo. Son innumerables los insultos con connotaciones raciales —y racistas¹²—, así como los chistes en los que los estereotipos raciales aparecen crudamente: el indio tonto, el negro violador, el blanco pituco, el cholo arribista, etc¹³.

Otro interesante medio de expresión es el *graffiti*. Gerardo Castillo y Alejandro Chávez¹⁴ hicieron una recopilación de lo escrito en los baños de la Universidad Católica. Hallaron que los contenidos de tales escrituras se referían a temas tabú, es decir a temas que, de ser tratados abiertamente, provocarían dura crítica: las mujeres pueden, en la intimidad de un baño, hablar de sexo sin amor, de masturbación y homosexualidad. Los hombres, por su parte, se expresan acerca de política —significativamente, las posiciones políticas con mayor frecuencia son las marginales: fascismo y subversión—, homosexualidad, y además exponen sus prejuicios raciales de la manera más hostil. La intimidad del baño y el anonimato permiten expresar ahí todo lo reprimido. Hacer *graffiti* es un hecho consciente

la ley) y una tradición racista. Ambos forman parte de los valores de la sociedad norteamericana. Los autores crean el término “racismo aversivo” para denominar el racismo encubierto, inconsciente, que sale a relucir en situaciones de conflicto, cuando el autocontrol se pierde. La persona racista aversiva no admitiría, auténticamente, la existencia de prejuicio alguno.

¹² La canción del grupo de rock “No sé quién y los No sé cuántos” Magdalena da un claro ejemplo de que las denominaciones raciales están íntimamente ligadas al insulto. La canción es resultado de asociaciones de ideas, lo que sigue a “negra” es “negra concha de tu madre”.

¹³ Para una lectura de estereotipos en los programas cómicos de la televisión peruana, ver: Peirano y Sánchez León (1984).

¹⁴ Al momento de su investigación, éramos compañeros en la facultad de Antropología de la Universidad Católica.

que, sin embargo, se realiza sin aceptar responsabilidad. En el *graffiti* está plasmado lo que se desea expresar pero no se puede manifestar de otra manera¹⁵.

Podemos hacer una analogía entre algunas expresiones de nuestro racismo, como el chiste, y el síntoma neurótico. En este último lo que sucede es que una pulsión o deseo inaceptable para el súper-yo (instancia encargada de indicar lo que es bueno y lo que es malo en cada individuo) es reprimido y guardado en el inconsciente, pero la fuerza de esa pulsión es tal que lucha por hallar satisfacción, lográndolo, en el caso del neurótico, al hacerse consciente de manera disfrazada o sustitutiva. Así pues, un pensamiento inaceptable social e individualmente —como el racismo— es reprimido —racismo aversivo (Dovidio y Gaertner, 1986) —pero este busca salir a flote indirectamente, a escondidas o deforme: a través del chiste, el *graffiti*, etc.

El chiste disfraza o atenúa una idea que de expresarse abiertamente sería inaceptable. Vemos que si el síntoma neurótico expresa un conflicto entre fuerzas internas, los chistes —siendo productos sociales— pueden expresar un conflicto entre fuerzas sociales.

Podríamos decir que en los chistes, así como en otras manifestaciones de nuestro racismo, expresan contenidos de lo “inconsciente social”¹⁶ de la sociedad peruana; es decir,

¹⁵ Los baños del pabellón de Psicología son los más resaltantes. En ellos se encuentran revelaciones de problemas personales pidiendo consejo...

¹⁶ Utilizo la denominación en el sentido que le da Fromm (1992), distinto al concepto de “inconsciente colectivo” de Jung. Para Fromm existe un “filtro social” —compuesto por el lenguaje, la lógica, las costumbres, ideas e impulsos permitidos o prohibidos, etc., específico de cada cultura que determina qué se admite en la conciencia y qué no. Se impide que determinados fenómenos lleguen a la conciencia, porque su represión cumple un papel importante para el funcionamiento de la sociedad. Lo Inconsciente social, así, es visto como relacionado con la estructura social.

resultados disfrazados y deformes de una pugna entre los contenidos racistas adquiridos y el filtro social antirracista. Por ello, son expresiones de conflictos sociales que son también personales, están ya en el ámbito subjetivo.

El peruano siente ese conflicto y lo vive dentro de sí; en algunos casos lo desplaza, en otros puede significar un trauma que lo afecte en su accionar diario. La raza puede ser un estigma: el blanco puede sentirse mal por serlo, porque su apariencia está ligada a las imágenes de clase alta, de abusivo etc., que pueden generar sentimientos de culpa. El indio porque a su apariencia se liga a imágenes de menor prestigio, ignorancia, incapacidad mental, etc. Así, podríamos seguir con los otros grupos raciales.

Este choque del discurso racista adquirido desde la cuna, con el democrático, aprendido y consciente¹⁷ va a ser la causa de que el racismo se exprese —vencida la censura— de formas tan diversas como encubiertas. Por ello nos deben interesar, también las manifestaciones individuales de este hecho social, las tensiones que se generan en las personas que reciben influencias contrarias. Ver cómo se vive personalmente el conflicto racial en una sociedad que oficialmente niega su existencia.

La cuestión de uno

Una forma de desplazar el conflicto, pero que por lo mismo reflejaría su existencia, es el denominarse mestizo. Ubicarse al medio. Ese es el camino que toma la mayoría de peruanos. Denominarse mestizo, sin embargo, tampoco es una panacea.

¹⁷ Siguiendo al lingüista Stephen Krashen, hacemos la distinción entre adquisición y aprendizaje. El primero es un proceso sutil e Inconsciente por el cual uno llega a interiorizar —absorber— cierto conocimiento; el segundo es un proceso de racionalización mediado por la conciencia

Puede ser un “colchón” que alivie, evitando los extremos. Pero también puede crear conflictos, sentirse “en tierra de nadie”.

Es evidente que las imágenes presentadas como deseables por los medios masivos de comunicación no corresponden a la apariencia de la mayoría de peruanos. Ante ello, el camino de muchas personas es actuar, no quedarse así: intentan “ascender”. Sería interesante estudiar a aquellos que tiñen su cabello, intentan cambiarse el color de la piel, o incluso —si la capacidad económica lo permite— el color de los ojos. Ante el conflicto se puede reaccionar de diversas maneras. Portocarrero (1990b) señala que ante el sufrimiento se pueden tener tres tipos de respuesta: la del mártir, que lo acepta; la del que se queja y la de aquel que actúa, el héroe. Estas tipologías son útiles para los problemas que tratamos. El que actúa, en este caso tiene la opción de “blanquearse”. Si el ser indio, negro, cholo o mestizo genera baja autoestima, si uno se siente poco apetecible o atractivo(a), es entendible querer “ascender”. Cambiar de apariencia y/o de nombre: dejar de ser Nemesios para ser Johnnys, Wilmers, etc. Como el zambo Roberto del cuento de Ribeyro¹⁸, quien se pinta el pelo, se talquea, se viste como gringo, aprende inglés y termina siendo Bob, héroe norteamericano caído en la guerra de Corea.

Pero ¿es esto heroico? Apropiarse de territorio enemigo puede ser considerado así, mas en estos casos podríamos decir que la víctima ha introyectado al verdugo. Señala Caruso (1964) que la víctima de una agresión puede identificarse con el agresor. Este es un mecanismo de defensa y una forma de reacción social. Se acepta la visión del mundo del opresor, el oprimido ya no se apoya en el sentimiento de su propio valor, introyectando el súper-yo, la escala de valores del opresor y saliendo al encuentro de la destrucción de sí mismo¹⁹.

¹⁸ Ribeyro, J. “Alineación”, en: *La palabra del mudo*. Milla Batres, Lima, 1972.

¹⁹ Caruso (1964) expone un ejemplo dramático: algunos judíos del ghetto

Laplanche y Pontalis (1984) anotan que la identificación con el agresor hace que el sujeto agredido reasuma por su cuenta la agresión en la misma forma, ya sea imitando física o moralmente a la persona del agresor, ya sea adoptando ciertos símbolos de poder que lo caracterizan. Los rasgos raciales pueden ser considerados símbolos de poder.

Estos fenómenos, claro está, pueden ser interpretados de diferente manera. Para algunos, más bien, se trata de una “alienación”. Pero el rechazo a esta “alienación” puede deberse a la sensación de amenaza del grupo social al que le arrebatan los símbolos de poder. De esa manera, las personas que ostentan los símbolos de estatus sienten repulsión hacia los que han osado “igualarse” y no se han “quedado en su lugar”²⁰.

Había comentado que el racismo podía tener como resultado un contrarracismo: que el desprecio volviera, desde los marginados hacia quienes son identificados como dominantes. Pero además acabamos de ver el importante caso de quienes buscan “blanquearse”. Lo que sucede es que existen sentimientos contradictorios en los individuos. Por un lado, los rasgos raciales blancos se presentan como deseables y estéticamente superiores. Por otro, tales rasgos están asociados al abuso y la explotación. Portocarrero (1990: 39-40) concluye que en el mundo popular existen juicios y emociones contrapuestos respecto al blanco: se le ve como “rico, poderoso, feliz... ; pero también sádico, explotador, satánico”. Se le considera abusivo, y se le imagina como “un ser demoníaco contra el cual toda agresión aparece como legítimo acto de defensa”. Se quiere ser como él, pero se le censura y agrede, viéndosele tal como

de Varsovia habían introyectado a sus verdugos a tal punto que deseaban ser como los policías alemanes, los imitaban, se saludaban con el saludo nazi y veneraban a Hitler.

²⁰ Nada dolió más a un personaje de clase media alta del citado cuento de Ribeyro, que el hecho de que el zambo Roberto vistiera unos *jeans* iguales a los suyos

señalaba González Prada: “Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche” (1986: 210).

Portocarrero resalta que tal visión tiene como referente la explotación colonial:

“Existe un odio al blanco; es como si la dominación colonial hubiera creado una huella mnémica en la que los blancos surgen como seres agresivos y potencialmente peligrosos. Este odio, aunque no está teorizado y es en gran medida inconsciente, encuentra sin embargo canales por donde expresarse.” (Portocarrero, 1990: 60)

Sobre el arrebato de los símbolos de poder, es sabido que avisos publicitarios que ofrecen “piel blanca” no son difíciles de encontrar en diarios limeños, significativamente en los dirigidos a sectores populares: *Ojo*, *Extra*, *El Popular*, etc.²¹

En una encuesta realizada entre estudiantes de un colegio de San Juan de Miraflores²², el 88.9% de los alumnos manifestó estar a gusto con su grupo racial. Sin embargo, una lectura completa de las respuestas nos da un panorama distinto al respecto: 25% de los encuestados que respondieron que sí estaban a gusto con su grupo racial, respondieron de manera “poco convincente”. Como: “sí, porque quiera o no quiera ya pertenezco a esta raza”. Otros encuestados, no incluidos en el

²¹ Por ejemplo, ver: *Expreso*, 14-01-1991. p. 32. Ahí aparece un anuncio que dice: “Blanquee su cara, y el resto de su cuerpo, mientras duerme, con la revolucionaria crema del doctor Blanchini”. Nótese la relación entre el nombre del -doctor- con el color blanco.

²² La encuesta se realizó en el Colegio Nacional Leoncio Prado (7035), ubicado en Pamplona Alta en el distrito de San Juan de Miraflores. Agradezco a Coni, subdirectora del plantel, por haberme permitido realizar la encuesta allí. Las respuestas a la encuesta serán citadas respetando la ortografía y la puntuación con que fueron escritas.

porcentaje mencionado anteriormente, hicieron referencia a que no se debía tener vergüenza: “estoy a gusto como soy y no tengo vergüenza de serlo”. Pareciera, entonces, que existe un sentimiento de resignación entre los informantes. Decir “yo no me avergüenzo” parece reconocer que otros sí lo hacen o que sí hay algo de qué avergonzarse. Un muchacho de 16 años dio una respuesta significativa, en la que se señala que “no se puede cambiar”:

Bueno todo el mundo dice que porque no soy negro o rubio pero yo estoy conforme con lo que soy porque así nací y así moriré. Uno no puede cambiar lo que es y si es que cambia siempre seguirá siendo lo que era.

Otro chico, de 15, nos dijo:

Si me gusta pertenecer a ese grupo porque no me avergüenzo de ser cholo como mis padres lo son porque nacieron ahí.

Una chica de 16 años respondió:

Sí. Porque estoy a gusto como soy y no tengo vergüenza de serlo.

Resignación, imposibilidad de cambiar, reconocimiento de que otros están inconformes e intentan cambiar. ¿Cuánto puede afectar, la pertenencia a ciertos grupos raciales, la autoestima los actores sociales? Para esto nos sirve el concepto de “desesperanza aprendida”, un individuo o grupo estigmatizado puede “aprender” cuáles son sus límites, hasta dónde puede llegar. Puede tener baja autoestima, sentimientos de inferioridad, incluso adoptar los prejuicios y estereotipos que recaen sobre él. Los resultados de las encuestas de Fukumoto (1976) ejemplifican lo dicho: a pesar de que ninguno de sus entrevistados negros dijo estar descontento con su raza, la ubicaron

como la última en jerarquía. Fukurnoto (1976: 242) concluía que:

... los negros tienden a comportarse de acuerdo a los estereotipos de que son objeto, corroborando, reafirmando y consolidando el pensamiento estereotipado²³.

Este fenómeno no es más que la prueba de que el racismo es una ideología exitosa: termina siendo interiorizada por las propias víctimas. José María Arguedas (1975: 119) veía que en la sierra sur, “señores e indios parecen aceptar diferencias que comprometen la propia naturaleza de las personas y no únicamente su condición socioeconómica”. Así también Albó (1986: 158-159) señala que hay:

En bastantes “indios” un convencimiento de que, si tanto lo dicen todos, los “indios” realmente deben ser inferiores y que por lo tanto los “otros” que son los que realmente pueden y saben, son los que pueden darles las soluciones.”

Las imágenes que se proponen, vía medios de comunicación, como socialmente deseables, no corresponden con la figura que la mayoría de peruanos observa al mirarse al espejo. Este desfase es particularmente importante en nuestro país, y es el que hace que el racismo sea particularmente corrosivo y destructivo.

En la sociedad peruana existe una identificación entre raza y clase, por lo que clasificar a un individuo dentro de un grupo racial significa también clasificarlo socioeconómica y culturalmente. Ante la pregunta “¿a qué raza pertenece tal persona(je)

²³ Frantz Fanon psiquiatra antillano negro, señalaba que el negro “después de haber sido esclavo del blanco se autoesclaviza.” (Citado por Cuche, 1975: 67).

(de la televisión peruana)?”, una respuesta frecuente fue: “es de *clase...* (alta, media, baja)”.

En el trabajo —basado en encuestas— mencionado anteriormente, el 93.3 % de los encuestados manifestaron que sí existía racismo en el Perú. De ellos, un 26 % respondió que lo notaban en desprecio, burlas, marginación e injusticias en contra de los pobres. Los conflictos raciales percibidos como parte de la lucha de clases. Veamos algunas de las respuestas:

Bueno yo lo noto [la existencia del racismo] muy claramente porque acá en el Perú existe una diversidad de razas, como también de marginaciones, y sociedades donde existen los adinerados, los ricos que se llenan de plata y que luego quedamos en bancarrota, sin dinero y que por culpa de ellos estamos ahora en esta situación” (15 años, sexo femenino, autclasificada “trigueña”).

... porque la diferencia que hay entre los hombres y hay mucha humillación La jente de plata son sobrodo [¿sobrados?] unas bestias (16 años, sexo masculino, autclasificado “mestizo”).

En que los ricos no hacen nada. Ellos ven las clases sociales lo discriminan si uno es pobre lo tratan como a un esclavo. Se burlan de los negros, mestizos, cholos. Tan solo los de clase alta (16 años, sexo masculino, autclasificado “mestizo”).

[Lo noto] entre la gente del pueblo porque ellos viven marginados olvidados. Mientras los ricos se enriquecen (15 años, sexo masculino autclasificado “mestizo”).

En respuestas como estas se trasluce resentimiento. El tema de la raza moviliza; los informantes denuncian, se quejan. En un país sin historia uno se podría preguntar qué tendría que ver la cuestión del racismo con las diferencias socioeconómicas.

Pero la historia existe, y en países como el nuestro la historia se vive.

Otra visión posible es considerar que el problema de las diferencias de clase es traído a colación por ser más simple y más permitido hablar que el racial. El problema de clase encubriría lo racial. Como señala Portocarrero (1990: 31): "... hay mayor libertad para hablar sobre diferencias de clase que sobre las de raza. Comentar estas últimas resulta peligroso y amenazante".

Vemos que no podemos desligar el tema del racismo del de la lucha de clases. Son las clases dominantes las que manejan los medios de comunicación, que sirven como transmisores y reproductores de su ideología.

Claro que tampoco se puede decir que los estereotipos de la clase dominante sean los únicos presentes en la sociedad. Los sectores populares han construido imágenes estereotipadas desde su propia perspectiva, y las clases altas, los blancos, también son objetos de prejuicio. Lo decía Mariátegui (1977: 69), en un párrafo que apunta hacia un aspecto de suma importancia para entender la percepción de las mayorías respecto del país "oficial":

[el desprecio] provoca el mismo sentimiento por parte del indígena a todo lo que no sea de su raza y la desconfianza para el blanco, más fuerte aún si se le nota algún carácter "oficial", relacionado con el poder gubernamental o administrativo.

Del buen salvaje al salvaje desenfrenado

En otro texto se señalaba que habían dos visiones tipo que las élites construyen respecto a los "otros": la del buen salvaje y la del salvaje desenfrenado. Estos prejuicios también aparecen desde las élites peruanas en las visiones del indio y del cholo: el indio, considerado campesino fue y es visto por las élites como

un niño grande, al cual hay que guiar por el buen camino. Es percibido como un ser dócil, resignado, aunque a veces difícil de penetrar. Un ejemplo paradigmático es el cuento de Alfredo Bryce titulado “Dos indios”²⁴. En él, Manolo, un estudiante peruano en Roma, recuerda a los dos únicos indios que conoció en Lima. Recuerda que, a pesar de poder ser sus padres, le parecían dos niños, siempre esperándolo en el oscuro cuarto de la casa en construcción que vigilaban. Manolo decide regresar al Perú, desde Roma, luego de varios años, a buscar a “sus” indios, a los que imagina aún sentados en el mismo oscuro cuarto, esperándolo. Los indios como niños grandes, inmóviles, oscuros y pasivos, producen lástima y —en el caso de Manolo— necesitan la protección de un blanco paternalista. Los indios del cuento de Bryce siguen siendo extraños en la ciudad, y no constituyen una amenaza.

Se ha construido la imagen del indio resignado y pasivo, desconociéndose sus luchas, rebeliones y otros accionares políticos. En palabras de Mariátegui:

Cuando se habla de la actitud del indio ante sus explotadores, se suscribe generalmente la impresión de que, envilecido, deprimido, el indio es incapaz de toda lucha de toda resistencia. La larga historia de insurrecciones y asonadas indígenas y de las masacres y represiones consiguientes, basta por sí sola para desmentir esta impresión (1977: 40).

Como señala Nugent (1991:5) respecto al indio, “ocurió algo de importancia fundamental y aún insuficientemente estudiado: determinados grupos sociales fueron expulsados... del tiempo”. Se congela la imagen del indio como un ser altivo y de grandes logros en el pasado. La imagen del indio como

²⁴ “Dos indios”, en: Bryce, *Todos los cuentos*. Lima: Mosca Azul editores, 1981.

el creador de un Gran Imperio —así, con mayúsculas— sirve para ignorarlo en el presente o para “demostrar” su decadencia biológica. “El indio fue grande, mas eso sucedió hace varios siglos”, es el mensaje. En el mismo sentido anotaba Flores Galindo (1989: 266) que “lo indio se termina condensando en abstracciones como el sol, los Andes, los lagos de altura: imágenes desencarnadas”.

Nicolás Gonzáles, un escritor ecuatoriano afincado en el Perú, resaltaba las diferencias entre la visión del indio peruano de la que se tiene del chileno de las clases populares:

[El roto] representa todos los malos instintos en el estado primitivo; [el indio]²⁵ toda la dulzura del esclavo resignado a su suerte.

Sobre los indios, José de la Riva-Agüero (1969) pensaba que tenían algunas virtudes:

La raza indígena, muy al revés de tender a extinguirse, aumenta desde fines del siglo XVIII, a pesar de los destrozos del alcoholismo, de las pestes y de la gran propiedad, y excede en mucho a la raza blanca pura; y la acción del mestizaje en la Sierra es casi ilusoria, porque el cholo o mestizo serrano tiene a menudo tres cuartos y aun siete octavos de sangre india. En tal situación, la suerte del Perú es inseparable de la del indio: se hunde o se redime con él, pero no le es dado abandonarlo sin suicidarse... La raza india, nuestra compañera indisoluble es de genio dócil, ordenado y perseverante. No es inepta radicalmente, ni mucho menos, para las primordiales funciones colectivas de trabajo y defensa; pues, a pesar de su degradación presente, hay que reconocerle dos nobles

²⁵ Gonzales, citado por Manrique (1981: 2).

vocaciones: la agrícola y la militar... Los indios son soldados ágiles, sobrios, sufridos, de increíble resistencia para las marchas más penosas, en extremo obedientes y disciplinados, de iniciativa nula, pero muy buenos para acciones de conjunto, de frío valor fatalista.

Conclusión: el indio sirve como campesino y como soldado. Para dar de comer y defender —no es difícil imaginar a quién—. Como son “sufridos y resistentes”, su situación de inferioridad social no acarrea problemas, ni siquiera debe producir culpa. Además, la inferioridad social tiene como sustento que “son de iniciativa nula”, es decir, están únicamente para obedecer²⁶.

De otro lado, es interesante que Riva-Agüero afirme que la suerte del Perú es inseparable de la del indio, porque al afirmarlo precisamente está separando a los indios del Perú, lo que no tendría sentido si es que se considerase a los indios como parte del país. Entre las opciones que expone Riva Agüero está que el Perú abandone al indio.

Deustua, filósofo positivista, escribe a finales de la década del 30 sobre el indio:

Hay razas que superan ciertas debilidades inherentes, luchando tenazmente por superar los factores limitantes y conservadores que operan en sus naturalezas. Otras razas sucumben prontamente y pasan de un estado de riguroso dinamismo a otro desesperadamente estático. El Perú se encuentra desafortunadamente en esta segunda situación. Las desgracias del país se deben a la raza indígena, que ha llegado en su descomposición síquica y que, por causa de la rigidez biológica de sus

²⁶ Recalco mi discrepancia con Peña (1987), para quien los juicios de Riva Agüero son “muy sobrios, no precisamente (¿casi?, JCC) elogiosos pero nunca despectivos”, p. 141.

integrantes, que han terminado definitivamente su ciclo evolutivo, han sido incapaces de transmitir a los mestizos las virtudes que exhibieron en su fase de progreso. El indio no es, ni puede ser sino una máquina... ”²⁷.

Otro aspecto importante es que tanto Riva-Agüero como Deustua consideraran que las razas podían cambiar. De hecho, la raza india, para ambos, había cambiado. En el pasado había logrado un alto nivel; pero su actual “decadencia” se explicaba por el desmedido consumo de alcohol y de coca. Ningún reconocimiento de la explotación; en todo caso si esta existiera, estaría plenamente justificada por la falta de virtudes del indio. Al respecto, Mariátegui (1977) consideraba que la cocamanía y el alcoholismo estaban muy exagerados, y que, además, eran consecuencia de la opresión.

En las primeras décadas del siglo, en las que el positivismo predominaba entre la intelectualidad limeña, un abogado cusqueño²⁸ se refirió a “esa desgraciada raza aborígen, hoy tan esquilhada, ignorante y sin un rasgo de la más pequeña altivez”. Un diputado limeño²⁹ exigió un destino para los indios del Perú similar al de los pieles rojas en Norteamérica: el exterminio³⁰. En 1909, Manuel Beingolea³¹ se refería a la mujer india de la siguiente manera: “en su fisonomía no se revela inteligencia ni imaginación ni razón, ni siquiera sentido común”. Para finalizar con los ejemplos señalaremos que, ya en

²⁷ Deustua, citado por Fuenzalida (1975: 10).

²⁸ Flores Galindo (1989: 237).

²⁹ Flores Galindo (1989: 237).

³⁰ Bautista Saavedra, presidente de Bolivia entre 1920 y 1921, declaró crudamente sus intenciones: “Hemos de eliminar a los indios aymaras y quechuas porque constituyen un obstáculo en nuestro progreso. Hagámoslo así, franca y enérgicamente”.

³¹ Beingolea, citado por Flores Galindo (1989: 237-238).

1829, un investigador norteamericano dedicado a la medición y observación de cráneos, publicaba un libro —*Crania Americana*³²— en el que explicaba la caída del imperio incaico, con el argumento de la inferioridad racial de los indios. Sostenía que, salvo las cabezas de los incas, los cráneos de los indios acusaban un “claro índice de estupidez”³³.

El cholo, más bien, es visto por las élites como amenazante, agresivo y sin respeto a los límites: el indio está en el campo, pasivo, mientras que el cholo en la ciudad, “desbordándola”, “invadiéndola”, “orinándola”³⁴, haciendo ruido, demandando al Estado, teniendo demasiados hijos, emborrachándose, tratando mal a sus hijos y mujeres. Siempre excediéndose. Señalé que esta visión se condice con un sentimiento de las élites de amenaza, de arrebato de poder. El aspecto demográfico juega un rol primordial en ese sentimiento de “acorralamiento”. He resaltado en otro texto la importancia de ese factor para el caso europeo.

El estereotipo del cholo cambia con la masiva migración a Lima: antes era visto como servil y destinado al servicio doméstico, ahora como “acriollado”, ambicioso y arribista. En los hogares de las clases altas se lamentan de que cada vez sea más difícil conseguir empleados domésticos que sepan quedarse en su lugar. Se pasa de la compasión —de allí la canción “cholo soy, y no me compadezcan”— al franco insulto: “cholo de m ...”, o a la visión de un ser resentido, lo que comúnmente se expresa en la frase “los cholos son unos resentidos sociales”.

El cambio puede deberse a varias razones. Primero, la masiva migración del campo a la ciudad que significó el paso de

³² Morton, citado por: Espinoza (1988: 127).

³³ Hacia la década del 30, un intelectual boliviano, Nicomedes Artelo, sostenía que el cerebro del indio “pesaba un décimo del de un blanco de raza pura”.

³⁴ A través de diferentes medios se transmite la idea de que los problemas de Lima se deben a la presencia de “los cholos”, quienes malograron esta “Ciudad de los Reyes” o “Ciudad Jardín”.

un gran número de personas de la categoría de indios a la de cholos. Esto, acompañado por un discurso “igualador” desde el gobierno del general Velasco³⁵, hizo crecer la sensación de desborde e invasión de los espacios “blancos” hasta alcanzar niveles de paranoia que se expresan en la formación de verdaderos fuertes —casas amuralladas y enrejadas, calles y playas privatizadas— en los que se refugian los amenazados. Paranoia que se expresa más crudamente cada vez que se siente que se le escapa más poder de las manos³⁶.

Un último elemento, ya más tardío, es la guerra desatada por Sendero Luminoso. Volveremos al punto. Por ahora basta con señalar que la amenaza de Sendero recrudece el odio de las élites hacia los “cholos”.

¿Existe una “cultura chola”? Autores como Quijano (1980) han propuesto la existencia de un proceso de cholificación en el Perú, señalando que iba emergiendo una cultura de transición chola, con rasgos económicos, sociales, culturales, demográficos, psicológico-sociales —una “personalidad chola”— y políticos definidos. Así, este grupo no buscaría la asimilación total a la cultura occidental, sino que integraría y combinaría —no necesariamente con coherencia— elementos provenientes de la cultura indígena y de la cultura occidental.

³⁵ Velasco(1968-1975) ejecutó la Reforma Agraria, liquidando a la oligarquía, y tenía un discurso —con eslogans tales como “campesino, el patrón no comerá más de tu pobreza”—, considerado inaudito por los sectores tradicionales. No por gusto la revista *Oiga* —representante de un sector de las élites— responde a la interrogante de “¿cuándo se jodió el Perú?”, diciendo que fue con el gobierno de Velasco.

³⁶ Un ejemplo de ello fue el intento de “congelar” al candidato Fujimori durante la campaña electoral para la segunda vuelta de las elecciones presidenciales de 1990. Surgió el rumor entre las clases medias y altas, de que si se colocaba una foto del candidato Fujimori —hijo de japoneses— en un vaso con agua y se metía éste en el congelador, la popularidad de tal candidato dejaría de crecer...

El texto de Quijano, escrito en 1964, merecía mayor atención e investigaciones posteriores, especialmente si consideramos que es previo al gobierno de Velasco. Aunque el presente texto no puede ser el gran estudio que el tema requiere, sí se pueden señalar algunas notas al respecto. Para que exista una cultura chola, debe existir algún grado de identidad como cholo —recordemos a Barth, Hicks y Margolis—, un sentimiento común de “choledad”. Sin embargo, de acuerdo con el trabajo de encuestas, son pocas las personas que se autodefinen como “cholas”. Esta denominación no parece haber perdido las connotaciones negativas que tuvo en sus orígenes —recordemos lo que nos dice Garcilaso, que “cholo” estuvo asociado a “perro” —, asociándosele con el insulto. El perfil del grupo “cholo” obtenido mediante encuestas en San Juan de Miraflores fue altamente negativo, siendo los cinco adjetivos más usados: huachafo, sucio, sumiso, tonto y resentido.

Fukumoto (1976) encontró en Huerta Perdida que solo los menos aculturados y los que menos valoraban su grupo racial se denominaban “cholos”. El término, muy usado por investigadores, no despierta el mismo entusiasmo entre los encuestados, ni probablemente entre quienes podrían ser signados como los ejecutores de este “proceso de cholificación”. Este hecho pone tal denominación en tela de juicio. ¿Podemos seguir usándolo, cuando los actores sociales no lo aceptan?

Sexualidad, mestizaje, búsqueda de pareja y familia

Para muchos, el hecho de que en el Perú se hayan dado y se den matrimonios y relaciones sexuales entre personas consideradas de diferente raza, niega, o por lo menos cuestiona que aquí exista racismo. La mayoría de los españoles piensan también que no hubo racistas en sus colonias, debido al

mestizaje³⁷. Guillermo Nugent, en una polémica, relativizaba la existencia de racismo en el Perú con el argumento de que no funcionaba “de la cintura para abajo”.

El primero en considerar importante a la sexualidad en el estudio de las relaciones raciales fue Weber (1987: 315), para quien —como vimos anteriormente— tal aspecto podía servir para medir “la atracción o repulsión raciales subjetivas”.

A mi juicio, la sexualidad es crucial como mirador, siempre que se la entienda en un sentido amplio. Fanon³⁸, desde el psicoanálisis, lo expresaba así:

Si uno quiere entender psicoanalíticamente la cuestión racial, concebida no globalmente, sino vivida por conciencias particulares, es necesario dar una gran importancia a los fenómenos sexuales.

Un primer punto es que existe diferencia entre lo que es el matrimonio —como contrato legal, o socialmente aceptado—, y lo que son las relaciones sexuales. En ese sentido, es cierto que el racismo no funciona “de la cintura para abajo”; pero esto es así incluso en donde se intenta evitar el mestizaje. La repulsión y el odio raciales pueden expresarse en relaciones sexuales. El grupo de extrema derecha alemán Endsieg³⁹ —“Victoria final” — propone en una canción meter a los turcos en la cárcel o en campos de concentración, matar a sus hijos, deshonorar a sus mujeres. Pancho, chalaco entrevistado por Degregori y López (1990: 204-5), que formó parte del contingente de la Marina en Ayacucho, narra que, al registrar a las detenidas en zona de emergencia, las desvestía y les revisaba la vagina:

³⁷ 51 % de los profesores y 57% de los escolares españoles encuestados por Calvo (1992: 17), consideraron que los españoles en sus colonias no han sido racistas como los Ingleses, como muestra el hecho del mestizaje”.

³⁸ Fanon, citado por Cuche (1975: 127).

³⁹ Tomado de De Zublaurre (1993).

Vieja o joven, le metía los dedos igual. Hubo una vez, aunque no lo creas, yo había encontrado un petardo, perdón, dos. Es que tienen una chucha muy grande... También te digo que tú te metes con una chola y se queda contigo. Es que quizás como uno es criollo ellas lo verán distinto. Para ser sincero, para mí el cholo es como un animal... lo hace y después se duerme... tú sabes cómo es el tiempo. Yo me acuerdo que al comienzo las rehuía porque no me gustaban. Fuera de acá chola de mierda, pasaban quince días y... pase Ud. señorita. Al mes y medio... mamacita... En fin, tú entiendes, ¿no? Esto pasa en cualquier parte del mundo. En el Vietnam, en fin, por los siglos de los siglos amén.⁴⁰

Pancho cuenta sus aventuras sexuales, pero sabe que pueden ser consideradas como abusos, por ello necesita justificarse con la anécdota del petardo. Esta tiene una introducción que intenta adelantarse a la incredulidad del oyente (“aunque no lo creas”), y una corrección que hace pensar que está elaborando su discurso sobre la marcha (“un petardo, perdón, dos”). Sigue con el temor a no ser creído y recurre a una supuesta diferencia física de las mujeres de la zona (“es que tienen una chucha muy grande”). Luego viene un intento por involucrar al oyente — hombre— en su abuso (“te digo que tú te metes con una chola”), al tiempo que lo incluye en el grupo de los hombres que no son cholos, de los que tienen que entenderlo. Con esto, intenta convencerlo de que eran ellas las que lo deseaban, tal vez por su insatisfacción sexual (“el cholo es como un animal... lo hace y después se duerme”). Así queda él como el perfecto objeto de deseo: no se trataba de abusos, sino del atractivo de “ser criollo” (no ser “cholo”), que incluye saber hacer el amor (no como un

⁴⁰ En Degregori y López (1990: 204).

animal). Cuando reconoce que él se interesó por las mujeres, se justifica (necesita justificar que él —un “criollo”— se fije en “cholas”) también intentando la complicidad del oyente (“tú sabes cómo es el tiempo... En fin, tú entiendes, ¿no?”). Como para cerrar su justificación termina recurriendo al paradigma de todas las guerras contemporáneas —Vietnam⁴¹— y a una frase extraída del catecismo católico que, en esta narración, expresa que tal es el orden natural del mundo y no hay nada que hacer “por los siglos de los siglos, amén”.

La “naturalización” del mundo o del orden establecido, como hemos visto, es una de las expresiones y funciones principales del racismo. Como veremos luego, la narración de Pancho continúa con una anécdota de cómo él y sus compañeros también violaban a las detenidas, inclusive antes de asesinarlas. Los abusos sexuales —y en algunos casos, la muerte— están justificados por su sentimiento de superioridad, la que se sustenta en su género (es hombre), en su poder (lleva armas, pertenece a la Marina), y en su raza (no es cholo). Aunque tal sentimiento de superioridad no sea reconocido explícitamente, aparece en un discurso cubierto de intentos de justificación y de complicidad.

De la narración de Pancho se desprende otro punto importante: cómo cree él que “los cholos” viven su sexualidad. Anteriormente había anotado que existían dos visiones típicas que las élites tenían respecto a “los otros”: la del buen salvaje y la del salvaje desenfrenado. Ambas ubicaban a los estereotipados como niños no educados, que desconocen las normas necesarias para la vida civilizada. En estas visiones, la sexualidad siempre juega un papel importante: el “otro” siempre aparece como un niño atrapado en su desarrollo instintivo. Busca su satisfacción a toda costa, sin importarle su propia pareja, y tiene

⁴¹ Como señala Manrique (1993b), aludiendo al Vietnam, el Informante está equiparando, inconscientemente, su comportamiento al de soldados de un ejército de ocupación actuando en territorio extranjero.

relaciones sexuales sin amor de por medio. Podemos añadir el factor reproductivo, al cual nos referíamos.

La sexualidad —entendida en un sentido amplio— es sumamente importante pues en ella se reflejan aspectos cruciales de las relaciones raciales. El mestizaje puede ser producto de relaciones sexuales no matrimoniales, inclusive producto de violaciones, de desprecio o de relaciones de poder⁴²; de considerar a la mujer de otra raza solo como un objeto, con la cual se podrá tener relaciones sexuales, pero con la que no se contrae matrimonio⁴³. Con esto se demuestra que no es cierto que no haya racismo allí donde hay mestizaje, o relaciones “de la cintura para abajo”.

Esto no significa, sin embargo, que todo mestizaje se haya dado así en nuestro país. En términos históricos, los conquistadores españoles llegaron a tierras americanas y se produjo una situación paradójica: por un lado se intentó establecer un riguroso régimen de dos repúblicas separadas; pero casi de inmediato aparecería un tercer grupo imprevisto —el mestizo—, debido a la ausencia de mujeres entre las huestes conquistadoras. Los mestizos, entonces, surgieron como resultado de uniones carnales no matrimoniales, y sin tener un estatus previsto. Pero además surgieron de relaciones sexuales que expresaban una marcada dominación social.

Hoy sabemos que la mayoría de los mestizos nacidos durante los tres siglos de régimen colonial, por lo menos en

⁴² Un compañero de estudios de la especialidad de antropología fue solicitado —durante su trabajo de campo en el valle del Colca— por una madre campesina para que tuviera relaciones sexuales con su hija “para mejorar la raza”.

⁴³ Sobre la mujer negra escribió Clemente Palma: “la negra tenía que entregarse ciegamente a la lujuria del amo y a la naciente de sus hijos (Cuche, 1975: 121). Hoy en día, la utilización de la mujer negra como objeto sexual persiste. Asimismo se da el caso de adolescentes de clase media y media alta que abusan sexualmente de sus empleadas domésticas

Lima, fueron hijos naturales de padres provenientes de los sectores medios españoles —medianos y pequeños comerciantes, burócratas y artesanos—, y de madres provenientes de sectores bajos —costureras, lavanderas, esclavas, picanteras, etc.— de alguna de las castas consideradas “inferiores”. Los antropólogos que estudian las relaciones de parentesco y matrimonio saben que este tipo de vínculos —matrimoniales o no— entre hombres pertenecientes a los grupos de mayor estatus y mujeres provenientes de menor estatus se dan en contextos sociales en los que convergen una fuerte dominación de género y la dominación basada en otro(s) atributo(s) que otorga(n) estatus.

Así, en una sociedad racista en la que había una fuerte dominación de género, como la colonial, era más frecuente que se establecieran relaciones entre un hombre de mayor estatus —basado en su raza o en otros atributos— y una mujer de menor estatus. El caso contrario era difícil de encontrar. Con esto quiero decir que el mestizaje colonial era resultado de relaciones poco simétricas, en las que coincidía la dominación de género con la racial.

El dicho “quien no tiene de inga tiene de mandinga” es realmente popular, pero ¿no es, más bien, parte de una ideología del mestizaje difundida por las élites blancas? Como señala Cucho (1975: 109), este tipo de frases constituyen parte de una ideología que no es más que “un mito de blancos... una sutil maniobra para marginar a las masas...”. El propio Nugent, en *El conflicto de las sensibilidades*, consideraba que el mestizaje era una elaboración exitosa de la generación del 1900 para excluir la reivindicación de ciudadanía, y para “encubrir cualquier connotación de opresión en la realidad” (p. 89). El mestizaje es, a mi juicio, un discurso aparentemente democratizador, pero que es útil a las élites para negar el racismo existente en el Perú.

El mestizaje fue considerado como degenerativo por algunos intelectuales de comienzos de siglo, como

Riva-Agüero⁴⁴, para quien, además, la sola cercanía a la “razas inferiores” era ya negativa:

En el criollismo, la raza española degeneró en sus caracteres... debido a la influencia del clima y a la convivencia con razas inferiores.

Deustua⁴⁵, en la década de los cuarenta, también tenía una visión bastante pesimista del mestizo y de la nación entera:

Engendrado por el indio en su período de disolución moral y por el español en su era de decadencia... (el mestizo) ha heredado los defectos de ambos y las virtudes de ninguno... Esta mezcla ha sido fatal para nuestra cultura nacional... todo el progreso de la civilización ha sido insuficiente para purificar la conciencia peruana de la infección producida por los gérmenes de progenitores en completa decadencia.

Sin embargo, para la mayoría de los miembros de la élite, la solución de los males del país era “mejorar la raza” mediante el mestizaje. Tal era la idea de Ramón Castilla⁴⁶, para quien se debía fomentar la inmigración de “hombres robustos, laboriosos, morales y cuya noble raza cruzándose con la nuestra la mejore”. Claro que el deseado mestizaje no podía darse con cualquier otro grupo racial, debía ser con blancos. El mismo Castilla reniega del mestizaje entre indios y asiáticos, quienes, para él:

⁴⁴ Riva-Agüero, citado por Bustamante (1986).

⁴⁵ Deustua, citado por Fuenzalida (1975: 11-2). Como reconocimiento a sus Ideas, con su nombre han sido nombradas cinco calles limeñas y un centro educativo.

⁴⁶ Castilla, citado por Flores Galindo (1988: 276).

... mezclados con nuestros naturales pervierten su carácter, degradan nuestra raza e inoculan en el pueblo... los vicios vergonzosos y repugnantes de que casi todos están dominados.

En 1894. Javier Prado⁴⁷ se refirió a la supuesta “influencia perniciosa de las razas inferiores sobre el Perú a través de su historia”, recomendando como remedio de nuestros males la inmigración de “razas superiores” al Perú, particularmente de Europa del Norte.

Otra posición es la que exalta el mestizaje entre indios y españoles, como forjadora de la patria. El Perú mestizo sería el resultado, la “síntesis viviente” —en palabras de Víctor Andrés Belaúnde— del amor idílico entre españoles e indios. Así opinaba Uriel García en 1930:

El inmigrante español que penetra en los Andes con ánimo de fijarse para siempre, ya no es un “extranjero”, porque pierde su ligamen patrio y se arranca el nexo con su historia... El indio, a su vez, al tomar del conquistador sus ideas, su técnica, su ciencia, y al penetrar en el panorama forma otra tradición e inicia una nueva vida histórica... [el español se torna un “hombre de los Andes” —o lo que es lo mismo un indígena—... de su amor con la india nacen el cholo y la chola, que a su vez vienen a ser también padres de la nueva indianidad. Sus odios, al mismo tiempo, acrecientan el drama de los Andes. De esos amores y de esos odios... surgió el alma mestiza que da vigor emotivo a la tierra como carácter personal al hombre⁴⁸.

⁴⁷ Prado, citado por Klaiber (1988: 64). Este es el Javier Prado en honor del cual se bautizó así la avenida.

⁴⁸ Uriel García, citado por Fuenzalida (1975: 13).

Así mismo, Víctor Andrés Belaúnde (1942):

La Conquista fue un hecho biológico por la inmediata fusión de las razas y la aparición del mestizo seguido por la introducción de la raza negra y los nuevos cruzamientos... Aparece una verdadera ósmosis racial, no solo por el cruce de sangre sino por la natural interinfluencia entre el blanco, el mestizo y el mulato y la gravitación de idénticas condiciones geográficas y de semejantes factores espirituales. El mestizo tiene mentalidad hispana por la lengua y la fe y por su aptitud intelectual. Su inestabilidad moral es remediable si tiene un fuerte sentimiento religioso. El español se adapta al medio indígena como lo revelan las costumbres y la literatura. Existe, por influencias económicas, políticas y espirituales, un nuevo indio; se ha enriquecido su sensibilidad y tiene que ser más amplio su horizonte intelectual... El hispanismo radical y el indigenismo radical coinciden en una afirmación racista... La Peruanidad se aparta de estos dos extremos y basa la organización social en principios éticos, intelectuales y estéticos sin discriminaciones étnicas.

Es interesante la visión del mestizo: importa que tenga mentalidad hispana —por lo que la “interinfluencia” significa desaparición de los rasgos culturales andinos— pero, además, se le considera como “moralmente inestable”. El indio tiene ahora mayor “sensibilidad” (¿?), puesto que “tiene que ser más amplio su horizonte Intelectual”. El “tiene que ser” es significativo: ¿no se usa el “es” porque realmente no se sabe, o porque es lo que se desea para el futuro? Víctor Andrés Belaúnde critica explícitamente el racismo, considerando que tanto los hispanistas como los indigenistas están contaminados de él. Su discurso del mestizaje se propone como el verdaderamente democrático, y encubre perfectamente la desigual-

dad social y económica. El Perú, entonces, aparece como síntesis perfecta:

“Los españoles que llegaron al Perú encontraron aquí, no una región de tribus bárbaras sin cohesión interna ni conciencia de sí, sino culturas con miles de años... ; y con un vigoroso Imperio... que dominó su medio geográfico con irrigaciones y caminos, y donde... se observaba una auténtica justicia social. Los indígenas... descubrieron a través de España la fe de Cristo, la escritura y el libro... el derecho a viajar. el derecho a pensar, el ansia de libertad, la individual afirmación de los derechos inalienables de la persona humana. (Belaúnde, 1942)

La injusticia nunca existió, los indios siempre gozaron de plenos derechos, por lo tanto no hay motivo de queja, ni razón para la acción. Eso es lo que el discurso exaltador del mestizaje ha propalado exitosamente a través de los libros escolares.

Sobre el mestizaje entre blancos y negros, hay también posiciones contrapuestas. La creencia de que se podía “mejorar” la raza mediante el mestizaje también tuvo vigencia respecto a los negros. Siempre con su contraparte: la creencia de que el mestizaje podía tener efectos perversos. Así, mientras Clemente Palma creía que el mulato tenía cualidades superiores que el negro, Mendiburu pensaba que el mestizaje entre negros y blancos “produjo abatimiento a la raza blanca, y mengua sin duda en las nobles dotes de su antiguo ser”⁴⁹.

Otros creían que en el mestizaje se transmitían los defectos de ambas razas, por lo que lo consideraban degenerativo.

Como hemos visto, siendo racista, se puede estar en contra o a favor del mestizaje, considerarlo degenerativo o como

⁴⁹ Citado por Cuche (1975: 110).

una solución. De hecho, finalmente predominó un discurso de exaltación del mestizo. A mi entender, las posiciones en contra del mestizaje han triunfado allí donde ha sido un grupo estadísticamente mayoritario el que ha buscado, mediante el racismo y evitando la mezcla, mantener su estatus⁵⁰. Allí donde una minoría ha impuesto su condición de supremacía, ha elaborado una ideología exaltadora del mestizaje, como forma de poner de relieve las bondades de su propia raza. Es también un discurso que oculta la desigualdad existente y que oculta la idea de que hay racismo en nuestro país. Cumple, además, con la misión de propalar la vigencia de una democracia inexistente.

Hay que resaltar que miembros de las elites buscaban la mezcla entre Indígenas e inmigrantes europeos; pero no estaban ellos mismos dispuestos a mezclarse. Para su círculo, lo necesario ha sido la preservación de su “blancura”. estableciendo un discurso alentador del mestizaje, al tiempo que barreras para ellos mismos evitarlo y, con ello, conservar su estatus.

Claro que, más allá de ideologías, el mestizaje ha sido considerable desde el mismo establecimiento del orden colonial; al punto que hoy en día la mayoría de los peruanos se definen racialmente como mestizos⁵¹. ¿Se trata de una identidad nacional mestiza? A mi entender, la mayoría de peruanos aceptan que “todos tenemos de todo”, pero al mismo tiempo saben que cada uno tiene algo más de un lado que de otro; en otras palabras, que las mezclas son de diverso grado. Se reconoce el fuerte mestizaje; pero también se mantiene una identificación, a grandes rasgos comprobable en la realidad, entre tipos raciales y grados de poder y estatus. Me parece que la opción por la autodefinition como mestizo se debe tanto al discurso

⁵⁰ La ideología del mestizaje es predominante en todos los países latinoamericanos en los que existe una elite blanca.

⁵¹ 62% de los encuestados en el colegio de San Juan de Miraflores, así como la gran mayoría de entrevistados en el video, se autodenominaron “mestizos”.

exaltador del mestizaje, como a que de esa manera se evita la carga valorativa que tienen las denominaciones raciales.

Si consideramos la sexualidad en su sentido amplio, nos servirá de mirador del racismo que existe en el país. No por gusto se han creado estereotipos de grupos raciales referidos a características sexuales: “la negra que te pone en fá”⁵², “el negro aventajado”, “la cholita mediopelo”, “el blanquito refinado o delicado”, –los del Alianza llaman “gallinas” a los de la U–, etc.

¿Cómo interviene el racismo en la búsqueda de pareja? En algunos de los diarios más populares de Lima se encuentran secciones del tipo “buzón sentimental” en las cuales se publican notas de personas que buscan pareja o amistad. El día 07 de agosto de 1991 salieron las siguientes notas en *Extra*, sección “De corazón a corazón” (p. 10):

TRIGUEÑITO

Trigueñito, 30 años, 1.78 de estatura, contextura agradable, amable, cortés, no mal parecido, bachiller en Contabilidad, desea relacionarse con damita de tez blanca o trigueña, no mal parecida, de 22 a 30 años, romántica, limeña o provinciana, cualquier ocupación, sencilla, cariñosa, con deseos de amar y ser amada. Escribir...

BUSCO INGENIERO

Dama futura profesional, de buenos sentimientos, fiel, cariñosa, 30 años, anhela conocer caballero profesional, no mal parecido, de preferencia en el área de ingeniería, de tez clara, alto, de 30 a 35 años, bueno, sincero, progresista, respetuoso, alegre. Mi deseo es formar...

⁵² Eslogan con el que se promociona una marca de cerveza negra, la cual se piensa que estimula la erección del pene.

JOVEN Y GUAPO

Soy un joven de 23 años, las mujeres me dicen que soy guapo pero no he tenido suerte en el amor. Soy estudiante de ingeniería, blanco y de buenos sentimientos. Espero iniciar amistad y luego entablar relaciones sentimentales con chicas universitarias o profesionales, blancas, bonitas y de cabello castaño. Escribir...

ME DICEN PALANCE

Soy estudiante de periodismo, natural del departamento de San Martín. Tengo 25 años y estoy solitario en el amor. Muchos me dicen que me parezco al actor norteamericano Jack Palance, pero por supuesto mucho más joven que él. En el amor soy ardiente y apasionado y satisfago a todas las que he conocido. Soy alto y blanco. Si estás interesada...

Solo una de las notas publicadas ese día en *Extra* no hacía referencia alguna a la raza. En esa fecha, en la sección “*Buzón de Magaly*” de *Ojo* (p. 21), salieron publicadas seis notas, tres de ellas haciendo referencia a la raza:

VIUDO

Hace ocho años murió mi esposa, la soledad está arruinando mi vida, necesito con urgencia conocer a una dama que como yo tampoco tenga a nadie y esté sola en el mundo. Tengo 47 años, 1.60 m. de estatura, no soy simpático pero tampoco demasiado feo. Mi anhelo es tener una pareja de 30 años o más, simpática y si es blanca mejor. Responder...

PESCADOR

De 39 años de edad, alto, moreno, buen carácter, cariñoso y muy hogareño, sin vicios, anhela conocer a dama soltera, regular estatura, simpática, alegre y trabajadora. Escribir... ”.

PROFESOR

Cajamarquino, 38 años, 1.70 m., deportista, buena presencia, con trabajo en colegio del Estado, desea relacionarse sentimentalmente con señorita que trabaje en el magisterio, de 30 a 35 años, blanca, 1.60 m., romántica, jovial y sobre todo muy hogareña. Constar...

Las otras tres cartas de *Ojo* no hacían referencia a lo racial. En estas cartas, reales o no, encontramos –contra la opinión de algunos– que lo racial es aún un factor de referencia, ya sea para describirse o para describir al sujeto demandado. De las once cartas publicadas en ambos diarios, siete hacen referencia a lo racial. Hay, entre los casos presentados, cuatro en los que los sujetos se describen usando categorías raciales. Además, encontramos nueve descripciones de los sujetos deseados. De ellas, cinco mencionan lo racial en sus demandas, cuatro para pedir sujetos “blancos” y una para pedir un sujeto “de tez blanca o trigüeña”. Señalaremos simplemente que el factor racial es aún un referente para encontrar pareja o amistad. En algunos casos parece tener más importancia que en otros. En las descripciones de los sujetos deseados encontramos que se pide, principalmente, piel –tez– blanca. *Trigüeño* ubica ese requisito en primer lugar, *Joven y guapo* lo ubica en segundo lugar, después de decir que quería “universitarias o profesionales”. *Viudo y Profesor* lo ubican en tercer lugar, aunque este último dice que “si es blanca mejor”. ¿Son las cartas representativas? La proliferación de este tipo de secciones en diversos diarios y el índice de lectoría de éstos no necesariamente nos indican que sí, pero estos diarios se deben estudiar con detenimiento, por ser importantes transmisores de ideología.

Al escoger pareja entran en juego múltiples factores importantes para el individuo. En esa elección quedan reflejados

aspectos importantes de la personalidad de cada uno⁵³. Seguiremos a Fromm (1988) para señalar una analogía entre la búsqueda de pareja y la compra en un mercado. Cuando uno va a comprar, buscará la mejor mercancía de acuerdo al dinero que uno pueda ofrecer a cambio. Al escoger pareja, el individuo también buscará la persona con mejores atributos de acuerdo con lo que uno tiene para ofrecer. Las descripciones encontradas en el “correo del corazón” están poniendo de relieve “lo que uno tiene para ofrecer”, y de acuerdo a eso se hacen las demandas. Es como plantear: “tengo tales cualidades –edad, ocupación, características físicas, raza– para ofrecer. Teniéndolas en cuenta. deseo –puedo desear– una persona con estas características: ...” Es claro que no todas las personas se atreverían a escribir a este tipo de columnas, pero la elección de pareja lleva este juego implícito:

“En la cultura contemporánea... dos personas se enamoran cuando sienten que han encontrado el mejor objeto disponible en el mercado, dentro de los límites impuestos por sus propios valores de intercambio”. (Fromm, 1988: 14-15).

El objeto buscado debe ser deseable desde el punto de vista de su valor social. Al mismo tiempo uno debe resultar deseable. Una de las características a las que se otorga valor en la sociedad peruana es “la raza”, junto con otras como la posición socioeconómica.

Volvamos a observar las cartas una por una. Notaremos que, *Trigueñito* y la mujer de *Busco ingeniero*, piden parejas “de tez blanca” o “tez clara”. Ambos son o van a ser profesionales.

⁵³ Freud hizo una tipología: distinguía entre dos tipos básicos de elección de pareja. El narcicista, cuando el individuo busca una pareja en la que pueda reflejarse; y, el analítico cuando el Individuo busca un objeto amatorio que reemplace la figura parental.

Lo mismo sucede con *Joven y guapo*, quien además de poseer tales atributos es estudiante de ingeniería y blanco. *Profesor* tiene trabajo estable, buena presencia, y es cajamarquino —lo cual puede hacer suponer que tiene tez clara—; con ello aspira a conseguir una blanca. *Pescador* es cariñoso y sin vicios, pero es pescador y moreno, tal vez motivos por los cuales no se anima a solicitar una dama de un grupo racial particular.

En el vídeo ya citado (Callirgos, Campos y Delgado, 1989), cuando a los entrevistados se les pregunta por su tipo ideal de mujer u hombre, responden de manera muy similar. Empiezan enumerando características de la personalidad —como “bueno, sincero y cariñoso”, pero cuando se les pide una descripción del físico de su pareja ideal, entonces bromean: “rubio, de ojos azules, alto... no, yo no me fijo tanto en el aspecto físico”. Estas respuestas, lanzadas como bromeando, reflejan que son los rasgos blancos los considerados estéticos. El tono de broma puede significar el reconocimiento de que se trata de preferencias ideales, que difícilmente se van a concretar en una pareja real. En tres entrevistas las entrevistadas decían preferir a hombres morenos, pero el uso del vídeo permitía las repreguntas. Cuando se les preguntó si les gustaban “los morenos como Tribilín” (coanimador negro de la TV), respondieron negativamente sin dudar: “No. Moreno blanco, pues”.

Lo racial puede constituir un tremendo obstáculo a superar al elegir pareja. Una telenovela peruana, “Natacha”, probablemente la de mayor éxito en todos los sectores sociales en los últimos años, grafica que puede ser un mayor obstáculo que la clase social o la posición económica. La historia es sobre el romance entre una empleada doméstica y el hijo de sus patrones. Obviamente, tal romance genera conflictos —sin los cuales no hubiera podido haber trama— pero, a pesar de ellos, los enamorados finalmente consiguen casarse y ser felices. La pareja vence todas las distancias sociales —la diferencia de procedencia, pues ella es provinciana, la socioeconómica, la educacional y la ocupacional—, llegando a ser aceptada por todos.

Sin embargo, el racismo no llega a vencerse en esta ficción: la empleada es rubia, blanca, definitivamente demasiado distinta a toda empleada doméstica peruana, y demasiado parecida a sus patronos⁵⁴.

Una modelo negra —ganadora del concurso “La negra más linda del Perú”, y que nunca se había sentido negra”— confesaba que ella nunca se casaría con un negro⁵⁵:

No me casaría con un negro, por mis hijos, por el medio... En Europa, quizás, pero aquí todavía no tenemos una cultura tan avanzada. A mí siempre me inculcaron que no debía casarme con un negro. Mi abuelita me dice: *‘[la llama por su nombre], si tú te casas con un negro, acá no entras’*. Pero además me gusta la mezcla. Tengo unos amigos con pelo zambo, rubios de ojos celestes. Y no es que los negros no sean lindos, solo que no me gusta el negro, es por cuestión de forma, por contraste. Nunca he tenido un enamorado negro, y no me gustaría que mis hijos sean negros.

La entrevistada confiesa que no se casaría con un negro, pero empieza echándole la culpa al medio, y diciendo que no lo haría por sus hijos. Luego dice que de repente lo haría en otro país de cultura más avanzada, para llegar a un punto importante: la educación en su hogar. Su familia —negra— le ha inculcado, inclusive mediante la amenaza, que debe buscar otro porvenir —¿no dicen que la familia siempre quiere lo

⁵⁴ La serie televisiva nacional “Matalaché”, basada en la obra de López Albújar del mismo título, y referida al romance entre la blanca hija de una hacendado y su esclavo negro, fue interpretada por un blanco de pelo ensortijado, al cual se le pintaba el cuerpo con betún. Se comentó que la actriz que interpretaba a la hija del hacendado se había rehusado a grabar escenas de amor con un negro verdadero.

⁵⁵ Entrevista realizada por Andradi y Portugal (1979: 134-135).

mejor para uno? —. Luego, para justificar lo que puede ser considerado prejuicioso, dice que además, le gusta la mezcla. Al referirse a ésta pone el ejemplo de sus amigos de pelo zambo, rubios de ojos celestes.

¿Cuál es la mezcla? Al decir “pelo zambo” se refiere a cabello ensortijado. En realidad la entrevistada antes había admitido que ella “no podía andar con una amiga negra, ni tampoco con un muchacho negro, no podía salir mal vestida a la calle”⁵⁶. Evidentemente la entrevistada siente que puede conseguir una pareja de otra posición y de otro grupo racial, por lo que discrimina respecto a la elección de su pareja; pero, ¿cuánto no se está rechazando a sí misma?

El conflicto racial puede hacerse presente dentro de una misma familia. No son pocas las familias en las que se presentan diferencias de matices o rasgos raciales y en las que la discriminación ingresa al ámbito del hogar. En un testimonio recogido por Degregori, Lynch y Blondet (1986: 238), Amparo —una morena— relata:

En lugar de tenerle cariño a mi hermano, yo le tenía miedo. Como éramos medio hermanos, su padre de él había sido blanco, y mi hermano había salido blanco y daba la impresión que... yo me comencé a fomentar la Idea de que mi hermano me gritaba porque no éramos del mismo color. Se creía superior y como *la familia de su papá tiene dinero, entonces eran blancos* así de buenos ojos, todo y a veces ya entraban a la casa... cuando iba con su novia, buenamoza toda ella, a mí nunca me dejaban sentarme en la sala, me mandaban a la cocina... entonces me fui criando con la idea de que estaba relegada (El subrayado es mío).

⁵⁶ Andradi y Portugal (1979: 130).

Hay que anotar que Amparo dice sobre la familia de su hermano que tiene “dinero, entonces eran blancos”. Puede tratarse de una forma de hablar, pero también cabe preguntarse si no es el dinero, la diferencia socioeconómica, lo que hace que Amparo los vea como blancos. Pues esa es otra deformación de la racialización que se da en nuestra sociedad: ya que el poder político, social y económico ha estado tradicionalmente en manos de blancos, cualquier persona de otra raza que logre avanzar en la complicada escalera social es vista como más blanca de lo que era anteriormente.

El caso de Amparo no es el único en el que el racismo afecta a una familia. Portocarrero (1990) relata el caso de la señora Y, quien, perteneciendo a una familia “blanca” es más bien morena. Esto la obliga a desarrollar otros “encantos” a cubrir su “defecto” para intentar sobresalir.

Una alumna de la Católica se quejaba de tener un primo Pumasupe. Ella, rubia de ojos verdes, de apellido inglés, no podía comprender cómo una de sus tías se había casado con una persona de tal apellido, “que para colmo, lleva el apellido en la cara”. Ella, en una conversación íntima, admitía tener vergüenza de presentar a su primo como tal...

Son cientos los ejemplos que pueden citarse al respecto. El racismo entonces, invade el hogar y puede estar presente en las relaciones familiares, presentándose preferencias, discriminación y marginación entre miembros de un grupo familiar.

Portocarrero (1990) anota que, en las clases medias, existe un ritual en torno al recién nacido: los parientes y amigos tratan de resaltar los rasgos raciales blancos, y de alentar la Idea de que el bebé será blanco: al tiempo que los rasgos que revelan mestizaje son discretamente silenciados. A este ritual hay que añadir la disputa por los rasgos raciales blancos: parientes y amigos intentan determinar “de dónde” provienen los rasgos de los bebés y los niños. Si existen ojos claros y/o cabello rubio, tanto la familia de la madre, como la del padre, intentarán probar que tales son características particulares de su familia. Si

hay rasgos que denotan mestizaje, entonces se culpará a la otra. Estas disputas pueden mantenerse indefinidamente.

Doy estos ejemplos porque, como ya vimos, hay quienes creen que debido a que se dan matrimonios entre personas de diferente apariencia, y que son socialmente definidas como de distinta raza, entonces no existe racismo. Pero el racismo subsiste incluso allí donde la relación de intimidad debiera destruirlo.

“Existe el racismo; Pero bien lejos”

Desde el poder se niega repetidamente que en el Perú exista racismo, aunque muchas veces se admite la existencia de un prejuicio de clase. Al respecto dice Fukurnoto (1976: ix): “En un país donde raza y clase están íntimamente relacionados, esta posición acaso resulta creíble y aun pueda mostrar algunas pruebas”. Para luego añadir:

Pero si bien es cierto que un negro rico puede ser tratado como blanco... también lo es que entre un negro y un blanco igualmente ricos se preferirá al último, y las acepciones populares de que ‘no deja de ser negro aunque tenga plata’ son también valederas.

Hay quienes consideran que no existe racismo en el Perú, debido a que no está consolidado legalmente, es decir, no es una política del Estado. Además, para quienes sostienen este argumento, la ausencia de racismo aquí se refleja en la política exterior: el Perú formó parte del comité especial de las Naciones Unidas contra el *Apartheid* de Sudáfrica, y firmó la Convención de las Naciones Unidas contra la Discriminación Racial⁵⁷. Pero, el hecho de que no sea una política del Estado, no quiere decir

⁵⁷ Ver el artículo de Pinto “¿Xenofobia en Alemania y racismo en el Perú?”, aparecido en *Expreso*, 5 de abril de 1993, página A 23.

que no exista racismo. Aparte de Sudáfrica, no existen países que tengan políticas explícitamente racistas, ¿quiere decir que ya no existe racismo en el mundo? Además, las convenciones son firmadas de acuerdo a conveniencias políticas; como señala Banton (1992: 70) “muchos estados han firmado la convención para aparecer como ‘no racistas’ ”. Pinto, en su citado artículo, reconoce que la política contra el racismo del Estado peruano fue conveniente políticamente: “... me consta [que tal posición Internacional], trajo beneficios políticos para el país...”

Otro argumento para negar el racismo, es que en el Perú una persona puede pasar fácilmente de discriminador a discriminado o viceversa, de acuerdo con las circunstancias en un determinado momento. De cholear a ser choleado, por ejemplo. Es cierto que las posiciones cambian de acuerdo al entorno, que una misma persona puede ser considerada como de una u otra raza, dependiendo de quién haga la clasificación; pero esto no niega la discriminación, sino que precisamente demuestra que existe. Y que los peruanos somos entrenados para clasificar racialmente, lo cual no sucede en otros países.

Es importante, para el análisis del racismo en el Perú, contrastarlo con otros casos de racismo en el mundo. Portocarreiro (1989) ha señalado un aspecto importante: aquí el racismo se dirige en contra de una mayoría, por lo que tiene efectos más desintegradores. Esto tiene como consecuencia primordial que, al ser el modelo socialmente deseado distinto al de la mayoría de peruanos, el racismo pueda dirigirse en contra de uno mismo. Y eso es lo que lo hace tan perverso y corrosivo. El racismo hace difícil aceptarse como se es, lo cual hace que nuestro racismo sea desgarrador.

De otro lado, en otras partes del mundo –como en Norteamérica y Europa– existe una marcada y rígida dicotomía entre blancos y negros, o entre blancos y otros grupos minoritarios. En el Perú hay, más bien, un amplio espectro de categorías raciales difíciles de delimitar y con diversos grados de mestizaje. Los peruanos hemos desarrollado sensibilidad

para reconocer las variaciones físicas. Portocarrero (1990: 31) señala que en el proceso de socialización, los peruanos somos entrenados para reconocer y ocultar, simultáneamente, las diferencias raciales.

Pero, además, en el caso norteamericano la rígida oposición entre blancos y negros, por ejemplo, permite que el discriminador vea al discriminado como un “otro” enteramente distinto a sí mismo. En el caso peruano, el mestizaje hace tal objetivación casi imposible. En otras palabras, al discriminar a alguien por “indio” se tiene que negar la probable parte “india” de uno mismo, lo cual significa la negación de la propia Identidad. Esta es una característica importante de nuestro racismo, que hace que sea desgarrador y tan negativo para la formación de la identidad individual y colectiva.

A mi parecer, sin embargo, muchas veces se sobredimensionan las diferencias entre el racismo en el Perú y los de otros lugares y épocas. Es cierto que el racismo en el Perú se entremezcla con otros factores, como el étnico, el de clase social, el educativo, etc. Pero esta es una característica de todo racismo, como vimos en los capítulos anteriores. Que el racismo se dé entre personas de similar apariencia física para un observador extraño a tal relación, es muestra de que el racismo es producto de una Ilusión ideológica; cuando no de un discurso político abierto y oficial, como en el caso de la persecución de la Alemania nazi contra los judíos.

De otro lado, muchas veces se señala que solo hay racismo allí donde se reconoce oficial o políticamente su existencia. El racismo aquí no existiría porque no se sustenta legal ni políticamente. Esta es, evidentemente, una visión bastante estrecha de los fenómenos sociales. Como si solo existiera en la realidad lo que señala la legislación.

Negar la existencia de racismo en el Perú, puede deberse a que termina siendo más fácil cerrar los ojos ante los problemas. De manera que uno niega —muchas veces ante sí mismo— que discrimina o que es discriminado. Y esa es una característica

importante de nuestro racismo: es vivido como un conflicto interno, por lo que tratar el tema termina siendo movilizador. Ante ello, será siempre preferible una actitud de defensa: callar, cambiar de tema, proclamarse inmediatamente en contra, o abordarlo de una manera menos cargada y agresiva, en el chiste, por ejemplo.

Otra manera es admitir que el racismo existe... , pero en otras partes del mundo. Sea en debates académicos, como en conversaciones particulares, cuando se trata el tema del racismo en el Perú, siempre se termina hablando de los Estados Unidos, o de la Europa actual, siempre de los conflictos entre negros y blancos. Este es un verdadero desplazamiento: una característica propia se proyecta hacia afuera porque así resulta menos amenazadora. Con ello se puede hablar del racismo, pero ya sin la carga emocional inevitable al tratar nuestro racismo. Es significativo que el desplazamiento sea un mecanismo de defensa característico de las fobias.

Es asombroso que, en charlas y conversatorios sobre el racismo, muchas veces se termine acusando de racista al que lo trate o estudie. Se prefiere acusar individualmente —a modo de chivo expiatorio— antes que profundizar en el racismo como problema social. Y es que el tema en sí mismo remueve aspectos que se prefiere mantener ocultos.

“¡Shhh!” o el silencio de los inocentes

Desplazar el tema hacia el extranjero no es la única manera de evitar tocarlo. Otra forma es simplemente callar, o hacer notar que no se debe tratar el tema, muchas veces aludiendo a principios morales. Se dice rechazar al racismo como mal social, pero en realidad se rechaza también la discusión del tema.

Esto fue claro en el trabajo basado en encuestas del colegio de San Juan de Miraflores. El tema propuesto por la encuesta al parecer impedía el ejercicio pleno de la razón. Los peruanos

preferimos denunciar, o proclamarnos antirracistas, como forma de evitar el diálogo. La primera pregunta de la encuesta – luego de los datos personales– era “¿Qué entiendes por ‘raza’?” Los encuestados respondieron aludiendo a cuestiones morales:

“Que debemos amarnos unos a otros porque la raza, el color y la sociedad no importa”. (15 años, sexo femenino.)

“Yo opino que todos somos iguales porque Dios nos creó a su imagen y semejanza y hay personas que son racistas”. (15 años, sexo femenino.)

“Yo entiendo por raza que es algo feo que una persona se fijen algunos dicen que son negros gringos blancos todos somos iguales.” (16 años, sexo masculino.)

Los encuestados se proclaman en contra del racismo ante la sola mención de “raza”. Se impone la necesidad de decir “yo no soy racista” ante todo. ¿La mención de “raza” ya aludía a “racismo”? Parece que hay un deseo de adelantarse a lo que va a venir, un deseo de poner punto final de inmediato. Uno quiere oponerse al racismo; pero también oponerse al tema mismo. Estas respuestas son expresión de esa actitud defensiva ante el tema, y reflejan que con la pregunta se tocó un nervio importante. Portocarrero (1990) considera que el tema racial es evitado porque es amenazante y autocuestionador. Refiriéndose a la dificultad de clasificar racialmente, señala:

“... para muchos en el mundo popular la cuestión racial es traumática, algo que permanece desintegrado y sin elaborar, una fuente de inseguridad y autocuestionamiento. Es como si precisar la identidad racial del otro implicase no solo reconocerse a sí mismo, sino también vivenciar un complejo de sentimientos am-

biguos de admiración y odio, de desprecio y proximidad. En definitiva, algo amenazante y desagradable que es preferible evitar” (p.33-34).

Fueron muchas las entrevistas registradas en el vídeo citado en las que los entrevistados mostraron fuertes resistencias a hablar sobre las razas y el racismo. En la mayoría de los casos cambian de tema, guardan total silencio, dicen no entender la pregunta, responden lo que no se les ha preguntado, o ríen nerviosamente mientras ocultan su rostro. En otros la opción es la franca huida. Los que contestan dudan, piensan, se dicen y desdicen, Y recurren finalmente al discurso oficial “todos somos iguales ante Dios”, aunque se escapen contenidos racistas, o afanes de diferenciación.

El tema de la raza, como anotábamos anteriormente, es un tabú en la sociedad peruana. Como señala Portocarrero (1990: 24) “se habla poco y con miedo a herir y ser herido”. Ya hemos mencionado que es más fácil hablar acerca de la raza en el chiste que abiertamente. Uno de los hechos más saltantes en el vídeo ya mencionado es el uso de diminutivos en las denominaciones raciales (cholito, indiecito, negrito, etc.). El uso de diminutivos suaviza las denominaciones raciales. En la sociedad peruana, los diminutivos son comúnmente usados en temas tabú. Las zonas del cuerpo humano ligadas al sexo tampoco son llamadas por su nombre, utilizándose los diminutivos. Las denominaciones raciales, así como las sexuales, tienen connotaciones que se busca aligerar. Se puede considerar insultante llamar a alguien negro o cholo “a secas”, por lo que se usan los menos duros “cholito” o “negrito”. Significativamente, también se usan los diminutivos para nombrar a las personas que tienen algún tipo de minusvalía, una forma de expresar compasión (“pobrecito”): “cieguito”, “cojito”, etc. Una de las características del tabú es el hecho de no poder nombrar libremente a todo cuanto esté relacionado a él. El uso de diminutivos es un reflejo de esta situación.

Puede sorprender al lector que trate los lapsus, los chistes, el *graffiti*, el insulto o los diminutivos como síntomas del racismo en la sociedad peruana. Portocarrero (1990: 30) considera que “en nuestra sociedad el racismo es básicamente emotivo e inconsciente, y no tanto ideológico o doctrinario”. Me parece que lo emotivo no niega su carácter ideológico. Por lo demás, hay que anotar que si bien nuestro racismo es muy emotivo, esta característica no ha sido ajena a otros casos, en épocas y lugares diversos. Los Mitscherlich (1973) resaltan el carácter emotivo que llegó a tener el racismo alemán antijudío, y la dificultad que había para combatirlo mediante argumentos “razonables”.

Asimismo, difícilmente alguien admitirá que es racista. Los entrevistados del vídeo mencionado manifestaban que “tenían algunos conocidos –incluso amigos– racistas”. o que “sí, hay personas racistas”, pero de ninguna manera se reconocían como racistas, negando explícita y enfáticamente tal posibilidad con un “yo no; todos somos iguales”. Y es que los peruanos saben que no es bueno ni aceptable ser racista. ¿Se trata de un engaño de los entrevistados? Es decir, ¿saben que son racistas pero lo niegan? No necesariamente. Los mecanismos de reproducción del racismo –educación en el hogar, televisión, etc, actúan de manera que los contenidos racistas no siempre lleguen a nuestra conciencia.

Existe un conjunto de prejuicios y de tratos discriminatorios⁵⁸ que, a mi juicio, no son siempre conscientes. Creo que no estamos ante mentiras de los entrevistados, sino que el choque de discursos al que he aludido anteriormente –entre el racismo absorbido sutilmente y el discurso democrático

⁵⁸ Existe una diferencia entre el prejuicio y la discriminación. El primero es una predisposición a actuar, una preferencia por determinados comportamientos, pero no entraña una respuesta efectiva (Masuoka y Vallen (1961). La discriminación es un accionar provocado o favorecido por el prejuicio (Bastide (1975).

aprendido- produce un racismo encubierto y deforme, inclusive para quien discrimina.

El género y la buena presencia

La “buena presencia” es un requisito casi indispensable para conseguir un empleo en Lima. Revisando los avisos de empleos en un periódico un día al azar, notaremos que para casi todo empleo diferente a los de obrero se necesita una “buena presencia”. Indudablemente, esta es una categoría racista. Notaremos, además, que en el caso de los empleos el factor estético —que incluye lo racial— se une con el factor de género. Las mujeres necesitan mejor “presencia” para ser contratadas. Veamos un ejemplo:

EJECUTIVO solicita secretaria privada joven. Excelente presencia, aptitud para el modelaje.”

(El Comercio, sección D. p. 13, 08/08/91)

A los hombres, mientras tanto, no se les requiere con tanta frecuencia tener “buena presencia”. Son otras las virtudes que debe mostrar un hombre: capacidad de mando, por ejemplo. El problema racial, pues, se une con otros. El de los empleos no es el único caso en que se une con otra problemática irresuelta: la de la desigualdad entre los géneros⁵⁹.

Sucede con mayor claridad en el caso del servicio doméstico. El tema del servicio doméstico unido al de la raza fue abordado por Flores Galindo (1988). La unión de los factores raciales, económicos, culturales y de género, en la explotación sufrida por las empleadas del hogar – las “cholas”-, es llamada puntualmente por Portocarrero (1984) “la dominación

⁵⁹ “La mujer es el negro del mundo”. John Lennon.

total”⁶⁰. Debido a tales factores, muchas personas que emplean a las trabajadoras domésticas no las consideran *como sus semejantes*. Suprimiéndoles elementales derechos humanos y laborales —jornada de ocho horas, seguridad social, derecho a la educación, salarios dignos, derecho de habitar fuera del centro de trabajo, sin el cual no pueden vivir lejos del control de sus patrones, etc. —, y abusándose de ellas —en casos llegando a la tortura y la violación—, las empleadas domésticas no son vistas como portadoras de derechos.

Existen otros casos de empleos para los que el factor racial es considerado importante. Al ser los rasgos “blancos” los más deseables socialmente, las personas “blancas” serán preferidas para empleos para los que la imagen es considerada importante: tal es el caso en el teatro, cine y televisión. Los actores y actrices de otros grupos raciales ven reducidas sus posibilidades de empleo, mientras que los realizadores se excusan argumentando que “necesitan” actores que el público considere “atractivos”. o que “se ajusten a los personajes”.

Al tocar el tema del mestizaje, dábamos cuenta de un hecho interesante: que las relaciones de pareja —sexuales o maritales— entre personas de distinta raza, en sociedades con marcadas dominaciones de género y de raza, se daban entre hombres del grupo racial dominante y mujeres de grupos subordinados. Así, en la sociedad colonial las uniones entre mujeres blancas y hombres de otras razas eran muy poco frecuentes, a diferencia de las uniones entre hombres blancos y mujeres de otras razas. ¿Este esquema es válido en la actualidad? Podríamos decir, en líneas generales, que es cierto que, cuando existen diferencias de estatus entre los miembros de la pareja, es el hombre el que tiene mayor estatus, lo cual remarca que la problemática de género sigue teniendo un peso fuerte en

⁶⁰ Otro texto de lectura obligatoria para comprender la situación de las empleadas domésticas es “*BASTA*”, libro editado por el Sindicato de Trabajadoras del Hogar del Cusco.

nuestra sociedad. Pero lo que sucede es que hay otros atributos importantes para determinar tal estatus, ya no solo la raza. Así, el estatus se logra a partir de un conjunto de variables, entre las que se encuentra la raza.

Otros claros indicadores de nuestro racismo, en los que también convergen aspectos raciales y de género, son los llamados “concursos de belleza”. Se puede afirmar que existe belleza o “buena presencia” en todos los grupos raciales; pero, en realidad, son los rasgos considerados blancos los que rigen como modelos estéticos. La modelo negra antes citada, ganadora del concurso “La negra más linda del Perú”, confesaba que había tenido problemas con las otras participantes del concurso porque decían que “tenía cuerpo de blanca y cara de blanca”. Además, sostenía que se ponía una peluca para disimular su pelo natural, porque en el canal de televisión donde trabajaba querían que fuera “una negra blanca”. No tan paradójicamente, esta informante confesaba que “nunca se había sentido negra”.

Debido a que la belleza es un atributo exigido a las mujeres, y puesto que se consideran los rasgos raciales “blancos” como “bellos”; son las mujeres las que más intentan “blanquearse”, mediante el maquillaje, el teñido del cabello, o la cirugía estética y los lentes de contacto de color. Aunque no existen investigaciones comparadas sobre el conflicto racial entre hombres y mujeres, y pese a que como hombre me es difícil hacer una aseveración, me atrevería a hipotetizar que son las mujeres las que más sienten el conflicto racial en carne propia. En todo caso, parece que los conflictos raciales se potencian al unirse con los de género.

Arma política y guerra

No solo en chistes, lapsus y *graffiti* se expresa el racismo. Al hablar del Perú de hoy, no se puede dejar de tratar el problema de la violencia política, que encuentra sus mayores expresiones

en la insurgencia de Sendero Luminoso y en la guerra sucia. La profunda crisis social, además, agudiza las contradicciones sociales. Manrique (1989: 140) señala que la agudización de tales contradicciones hace que...

“... los intereses de las clases y de las fracciones de clase en pugna tiendan a aparecer abiertamente, casi sin mediaciones y sin el enmascaramiento con que la ideología las reviste durante los períodos de prosperidad, de expansión del ciclo económico y de estabilidad política relativa”.

Añadiremos que los conflictos raciales también aparecen con mayor fuerza en estos períodos. La crisis y la violencia política conducen a preguntarse sobre sus causas. Reaparecen las explicaciones racistas, aunque no necesariamente en la vida oficial, sí en la vida cotidiana. La crisis actual es comúnmente comparada con la vivida después de la guerra del Pacífico. Luego de la derrota, la explicación más común era la existencia del indio. Castro y Luna Victoria⁶¹ declaró que mientras hubiesen masas de indios no iba a poder constituirse una nación “libre y honrada”. Un profesor universitario arequipeño explicaba las causas de la derrota en la guerra con Chile, que para él eran los trescientos años de dominación española y la presencia del indio —“frío, tímido e indolente”— en la sociedad peruana⁶². Para Ricardo Palma, la derrota se debía también al indio. Así se lo expresaba a Nicolás de Piérola en una carta fechada en 1881⁶³:

En mi concepto, la causa principal del gran desastre del 13 está en que la mayoría del Perú la forma una raza

⁶¹ Castro y Luna Victoria, citado por: Klaiber (1988: 63).

⁶² Tomado de Klaiber, J. (1988: 64)

⁶³ Tomada de Manrique (1981: 56).

abyecta y degradada, que usted quiso dignificar y ennoblecer. El indio no tiene el sentimiento de la patria; es enemigo nato del blanco y del hombre de la costa y, señor por señor, tanto le da ser chileno como turco. Así me explico que batallones enteros hubieron arrojado sus armas en San Juan, sin quemar una cápsula. Educar al indio, inspirarle patriotismo, será una obra no de las Instituciones sino de los tiempos.

Un asunto interesante ocurrido durante la guerra con Chile, fue el temor de que las guerrillas indígenas se autonomizaran y atacaran, ya no a las fuerzas chilenas de ocupación, sino “a toda la raza blanca”. Este temor no tenía fundamento, pero es significativo que surgiera como resultado de una toma de conciencia de parte de un sector de las elites de que el indio estaba armado y podía saldar cuentas pendientes.⁶⁴

El racismo ha aparecido innumerables veces en la escena política. En *El Mercurio Peruano*, en el cual escribían los progresistas de la época de la independencia, se podía emitir el siguiente juicio:

“La legislación conoció la cortedad no solo de ideas sino de espíritu del indio y su genio imbécil y para igualar de algún modo esta cortedad le concedió las excepciones y la protección de que se trata. El indio tiene el cabello grueso, negro, lacio, frente estrecha y calzada, los ojos pequeños turbios y mohinos, la nariz ancha y aventada, la barba lampiña, el sudor fétido, por el cual son hallados por los podencos como por el suyo los moros de Granada”.⁶⁵

⁶⁴ La referencia proviene de Manrique, 1981 y 1988, libros en los que se trata este tema más extensamente.

⁶⁵ Tomado de Arguedas (1975: 189).

Volvamos al presente. Decíamos que no podía entenderse el país sin preguntarse por la violencia política. ¿Cómo actúa el racismo en el contexto de guerra? De hecho, este único tema merecería un conjunto de profundas investigaciones. Además, este es un tema sobre el que es muy difícil conseguir información de primera mano.

Aun así, podríamos preguntarnos si los rasgos raciales pueden ser tomados en cuenta para ser considerado de un bando o de otro; si se puede ser “sospechoso” por la raza. ¿No tienen mayores probabilidades de captura y tortura las personas de rasgos indios?⁶⁶ No es difícil percibir racismo entre los que promueven una “solución radical” a la guerra, sin respeto alguno a los Derechos Humanos. Este tipo de posiciones demuestran un desprecio por la vida de los demás que solo puede darse mediante la deshumanización del otro, y en ello el racismo cumple un papel fundamental, a manera del título de otro cuento de Ribeyro: “La piel de un indio no cuesta caro”. No por gusto han aparecido pintas en carpetas de la Universidad Católica en las que se pide: “Haz patria, mata un cholo”...

Por ello, no sorprende que el primer grupo paramilitar ultraderechista que irrumpiera en la escena política desde la aparición de Sendero Luminoso se autodenominara “Comando Derecha Blanca”...⁶⁷

⁶⁶ Narraré una experiencia propia. Andaba yo en micro hacia mi casa. El micro se detuvo ante una “batida”. Dos policías ingresaron pidiendo “papeles”. Para mi sorpresa, no fui requerido a mostrar mis documentos de identidad, mientras que a los pasajeros tanto de mi derecha como de mi izquierda se les exigió hacerlo. Los policías actuaban “por descarte”; para ellos, juzgando por mi apariencia, yo no podía ser sospechoso irónicamente, dudo que algún otro pasajero del micro tuviera consigo un tomo de El Capital y un ejemplar de El Manifiesto, Comunista, como los que traía yo en mi maletín.

⁶⁷ El “Derecha Blanca” tuvo una existencia fugaz, desapareciendo luego de amenazar de muerte a diversas personalidades de Izquierda. Debo esta información a Rudecindo Vega. Su texto “Los grupos paramilitares en el

En la escena de guerra, en zonas de emergencia, el conflicto aparece crudamente. Para Pancho, entrevistado por Degregori y López (1990) al que nos referimos anteriormente, los detenidos y detenidas, torturados y violados, ejecutados y ejecutadas, son para él “cholos” y “cholas”. Pancho narra:

... nos dieron una chola para que le demos curso... todos pasaron de uno en uno con la pobre chola... me acuerdo que decía: yo soy virgen, yo soy virgen. Fuera de acá chola... después los chibolos la tenían como a un yo-yo. Ya después le dimos curso. (p. 205)

¿Le hubiera sucedido lo mismo a una mujer blanca? ¿No hubieran pensado, Pancho y sus compañeros, que una mujer blanca podría tener a alguien con mayor poder que respondiera por su violación y muerte? Señalemos, además, que Pancho y sus iguales llamaban “gringos” a los oficiales de la Marina. El poder ligado a una clase social y a un grupo racial.

En la guerra, el racismo no solo es utilizado por las clases dominantes y por las fuerzas de su “orden”. La guerra actual está planteada explícitamente por Sendero para “exacerbar las contradicciones”. Odios, resentimientos y temores constituidos históricamente aparecen con mayor fuerza. Sendero utiliza categorías exclusivamente clasistas en su reflexión sobre la sociedad peruana, por lo que los factores racial y étnico están completamente ausentes del discurso senderista. Esto es lo que Nelson Manrique (1989) llama “el factor negado”. Sin embargo, como señala el mismo autor, el desarrollo de Sendero se debe a que, aunque no aparezca este factor en el discurso teórico, sí aparece en su praxis política cotidiana. Esto es claro, por ejemplo, en murales y afiches de propaganda senderista, en los que aparecen contrapuestos el mundo burgués, asesino

Perú de los ochenta” (inédito) recopila Información sobre tales grupos terroristas.

y blanco; y el mundo nuevo, con una composición indígena predominante. Se promete, de modo indirecto, el gobierno de y para los indios y cholos⁶⁸.

El racismo ha aparecido como movilizador político en repetidas oportunidades. Así como hay quienes han optado por “blanquearse”, otros han elegido —conscientemente o no— buscar una especie de “justicia racial”. Inclusive llegando al exterminio del que se ve como opresor. Ya no destruirse a sí mismo mediante la introyección al verdugo; sino destruirlo directamente. Me parece que este es un elemento imprescindible para entender el accionar de Sendero.

González Prada (1986: 209) pensaba que la solución del problema del indio era responder a la violencia con violencia:

“Si el indio aprovechara en rifles y cápsulas todo el dinero que desperdicia en alcohol y fiestas, si en un rincón de su choza o en el agujero de una peña escondiera un arma, cambiaría de condición, haría respetar su propiedad y su vida. A la violencia respondería con violencia, escarmentando al patrón... Al indio no se le predique humildad y resignación sino orgullo y rebeldía... En resumen: el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche.”

⁶⁸ Como en el caso de la rebelión de Túpac Amaru, puede existir un desfase entre los líderes de Sendero y sus seguidores. En una mesa redonda sobre el racismo (organizada por SUR) intervino de entre el público un joven. Este dijo que el racismo iba a ser superado cuando tomara el poder el Partido, que ya estaba en la lucha armada. Entonces se iba a “votar la tortilla”: los blancos estarían abajo y los grupos dominados arriba. Es claro, para nosotros, que el socialismo, no debe ser la “vuelta de la tortilla”, pues ésta no hace desaparecer la explotación. Pero, además, es notorio el maniqueísmo racista de este personaje —cuadro o filo-senderista—.

La posición de reivindicar a la “raza india” ha estado presente, consciente o inconscientemente, fomentada o no por sus líderes, en muchos grupos políticos. Como parece estarlo en el caso de Sendero Luminoso.

La utilización del racismo en política aparece en la escena “oficial”. Durante la campaña electoral de 1990, un candidato al parlamento dijo en su discurso en una provincia del Cusco que su grupo político (Cambio 90) pondría freno a los “blanquitos” desligados del pueblo y desconectados de su realidad⁶⁹. Del mismo modo, algunos simpatizantes del Fredemo acudieron al hotel Sheraton, conocidos los resultados de la primera vuelta, con una bandera peruana que llevaba el siguiente mensaje: “ningún japonés gobernará al Perú. La consigna la repitió un portavoz oficial del Fredemo. Las expresiones racistas llegaron a traducirse en maltratos a ciudadanos de origen asiático. Por el otro bando, el candidato Fujimori planteó el enfrentamiento electoral como entre “el chinito y los cholitos” contra los “blanquitos”. No se puede explicar el resultado electoral de 1990 solo por la composición racial y étnica de los grupos en disputa y de los electores, pero estamos convencidos de que estos factores sí influyeron en el elector. Los propios participantes hicieron uso del conflicto racial para conseguir votos.

Con las encuestas en el colegio de San Juan de Miraflores también se intentaba conocer las percepciones de los informantes respecto a los diferentes grupos raciales. Se daba a los jóvenes una lista de adjetivos junto a los cuales debían escribir el nombre del grupo racial para el que consideraban apropiado el adjetivo. De esta manera obtuvimos perfiles de los grupos raciales. Las respuestas nos dicen que el grupo “blanco” era visto como más distante. Los cinco adjetivos más asociados a tal grupo fueron: sobrado, mentiroso, moderno, traidor y vivo. En cambio, para el grupo “chino”, los adjetivos fueron:

⁶⁹ Visto en el programa televisivo “En Persona”.

inteligente, gracioso, trabajador, culto, alegre. Aunque no se les preguntó al respecto, es claro que a Vargas Llosa, y al Fredemo en su conjunto, se le percibía como 1. blanco”; mientras que a Fujimori, como a toda persona de procedencia asiática, se le consideraba “chino”. El factor racial, como habíamos señalado, impregna las relaciones sociales en el Perú, incluyendo a aquellas más “formales”, y puede ser tomado como una de las explicaciones sobre el resultado electoral, que finalmente favoreció al “chinito”⁷⁰.

Incomunicación: la cuestión del otro y de uno

Decíamos que la crisis y la guerra agudizaban los conflictos raciales. Una de las expresiones de esa agudización fue la aparición de unos personajes cercanos a los *pishtacos* o *nakaq* andinos: los sacaojos. Estos personajes monstruosos aparecieron en días en que la crisis socioeconómica aumentaba la angustia de los limeños —“paquetazo”, agua pestilente por los caños, apagones, etc.—. Significativamente, los sacaojos eran identificados claramente con un grupo racial: eran blancos —tal vez gringos—, altos, a veces barbudos. Andaban armados y escoltados por negros. Una gran similitud con la apariencia de los conquistadores españoles de América. El rumor decía que buscaban a niños de sectores marginales para extraerles los ojos. La presencia de blancos y negros en sectores ocupados por mestizos y cholos era vista como una amenaza que producía angustia.⁷¹

La angustia y el sentimiento de amenaza también aparecen claramente en la respuesta de una informante de la encuesta ya

⁷⁰ Para un análisis de las elecciones de 1990, ver: Degregori y Grompone (1991). En este libro se analizan los factores étnicos e ideológicos que definieron la victoria de Fujimori... y la derrota del Fredemo.

⁷¹ Al respecto ver Portocarrero, Valentín e Irigoyen (1991).

citada. Ella, de 15 años y autodenominada “trigueña”, ante la pregunta “¿te gusta pertenecer a ese grupo?” respondió:

“Bueno, eso sí que te voy a hacer bien franca. Yo no te digo o mejor que me gusta pertenecer a ese grupo pero eso si a mí no me gusta que porque uno sea negra o indígena se margine como así hacen algunas personas que vienen del extranjero a pedir acá al colegio una opinión sobre las razas. Eso es algo muy feo”.

Evidentemente, mi presencia en el colegio, para tratar el tema de las razas, era amenazante para la joven. Y es que, en ese lugar, aparecía como un “extranjero”. Tal como los sacajos del rumor generalizado en sectores populares en 1988.

Angustias, temor ante el tema, temor ante el otro. Todo esto indica que el tema es tabú. Esto refleja su importancia en la sociedad peruana, una sociedad marcada por sus desencuentros históricos, por la desigualdad y la desintegración. Como señalaba Flores Galindo (1989: 260) en su tan citado ensayo sobre el racismo, “un fenómeno encubierto y hasta negado, no deja de ser menos real.”

Una de las características en nuestra sociedad es la incapacidad de ver al “otro”, de entendernos, de comunicarnos. Flores Galindo (1989: 133) decía que uno de los costos más terribles del colonialismo fue generar “una cultura del miedo y la desconfianza, de los recelos mutuos”. Debemos preguntarnos si las visiones colonialistas han desaparecido. Las relaciones con el (los) otro(s), es un tema vital en un país diverso –“multilingüe y pluricultural”, para utilizar denominaciones familiares y simplistas. Lo señalaba con gran sensibilidad una fotógrafa citadina, Luz María Bedoya, en una secuencia de fotos tomada en Puno. En la primera foto se ve de lejos, apenas distinguible, una campesina acercándose. En la segunda foto la fotógrafa la tiene cerca; pero no puede captarla, se le escapa. La secuencia finaliza con la visión de la campesina de espaldas,

ya lejos, yéndose. La imposibilidad de vernos cuando estamos cerca. La comunicación impedida por la “otredad” cultural, socioeconómica y racial. ¿Seguiremos siendo un país de extranjeros, una “República sin ciudadanos”, usando la frase con que Flores Galindo tituló su ensayo sobre el racismo?

Un requisito para la comunicación con el “otro” es reconocerlo y aceptarlo tal como es, así como aceptarse uno mismo como es. Por ello de los epígrafes que abren este capítulo. Sería más saludable que nos reconociéramos como somos y podamos llamarnos como somos, sin una carga valorativa y sin eufemismos.⁷²

No tocar un tema no significa resolver los problemas que acarrea, sino más bien perennizarlos y profundizarlos. Por ello es importante ventilarlo. Hemos visto que el racismo puede penetrar en el ámbito familiar. No pueden comprenderse otras relaciones sociales – como las que se dan entre patrones y empleados, por ejemplo, en las que se suma a los conflictos de clase– si no se tiene en cuenta el racismo en el Perú.

La desintegración, el desencuentro social, es quizá el problema más grave del país. El que impide la construcción de consensos y de un proyecto nacional democrático, basado en el respeto por la vida y en la justicia. Y en ello el racismo juega un papel vital. Al tratar el racismo estamos descubriendo, poniendo a la luz, un aspecto de nuestra realidad que normalmente ocultamos. Y ese es el sentido del epígrafe que abre este capítulo: sacando el racismo a la luz, podemos ver reflejados los problemas más graves de nuestro país.

⁷² Estos se utilizan, especialmente, para nombrar a los negros: “hombres de color”, “morenos”, a los del Alianza les dicen “grones” –“negros”, pero al revés–. etc. Lo mismo para su música: “negroide”. ¿Existe música “blancoide”? Félix Casaverde, músico negro, protesta al respecto. Se reconoce como negro y quiere que se lo llame así, sin tapujos.

Fuente de los artículos

Oboler, Suzanne (1996). *El mundo es racista y ajeno. Orgullo y prejuicio en la sociedad limeña contemporánea*. Lima, IEP, 1996. (Documento de trabajo N° 74).

Callirgos, Juan Carlos (1993). *El racismo: la cuestión del otro (y de uno)*. Cap. 4. Lima, DESCO, 1993. Esta versión tomada de la web Cholonautas.

**RAZA, ETNÍA, NACIÓN Y CIUDADANÍA EN EL
IMAGINARIO DE LAS AMÉRICAS**

Suzanne Oboler

**EL MUNDO ES RACISTA Y AJENO. Orgullo y prejuicio
en la sociedad limeña contemporánea**

Suzanne Oboler

EL RACISMO EN EL PERÚ

Juan Carlos Callirgos

