

# **¿Nosotros, racistas? Una mirada del racismo en el Perú desde los jóvenes**

**Informe Final del grupo de investigación sobre racismo y discriminación de la Oficina del Sector Social de la Compañía de Jesús**

Responsables de la investigación:

Responsable académico: Luis Daniel Cárdenas Macher

Responsable administrativa: Allison Peralta Maguiña

## **Esquema (índice)**

*Introducción.*

### **Primer Capítulo:**

#### **Las distintas caras, conocidas y por conocer, del racismo en el Perú.**

- 1.1 Poniendo los cimientos: la herencia colonial y la colonialidad del poder (1978 – 1980).
- 1.2 El racismo silencioso: la consolidación del racismo en la historia peruana del autoritarismo (1987 – 1993).
- 1.3 El racismo ausente y el racismo vigente: la problemática presencia del otro (1991 – 1993).
- 1.4 El racismo desde los estudios culturales y el psicoanálisis (1999 – 2008).
- 1.5 La herencia antiguo-regimental: una crítica a la noción colonial.
- 1.6 El racismo a partir de las relaciones de producción y la lucha de clases: una crítica a las interpretaciones economicistas de Marx.

### **Segundo Capítulo:**

#### **El responsable invisible y la víctima visible: los círculos viciosos de la discriminación racial en la sociedad peruana.**

- 2.1 El sujeto racista: ¿a qué (a quién) nos referimos?
- 2.2 Del insulto a la comunicación racista: del juicio moral a la responsabilidad ética.
- 2.3 El paternalismo: la lógica detrás de los juegos de poder.
- 2.4 El autoritarismo en los estilos de vida: las nuevas relaciones de dominación.

### **Tercer Capítulo:**

#### **A modo de conclusión. La lucha contra el racismo a partir de encuentros y prácticas contraculturales.**

- 3.1 Una salida postmoderna: el uso de prácticas contraculturales.
- 3.2 La actitud dialógica como tarea política: articulando encuentros y afirmando identidades.

## **Introducción**

El texto que se busca construir tiene un propósito claro: ser un texto de referencia para investigadores y para jóvenes en general que deseen adentrarse en la problemática del racismo de hoy en el Perú, pero sobre todo, en Lima. Hemos dejado de lado la posibilidad de presentar un texto prioritariamente académico y de investigación puntual, para mostrar, más bien, un escrito que sistematice investigaciones previas y que, a su vez, sirva de testimonio sobre las secuelas del racismo para los jóvenes de hoy. La metodología y el estilo del trabajo puede resultar cuestionador para los investigadores acostumbrados a otro tipo de trabajos. Hemos tratado de propiciar una lectura que le dé un adecuado balance a los estudios sobre racismo en el Perú y lo que vivimos actualmente respecto al racismo. ¿Qué nos espera respecto a la discriminación racial en estos días siguiendo la línea de lo investigado? ¿Dónde estamos parados en lo que respecta a investigaciones? ¿Por dónde abrir nuevas puertas para investigaciones sobre racismo? Esas son las preguntas que buscamos responder, pensando siempre en jóvenes investigadores que compartan con nosotros dichas preguntas.

No bajamos la guardia en rigurosidad, pero sí enfatizamos claramente en la comunicabilidad de este proyecto pues sabemos que más allá de nuestro trabajo intelectual, hay de por medio un compromiso ético ineludible con la sociedad de hoy y con los jóvenes. Todos quienes hemos participado de ésta investigación podemos afirmar esto sin dubitaciones. Hemos tratado de cubrir todos los ángulos posibles del racismo desde las investigaciones realizadas, pero siempre enfocando nuestras miradas hacia nosotros mismos y a nuestros prójimos. Así pues, como hemos venido diciendo, este trabajo no solo es una investigación entre otras: no se trata tan solo de señalar el

fenómeno del racismo como objeto de estudio frente a un aspecto particular; más bien este trabajo se circunscribe como una autorreflexión crítica y sistemática, considerando nuestro propio contexto social. Tiene los límites que puede tener un texto que no propone nada nuevo, pero señala y avizora nuevos caminos para alcanzar nuevas luces sobre un problema vigente. Dado que asumimos que abordamos un problema vigente, cuando mucha gente piensa que el racismo ya está en retirada, creemos que hay de por medio un serio compromiso ético, cristianamente profético: de reconocimiento crítico y reflexivo de problemas vigentes, de heridas que deben sanar. De ahí el título del presente trabajo: ¿Nosotros, racistas?

Si partimos del hecho que hacemos una autorreflexión crítica, entonces debemos aclarar nuestra metodología y particularmente nuestros objetivos. Lo primero que hay que decir es que no caeremos en la crítica culposa y en un pesimismo propio de nuestro tiempo y espacio acostumbrado a un postmodernismo chato. No hay lugar para la resignación, venga de dónde venga. Hacer una autorreflexión crítica implica dos cosas: rigurosidad y compromiso. Como lo mencionamos anteriormente, tenemos un compromiso ético que nos lleva a esbozar conclusiones específicas, sugerencias claras y propuestas que creemos son posibles de realizar. No apelamos a la buena voluntad de nuestros lectores, sino que los confrontamos a ejercer una ciudadanía responsable en cuanto presentamos el problema del racismo como un problema político, esto es, relativo a la polis y al sentido de comunidad que queremos construir. Con tales objetivos generales, es que tratamos de plasmar una metodología de redacción que pueda retratarnos bien a nosotros mismos, más que explicarnos. Ir tras los porqués del racismo, es presentarnos en una lucha académica, que como vimos en los inicios de nuestra investigación, nos llevaba a linderos insondables que nos entrampaban dentro de discusiones filosóficas

difíciles de salir. Es por ello que más allá de los porqués, creemos en los para-qué en los que la noción, en este caso el racismo, termina mostrándose en su verdadera concreción, en su realidad más cruda. Esta búsqueda por entender, principalmente, los fines por los cuáles vemos el racismo como un problema nos permite ir más allá de la interpretación subjetivista y psicologista a la que ya estamos acostumbrados. Este cuestionamiento por los fines nos permite más bien entender los alcances políticos del racismo, en cuanto, al estar moviéndose sutilmente dentro de mecanismos lingüísticos, sobrepasa el malestar moral o individual existentes y se adentra en el campo de la decencia social y la salud ética de los ciudadanos peruanos. Considerar este hecho nos lleva a ser muy cuidadosos con nuestro método de redacción.

Ser auto-críticos implica priorizar cómo utilizamos nuestros sentidos o cómo nos hemos acostumbrado a usarlos: cómo vemos, cómo olemos, cómo escuchamos y hablamos. El racismo más allá de un problema ideológico consciente, es un problema propio de nuestras reacciones más inesperadas. Nos queda más que claro que nadie está salvo de ser racista en un determinado momento por más que estemos plenamente convencidos de lo nefasto que es el racismo. Una mirada, una palabra, un movimiento puede desencadenar una serie de acciones cómplices o destructoras respecto al racismo. Queremos pues, esbozar un esquema en donde esto quede claro y en donde la palabra pueda reflejar, y no esconder, esta dinámica social dentro de los mecanismos de discriminación.

En el primer capítulo veremos un análisis que sirva de sistematización de las propuestas más relevantes sobre el racismo en el Perú. No será nuestra intención aclarar un punto específico a desarrollar, sino más bien hacer una suerte de estado de la cuestión que

pueda ubicarnos adecuadamente en el mundo de las investigaciones sobre racismo en el Perú. Y, como hemos venido diciendo, iremos presentando alternativas posibles en el ámbito de la investigación que podrían ser abordadas hoy por hoy. Luego, en el segundo capítulo, presentaremos propiamente lo investigado por el Grupo de Investigación. Abordaremos lo que creemos son los problemas más relevantes y vigentes del racismo de hoy en día. Primero haremos una definición abierta de lo que entendemos por un sujeto racista en estos tiempos, al menos en el Perú; para luego ver cómo el racismo aparece con sutileza en los medios de comunicación, a través del paternalismo en nuestras relaciones interpersonales y políticas, e incluso en nuestras relaciones productivas, en el ámbito económico. Más que una serie de conclusiones por capítulo, presentaremos introducciones a nuevas interpretaciones posibles de un problema que avanza en espiral y que seguirá avanzando. No obstante, creemos que las conclusiones y recomendaciones finales presentadas en el tercer capítulo son imprescindibles en cuanto no marcan un final definitivo sino que, en función de un retrato imperfecto pero reconocible, nos permite mirarnos auténticamente y reconocernos dentro de un mundo de miedos e inseguridades en las que el cambio, por medio del compromiso, es posible.

## **Primer Capítulo.**

### **Las distintas caras, conocidas y por conocer, del racismo en el Perú.**

En los últimos años el racismo ha empezado a posicionarse, aunque timoratamente, como problema en el Perú... o acaso sería mejor decir en Lima. Esto, sin lugar a dudas, es importante en una sociedad que asume el racismo con una naturalidad preocupante: al menos en las grandes ciudades. Y si bien se problematiza el racismo, también sucede que no hay en el imaginario de los peruanos, una idea clara respecto al concepto mismo de racismo: si es que existe o no en el Perú, si es que es un tema ideológico o psicológico o las dos cosas. No nos debería extrañar que algo que mencionaban (denunciaban) un grupo importante de intelectuales en torno al racismo en el Perú a comienzos de los noventa tenga vigencia hoy en día, casi veinte años después: gran cantidad de personas, y sobre todo jóvenes, creen que el racismo no existe o está en retirada porque estamos en una sociedad eminentemente mestiza y, además, es difícil creer en la existencia del racismo biológico a estas alturas de la vida. El argumento no ha cambiado. Es exactamente el mismo a pesar de que seguimos leyendo en algunas universidades (muy pocas, en verdad) los mismos textos sobre racismo. Es más, el comienzo del siglo XXI en el Perú ha estado marcado por eventos y noticias que han hecho relucir los problemas de racismo: el problema de la discriminación para entrar a las discotecas y su “reserva del derecho de admisión”; el famoso operativo “empleada audaz” en las playas de Asia; las declaraciones de Alan García sobre los cobrizos, “los verdaderos peruanos”; o lo que dijo un conocido personaje político a un periodista respondiendo si sería conveniente o no hacer un referéndum sobre el TLC: “¿le vas a preguntar a las llamas y vicuñas sobre el TLC?”; y probablemente, junto con las mencionadas, varias anécdotas más de este tipo. Estos temas han tenido impacto

mediático con mayor o menor fuerza, pero han aparecido claramente. Y no hay que perder de vista lo mencionado en la primera frase: el racismo ha empezado nuevamente a problematizarse, es verdad... pero básicamente en los espacios académicos. Son una muestra de ello el estudio minucioso de Marisol de la Cadena sobre raza y cultura en el Cusco, la investigación de Marcel Velázquez sobre el racismo discursivo contra la comunidad afroperuana propagado por un “sujeto esclavista” y el sugerente análisis de Jorge Bruce sobre el racismo desde una mirada social y psicoanalítica que muestra dolorosas y silenciosas vivencias que reflejan el problema de la “cholíficación” y el “blanqueo”. Textos, como otros más, que son una clara muestra de que el tema del racismo se empieza a plantear como problema vigente, pero que sigue teniendo dificultades para ir más allá de las discusiones dentro de aulas físicas o virtuales (blogs), ya sea en una clase, conversatorios o debates, como el ya conocido debate sobre racismo entre Jorge Bruce y el sociólogo Martín Tanaka que se dio hace unos años atrás (2008). Es cierto: hay más espacios para discutir, pero el avance es lento. La concientización del racismo como problema en el imaginario social de los peruanos es todavía un reto vigente.

No debemos olvidar que la problematización del racismo se ha dado con mayor fuerza en un tiempo en particular y en espacios académicos claramente delimitados: recordemos la importante labor realizada por académicos como Aníbal Quijano e intelectuales de influencia marxista como Alberto Flores Galindo, Nelson Manrique, Gonzalo Portocarrero y Juan Carlos Callirgos a fines de los 80 y comienzos de los 90; que a pesar de su finura y rigurosidad intelectual sólo fueron apreciados, quizá por su mismo rótulo de marxistas críticos (por sus vínculos con el Instituto de Estudios

Peruano o SUR Casa de Estudios del Socialismo), en los sectores más progresistas de la sociedad limeña en un momento, qué duda cabe, marcado por el desconcierto de la violencia senderista y la crisis económica. Un momento de nuestra historia que mantuvo a muchos peruanos subsumidos en el desconcierto y la desconfianza, y en el que éste tipo de propuestas sencillamente sonaban como un eco lejano.

Ello no significa, en lo absoluto, que estos estudios no sean relevantes. No solamente lo son, sino que sus hipótesis y conclusiones siguen siendo un claro referente de lo que supone el racismo en el Perú actualmente: incluyendo evidentemente, y casi sobre todo, a Aníbal Quijano. Estos estudios han cimentado las bases de estudios más recientes y lo más probable es que lo seguirán haciendo en las subsiguientes investigaciones en torno al racismo. Es por esa razón que consideramos imprescindible sacar a la luz los ejes centrales de estas investigaciones, así como su influencia en los trabajos actuales cada vez más interdisciplinarios. Influencia que está también en los trabajos de Marisol de la Cadena, Marcel Velázquez y Rocío Silva Santisteban, aunque en este último caso no se aborde directamente la problemática del racismo. Es de resaltar también el trabajo de Jorge Bruce que enfrenta la problemática del racismo desde el psicoanálisis, pero tendiendo puentes importantes hacia otras disciplinas. Esto ha hecho posible el poder establecer con la propuesta de Rocío Silva Santisteban, como veremos más adelante.

Pero nuestra tarea en este primer capítulo no será solamente hacer un recuento de los estudios propiamente “hechos” en el Perú, creemos necesario profundizar más en lo que refiere a su problematización: tal es nuestro compromiso. Por tal motivo no solamente

esbozaremos los lineamientos centrales de los pensadores ya mencionados (Flores Galindo, Manrique, Portocarrero, Callirgos) que tienen en común una interpretación histórica común de inspiración marxista influenciada en lo que significó, en términos de Julio Cotler, la “herencia colonial”; sino que también daremos lugar a otra forma de leer la historia, inspirada más bien en un cuestionamiento de la herencia colonial y propulsora de lo que se denominaría, pues no hay una noción todavía establecida, como “herencia antiguo-regimental”. En esta línea los estudios han girado más en torno a México (virreinato de Nueva España) siendo relevantes los trabajos de la historiadora francesa Annick Lampérière y del historiador español Alejandro Cañeque. En el Perú esta lectura histórica es claramente asumida por el historiador Eduardo Torres. Dado que esta forma de entender la historia es joven, sobre todo en el Perú, no hay estudios específicos sobre el racismo desde esta mirada. No obstante, creemos que presentándola se pueden abrir oportunidades para iniciar una investigación con un aire distinto al de la “herencia colonial”. Finalmente, concluimos el capítulo presentando una línea de investigación importante y que, a pesar de su importancia, no ha sido considerada como se debería dentro de los estudios marxistas. Hablamos específicamente de las relaciones de producción y la lucha de clases en el Perú: tema que fue perdiendo piso debido al éxito mediático de los estudios de Cotler y de Quijano, así como también al descrédito que en sí recibió el marxismo a fines de los ochenta. Creemos pues, al margen de lo dicho, que en estos nuevos tiempos, de un capitalismo peruano marcado por emprendedores y trasnacionales, es importante rescatar y desarrollar una crítica desde un punto de vista económico y marxista, pero en lo absoluto economicista. Para resolver este tema delicado, y que ciertamente da lugar a suspicacias, es que le damos lugar a las investigaciones de Guillermo Rochabrún. Antes de llegar propiamente a sus estudios, la mayoría de ellos agrupados en su libro *Batallas por la teoría*, retomaremos los 7

*ensayos de interpretación de la realidad peruana* de José Carlos Mariátegui. Para redondear esta última parte analizaremos con detenimiento el ensayo de Flores Galindo, *La tradición autoritaria*, escrito en 1986 y editado póstumamente. El tema de fondo, no hay que olvidar, es ver el racismo a la luz de las relaciones de producción y las luchas de clases. El problema de la propiedad, la potencialidad de los emprendimientos empresariales o de organizaciones sociales y la relación que tenemos con el Estado suponen, o en todo caso esconden, un claro encuentro con una vetusta tradición autoritaria.

Esta revisión del panorama histórico nos ayudará a entender qué conceptos serán los más adecuados para abordar la problemática del racismo hoy en día. Cabe anotar que el carácter de este primer capítulo es informativo y funciona como si fuera un estado de la cuestión. Así pues, será a partir del segundo capítulo que comenzaremos propiamente con la investigación realizada, sirviéndonos evidentemente de los estudios previos ya vistos.

### **1.1 Poniendo los cimientos: la herencia colonial y la colonialidad del poder (1978 – 1980)**

Existe un momento en la historia en el que el tema del racismo se puso en evidencia como nunca antes pudo haberlo estado. Y apareció acaso en una de las páginas más difíciles de nuestra historia. En medio de la crisis económica del primer gobierno aprista y del apogeo terrorista, se puso en la palestra intelectual el problema del racismo que es,

de alguna forma u otra, el mismo que nos aqueja hoy en día. En tal sentido, debemos precisar que los trabajos más relevantes y con mayor vigencia sobre racismo aparecieron a fines de los ochenta y comienzos de los noventa con mayor claridad. Ciertamente el tema sobre el racismo se había trabajado anteriormente, sobre todo en los años sesenta y setenta siendo Fernando Fuenzalida uno de los principales referentes en lo que significó, específicamente, el problema del racismo a partir del problema sobre lo indígena (sobre todo de la población quechua-hablante) y también Aníbal Quijano en lo que denominó el proceso “cholificación” en el Perú. Debemos recordar que esta discusión incidía en lo que aquel entonces se denominaba “el problema del indio”, priorizando básicamente cómo entender el movimiento cultural indígena, llamado indigenismo, bajo la perspectiva de los discursos sociales y políticos de aquel entonces. Tema apasionante que desembocó en interesantes creaciones estéticas y movimientos políticos. Cabe decir que los estudios de Fuenzalida y Quijano (además del aporte de intelectuales como Matos Mar y Arguedas) han sido realmente fundantes en lo que respecta al racismo desde lo que implicaba el encuentro entre discursos y miradas ideológicas distintas en un contexto de mestizaje y aculturación. Pero también debemos recalcar que no llegaron a profundizar, como sí sucedió casi veinte años después, en una lectura específica sobre cómo caló el racismo tan profundamente en el imaginario social de los peruanos al punto de ser asumido tácitamente. Esto sin embargo, no podríamos reprochárselo a ninguno de los intelectuales mencionados, debido a que el problema del racismo tal y como lo entendemos ahora recién se empezaba a “cocinar” por aquel entonces. Definitivamente ese proceso se fue cocinando entre los años setenta y ochenta con mayor claridad tanto con la Reforma Agraria como con la aparición de Sendero Luminoso.

Aparece pues, a finales de los setenta y comienzos de los ochenta, dos libros que serán probablemente los referentes más grandes para entender las grandes contradicciones históricas del Perú: el libro *Clase, Estado y Nación en el Perú* de Julio Cotler y el libro *Dominación y cultura* de Aníbal Quijano. Sería muy difícil encontrar un libro entorno al tema del racismo *en el Perú* que no tome en consideración el problema de la *herencia colonial* de Cotler o de la *colonialidad del poder* de Quijano: por lo menos entre los años ochenta y hoy en día. Es pues menester reconocer los lineamientos principales de estas formas (similares) de entender la historia que son las que han marcado los derroteros de los estudios tanto sobre racismo como de otros temas culturales relacionados al problema de lo hegemónico y lo subalterno, como es el caso también de los estudios de género. Será en todo caso la propuesta de Quijano, en torno a la *colonialidad de poder* (habrá que señalar con honestidad) la más cercana a tratar el tema del racismo; a pesar de que la *herencia colonial* de Cotler ha sido, qué duda cabe, un referente innegable para lo que es el trabajo histórico y sociopolítico en el Perú. Comencemos, pues.

Desarrollaremos primero la propuesta de Cotler. Lo que este pensador entiende por *herencia colonial* supone, a grandes rasgos, el reconocimiento de una realidad trágica en la vida republicana del Perú: nunca hubo una clase dominante autónoma lo suficientemente capaz como para liderar una reforma social clara y efectiva. Por ello hay conflictos irresueltos, en donde cada vez que las mayorías pretenden reclamar derechos en cuanto ciudadanos, terminan siendo reprimidas por el Estado; un Estado que representa a las clases dominantes, que, realmente, no puede suplir con las

exigencias planteadas en cuanto no puede romper con los mecanismos de explotación propios de la era colonial<sup>1</sup>. Se genera con ello un desfase entre lo que es el discurso propio de una república liberal y una vivencia práctica que todavía supone los mecanismos de explotación de las fuerzas productivas propios de la etapa colonial<sup>2</sup>. Esto debido básicamente por el acomodo de las clases privilegiadas que no estuvieron dispuestas a perder los beneficios que habían ganado en tiempos coloniales. Aunque debemos aclarar que ese “acomodo” no fue fácil: fue una respuesta frente a un desequilibrio social que se dio como consecuencia a la independencia del Perú. El modelo sociopolítico propiamente colonial se rompió en aquel entonces a partir de la salida de muchos españoles y criollos generando con ello un vacío difícil de suplir, quedando en el Perú una clase dominante más o menos joven incapaz de asumir por su propia cuenta una reforma radical.<sup>3</sup> No hubo por ello un poder hegemónico y más bien se fragmentó en pugnas que buscaron, a través de caudillos, un orden que se perdía cada vez más. Se propició con ello un nuevo ciclo de dependencia frente a otras potencias (Inglaterra, Francia, Estados Unidos). Quizá, entrando al terreno poco agradable y casi innecesario de la especulación, si esa clase dirigente hubiera permanecido estaríamos ahora dentro de una monarquía constitucional, posibilidad que hubiera sido no solamente la ideal sino la más consecuente con la realidad social. Eso no sucedió y quedó en el Perú rezagos coloniales en lo que respecta a la praxis política que, como señala el análisis histórico de Cotler, ni siquiera se vio afectado por las reformas borbónicas que a comienzos del siglo XIX quisieron impulsar los reyes de España para

---

<sup>1</sup> Julio Cotler. *Clase, Estado y Nación en el Perú*. Lima: IEP. 2005. p. 337.

<sup>2</sup> Guillermo Rochabrún, esto lo veremos después, enfatizará también, y sobre todo, en las relaciones productivas que suponen una compleja interrelación entre la *explotación* y la *dominación* en un contexto de lucha de clases. Esta es una síntesis de la crítica de Rochabrún a Cotler...

<sup>3</sup> *Ibíd.* pp. 34-35.

“modernizar” la burocracia del virreinato peruano. Así pues, la lógica de explotación colonial se traspasó, casi tal cual, a una fachada republicana incapaz de asumir un discurso consecuente con los valores liberales y democráticos. El desfase entre los valores liberales cada vez más al alcance de las mayorías supuso un desfase entre lo que es el Perú real, de la praxis social, (colonial) y el Perú formal, propio de la constitución y las leyes (republicano). Esa herencia, de permanente conflicto y desajuste, es la que aún hoy, según Cotler, vivimos.

Esta interpretación histórica sugiere una influencia marxista en cuanto supone un problema de clase como prioritario en lo que ha significado el fracaso del establecimiento de un Estado-nación en el Perú. Así pues, los actores centrales en este análisis suponen la pertenencia al rótulo de los dominantes y los dominados; actores que si bien pueden ir cambiando de roles (como sucedió con el paulatino empoderamiento de mestizos en el siglo XVIII) no pueden escapar de la herencia ideológica propia de los que fueron originalmente el grupo dominante. Esto debido a que los mecanismos de explotación eran claramente reconocidos por la sociedad colonial, lo que suponía un claro conocimiento de las reglas de juego a pesar del estricto orden estamental de inspiración tomista y aristotélica. Así pues, el mestizo (“población flotante” en términos de Cotler) podía ocupar cargos intermedios junto a blancos e indígenas tan solamente por cortarse el cabello, hablar castellano y vestir con ropas europeas.<sup>4</sup> Quedaba la posibilidad de “blanquearse” y con ello asumir un rol mayor dentro de la escala estamental, y por lo tanto la posibilidad de asumir los patrones de comportamiento propios de las clases dominantes. Esta situación bilateral y continua entre dominados y

---

<sup>4</sup> Ibíd. p. 75

dominantes solamente podría romperse con una reforma social con un poder hegemónico reconocido, capaz de establecer un frente común con las grandes mayorías del país. Eso nunca sucedió, y desde esa interpretación, quedaría la añoranza, marxista por cierto, de poder establecer una real revolución que cambie las relaciones de producción existentes, evidentemente desde nuestro contexto específico, para a partir de ello propiciar un cambio de mentalidad. Cotler también señala con precisión que esa oportunidad la tuvo Velasco, pero “las exigencias populares rebasaban las posibilidades del “modelo peruano” y lo desbarataron”<sup>5</sup>. Con ello, y aunque esto no lo mencione Cotler, quedó en evidencia los límites de lo que supone una revolución por decreto: se podían cambiar estructuras económicas y los discursos sociales (incluso culturales) con mayor rapidez en un contexto ya insostenible de explotación, pero no se podía cambiar tan fácilmente la mentalidad de las personas, rápidamente empoderadas y no necesariamente preparadas para dicho cambio.

La interpretación histórica esbozada por Aníbal Quijano es similar: solamente que el énfasis está puesto no en la clase social, sino más bien en la cultura.<sup>6</sup> Es muy difícil desligar las relaciones entorno al poder con las relaciones culturales, por lo que podemos encontrar juegos de poder heterogéneos que son justamente esos residuos del pensamiento colonial todavía vigentes en la mentalidad de los peruanos. Así pues, incluso si se pudiera asumir un papel distinto dentro de una jerarquía social, pasando de dominado a dominante por ejemplo, los patrones de jerarquización adquieren vigencia

---

<sup>5</sup> *Ibíd.* p. 340.

<sup>6</sup> Aníbal Quijano. *Dominación y cultura: lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores. 1980.

en la vida cotidiana de los individuos a través del eminente encuentro entre una cultura hegemónica ideal y una cultura existente. Esto no supone una aceptación pasiva: es más bien el inicio de un conflicto que genera un serio problema de identidad expresado en patrones de discriminación.<sup>7</sup> Esto genera una fragmentación social compleja en la que, a pesar de todo, subsiste la subcultura dominada, también llamada “cultura subalterna”. Uno de los aspectos de este conflicto, según lo mencionado por Quijano en un interesante artículo, es el racismo basado en “una relación social jerárquica” de superiores e inferiores que se generó con la llegada del poder hegemónico, es decir, con la llegada misma de los españoles.<sup>8</sup> El conflicto propiciado es tan fuerte que tanto los modelos propios de la modernidad son difíciles de ser asumidos tal cual y sus fundamentos epistemológicos terminan siendo insuficientes, sobre todo en sociedades postcoloniales como la nuestra. Es por ello que, a diferencia de Cotler, para Quijano el marxismo no es una respuesta en cuanto esta ideología es parte de la modernidad. Al final lo que vivimos es una *colonialidad del poder*. ¿Esto que implica? Que la conflictividad no resuelta, mencionada poco antes, se termina expresando en identidades nuevas, fragmentadas, heterogéneas y subalternas frente a los poderes hegemónicos claramente imbuidos por el eurocentrismo. Estas identidades débiles son justamente las que propician la aparición de lo “cholo” y de la clasificación racial como un paradigma para justificar esta clasificación de identidades subordinadas a un poder cada vez más homogeneizador y aglutinante de este tipo de identidades. Al final los movimientos históricos entre dominadores y dominantes no responden a intereses de clase, sino más bien a una racionalidad propia de una cultura eurocéntrica que se atribuye un poder

---

<sup>7</sup> *Ibíd.*, pp. 17 - 31.

<sup>8</sup> Aníbal Quijano. “Don Quijote y los molinos de viento en América Latina.” *En: Ecuador Debate. Liderazgo político y democracia*. Quito: Centro Andino de Acción Popular CAAP, (no. 73, abril 2008): pp. 149-170.

civilizador que propicia, en el encuentro conflictivo con otras realidades, relaciones de poder<sup>9</sup> que pueden ir cambiando de actores y formas pero que responden prioritariamente a un modelo definido de aculturación (eurocéntrica). La única salida es iniciar un proceso cultural de “descolonización” y “autonomización” renunciando con ello a la aceptación de este tipo de identidades subyugadas a partir del establecimiento de epistemologías alternativas al poder hegemónico eurocéntrico.<sup>10</sup>

Vemos pues que, a pesar de las diferencias establecidas el binomio dominador y dominado se mantiene intacto en cuanto a categorías que suponen justamente la permanencia de la colonialidad en nuestros días. Estas dos miradas históricas han sido de gran influencia en pensadores que, años después, abordarían el problema del racismo. Nos referimos específicamente a Flores Galindo y Nelson Manrique, así como a Gonzalo Portocarrero y Juan Carlos Callirgos.

## **1.2 El racismo silencioso: la consolidación del racismo en la historia peruana del autoritarismo (1987 – 1993)**

---

<sup>9</sup> La noción “relaciones de poder” supone el ejercicio de dominar o ser dominado dentro de una dinámica de múltiples encuentros (y desencuentros) bajo los parámetros de una sociedad determinada. En términos de Foucault, las relaciones de poder supone la “institucionalización” de prácticas de dominio de manera vertical (no consensuada); pero no de forma directa o inmediata. Estas relaciones de poder se van construyendo en las distintas reacciones “conductuales” (relacionadas a la conducta) que suponen el encuentro de acciones hechas por unos dominadores y otros dominados. Cfr. Michel Foucault. “El sujeto y el poder”. *En: Revista de Ciencias Sociales. Facultad de ciencias sociales – Departamento de sociología. Nº12. Montevideo: Universidad de la República. 1998. URL: <http://www.rau.edu.uy/index.htm>*

<sup>10</sup> Quijano 1980. Óp. Cit. p. 34.

A mediados de los ochenta aparece con inusitada vehemencia el historiador Flores Galindo a través de un libro revelador que, a manera de ensayo, interpreta la historia con originalidad teniendo como horizonte una pregunta clave en lo que respecta a nuestra frágil identidad como peruanos: ¿qué o a quién estamos buscando los peruanos realmente? Al margen de nuestro discurso y creencias contextuales, ¿qué es lo que en el fondo de nuestras conciencias nos mantiene atados a una estructura colonial de dominación? Se abre pues con estas preguntas lo que será, probablemente, una de las perspectivas más importantes que se suma a la interpretación colonialista ya antes vista: la historia de las mentalidades.

La respuesta a estas preguntas se responde con el título del libro revelador que mencionamos antes: *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. El título mismo esboza una de las tesis centrales detrás de los ensayos presentados, distintos pero bien estructurados bajo esa propuesta unificadora. Al final, según Flores Galindo, lo que los peruanos hemos estado buscando en el trascurso variopinto de la historia es un Inca. Una búsqueda que, más allá de viejas añoranzas por la restauración de un gobierno incaico, suponía, más bien, la concreción de una utopía que apuntaba al restablecimiento de un orden resquebrajado por la conquista española. Esta búsqueda ha sido dramática y ha generado una serie de escisiones profundas, dentro de nuestro imaginario social, difíciles de resolver en nuestros días. Quizá una de las más difíciles fue el quiebre que significó, desde la lectura misma de Flores Galindo, la rebelión de Túpac Amaru II. Hecho por el cual los indígenas, vasallos directos del rey, y algunos con privilegios, fueron reducidos a la imagen actual de “indios-campesinos” que fue alimentada por la élite republicana, profundamente atemorizada.

Ésta puede ser quizá la introducción a uno de los ensayos más tristes del libro *Buscando un Inca* y que, además, refieren al problema que ahora tratamos: el racismo. Este ensayo se titula, curiosamente, *República sin ciudadanos*. Comienza denunciando el silencio que gira alrededor del racismo: “en el Perú nadie se definiría como racista”. Afirmación que tiene resonancia hasta ahora. Además deja en claro que “una de las funciones de la historia es enfrentarnos con nosotros mismos, remontándonos hasta cuando se fueron estructurando conceptos y valoraciones que después queremos ocultar. En este sentido hay semejanza entre el quehacer de un psicoanalista y la función social de un historiador”<sup>11</sup>. Por ello, Flores Galindo busca enfrentar con este texto relaciones de poder que están, en estos tiempos más que nunca, sutilmente enraizadas dentro de nuestra praxis cotidiana. Siguiendo pues la línea histórica ya trazada por lo que ha sido la dominación colonial, el historiador reconoce en el racismo más que la expresión de menosprecio y marginación como consecuencia de un sistema social injusto: ve más bien “un discurso ideológico que fundamenta la dominación social teniendo como uno de sus ejes la supuesta existencia de las razas y la relación jerárquicas entre ellas”.<sup>12</sup> El racismo entonces, más que consecuencia, es el fundamento por el que se establece una dominación social: se refleja en la posibilidad de clasificar al otro y establecer con ello un orden aristotélico que permita el buen funcionamiento de un cuerpo social, que debe asemejarse al funcionamiento del cuerpo humano.<sup>13</sup> Esto fue lo que sucedió en la Colonia, y es lo que finalmente se transmitió a las elites republicanas: había que

---

<sup>11</sup> Alberto Flores Galindo. *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo. 2005. p. 235.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 236.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 237.

asegurarse de “poner a cada uno en su sitio”, recordando una tristemente célebre frase racista. Y a diferencia de la Colonia, los indígenas en la República ya no eran sujetos reconocidos; por lo que los indígenas, junto con el resto de castas existentes en el Perú, pasaron a la relación reduccionista de “indios”. Y no fueron reconocidos porque la noción de república siempre les fue ajena (Flores Galindo, así como Cotler señalan el apoyo masivo de indígenas a la causa realista), y por su parte, los criollos más ilustrados creían que la división estamental era todavía necesaria.<sup>14</sup> Como mencionamos, la revolución de Túpac Amaru II fue probablemente un hito que sembró terror y, con ello, una profunda desconfianza. Así pues, el racismo supuso una relación hegemónica entre blancos e indios que fue propalándose hacia otros grupos sociales a través de la consolidación de relaciones productivas explotadoras. La consolidación de haciendas y grandes ingenios costeños permitieron mantener un discurso centralista y explotador marginando con ello el eje económico que existía en la sierra desde la época colonial. Este eje se rompió por la instauración de una oligarquía rentista y agroexportadora incapaz de fomentar la aparición de una burguesía capitalista. Este claro distanciamiento político y económico estaba unido a una desconfianza que alimentó el discurso explícitamente racista del siglo XIX. Pero al margen de los argumentos racistas, que fueron rebatidos posteriormente por González Prada, quedó en el imaginario social una distancia con lo “indio” que ni Mariátegui ni el mismo González Prada pudieron recortar. Permaneció pues una relación distante y conflictiva que, a pesar del énfasis eminentemente racial puesto por el racismo biológico del siglo XIX, llevó consigo no solo valoraciones estéticas, sino también lingüísticas y socioculturales muy arraigadas en el inconsciente colectivo de todos aquellos, mestizos, blancos, cholos, negros, chinos, que fueron parte del juego racista que pervive aun hoy. Por ello, para Flores

---

<sup>14</sup> *Ibíd.*

Galindo este racismo, muy cargado de etnocentrismo frente al decaimiento del racismo biológico y la irrupción de los nuevos nacionalismos, permaneció como un discurso ideológico sutil que mantiene vigentes los mismos síntomas de violencia estructural propios de la época colonial.

Entre el año 1992 y 1993 aparecieron sobre el problema del racismo trabajos muy influidos por el trabajo de Flores Galindo; estudios históricos y sociológicos que consideraban tanto la herencia colonial, vista a fines de los setenta con Cotler, como la historia de las mentalidades propiciada específicamente por Flores Galindo. Una historia que era la que justamente fundamentaba el carácter sutil y silencioso de hoy como vimos en los párrafos anteriores. Así pues, consideraremos a continuación los trabajos publicados en aquel entonces por los historiadores Nelson Manrique y Guillermo Nugent, el sociólogo Gonzalo Portocarrero y los antropólogos Juan Carlos Calligos y Cecilia Méndez<sup>15</sup> como parte de la problematización vigente sobre el racismo en el Perú. Primero haremos un recuento sobre los trabajos con una mirada prioritariamente histórica, presentados tanto por Manrique como por Méndez; luego daremos lugar a las propuestas de Nugent, Portocarrero y Calligos, que enfatizan, más bien, un análisis sobre la problemática del racismo desde las ciencias sociales.

En el rubro propiamente histórico, Nelson Manrique presentó un libro extenso alrededor de lo que significó el universo mental de la conquista, específicamente de los

---

<sup>15</sup> Valga aclarar que su trabajo fue presentado, antes de publicarse, en 1991 en un coloquio sobre cultura organizado por la Facultad de Sociología de la Pontificia Universidad Católica del Perú. El trabajo publicado es una versión revisada.

conquistadores. Con ello profundizó en lo que antes había sugerido Flores Galindo respecto a considerar una historia de las mentalidades como parte de un compromiso social claro con la realidad actual del país. Su libro *Vinieron los sarracenos: el universo mental de la conquista de América* significó un paso importante en la consideración de la génesis del racismo tal y como lo entendemos. Para emprender este estudio toma el argumento central del libro *La historia continúa* de Georges Duby por el cual se señala que las representaciones mentales no pueden separarse, bajo ninguna circunstancia, de las condiciones materiales de vida en las que dichas representaciones mentales se producen. La separación es sencillamente imposible. Desde esa perspectiva Manrique nos muestra la hipótesis de que nuestros más claros antecedentes racistas se encuentran en España. Pensar que los españoles llegaron con la disposición de establecer familias bien constituidas, es para Manrique un mito que es necesario superar: para ello busca sustentar argumentativamente cómo España, previamente a la conquista de América, había construido todo un imaginario racista amparándose en el catolicismo, en el hecho de ser una monarquía Católica. La expulsión de los judíos curiosamente coincidía con la conquista de Granada y la partida hacia el descubrimiento de América. Era claro pues que muchos españoles viajaban con la seguridad de ser cristianos viejos (a diferencia de los “nuevos”, marranos, esto es, judíos convertidos al cristianismo) y, por ello, con autoridad para verse a sí mismos superiores frente a los conquistados. Siguiendo el argumento de Duby de que la mentalidad se expresa en la materialidad, Manrique señala que además, no solamente se podía intuir esta superioridad racial de creencias y prejuicios en torno a la religión, sino también “institucionalizado en dispositivos jurídicos de todo nivel: desde las leyes imperiales del Estado español hasta los estatutos particulares de las órdenes religiosas y militares, los colegios, las universidades, etc.”<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Nelson Manrique. *Vinieron los sarracenos: el universo mental de la conquista de América*. Lima:

Además, de señalar también que la persecución a judíos y moriscos se extendió al virreinato de México y Perú con el establecimiento de la Santa Inquisición.

Manrique señala también que el racismo, si bien tiene claros antecedentes por lo sucedido en España, también se han ido superponiendo otras influencias racistas por la apertura hacia otras culturas. Por lo tanto, el racismo colonial ha ido cambiando con el tiempo: las mentalidades no son eternas, más bien sufren cambios con el tiempo pero se adecúan a un mismo patrón estructural de dominación colonial.<sup>17</sup> Tal domino, según Manrique, prevalece en el Perú contemporáneo. Queda, en consecuencia, la tarea de ir propiciando cambios a dos niveles: a nivel de la mentalidad y a nivel del mundo de la vida material.<sup>18</sup> Años después Manrique presentará importantes trabajos como el artículo “Racismo y violencia política en el Perú”,<sup>19</sup> pero sobre todo el libro *La piel y la pluma: escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. En estos textos profundizará más sobre la misma línea presentada en estos trabajos, esto es, enfatizando en la historia de las mentalidades como la columna vertebral de su propuesta. Sin embargo, disminuye un poco la influencia marxista (prioritariamente política y economicista) de sus trabajos previos, y sugiere una idea sugerente en lo que respecta a la historia de las mentalidades: el problema del racismo hay que mirarlo más desde el problema de la intersubjetividad social. Esto supone un conflicto en el que prácticas de discriminatorias objetivas de arraigo colonial (racistas) se contraponen a creencias subjetivas, políticas e

---

DESCO. 1993. p. 576.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 578.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 579.

<sup>19</sup> Nelson Manrique. “Racismo y violencia política en el Perú”. *En*: Pretextos -- n.8 (Feb. 1996). Lima: DESCO. p.89-106.

ideológicas más recientes. Es justamente el desfase entre lo objetivo y lo subjetivo lo que produce el conflicto.

### **1.3 El racismo ausente y el racismo vigente: la problemática presencia del otro (1991 – 1993).**

No podemos dejar pasar el trabajo de Cecilia Méndez, quien casi contracorriente propone un texto muy revelador y particular entorno a la lectura racismo, un racismo que podríamos denominar frágil siguiendo la argumentación de la antropóloga.<sup>20</sup> El estudio de Méndez es muy optimista, como lo revela desde un comienzo. Es importante tomar en cuenta esta perspectiva porque es acaso la más alentadora dentro de las que podríamos encontrar en lo que respecta al problema del racismo en el Perú. Su trabajo se centra en una época que, según la antropóloga, muchos intelectuales influenciados por la historiografía marxista-dependentista de los años setenta dejaron de lado: los años iniciales de la República, la época del caudillismo<sup>21</sup>. Así pues, desde un comienzo, Cecilia Méndez radicaliza su propuesta en el sentido de que subordina los análisis propios del “economicismo marxista” (recordar a Cotler, y su influencia en Flores Galindo y Manrique) que ayudaban a sostener la idea del continuismo colonial, para estudiar, en cambio, las ideologías y los drásticos cambios políticos de aquel entonces prioritariamente. Para la autora existe en las interpretaciones históricas un vacío en cuanto se privilegia el estudio de los grandes cambios económicos que ocurrieron años después de la era caudillista, dejando este momento de la historia como una gran

---

<sup>20</sup> Esto lo veremos a continuación.

<sup>21</sup> Cecilia Méndez. *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: IEP. 1995. p. 10.

incógnita. Méndez, a partir de un estudio de la “historia de las mentalidades” de aquella época, pero evitando el economicismo marxista, esboza la idea o hipótesis de que sí existió un nacionalismo en el Perú bastante fuerte que se expresó con la enérgica crítica a la formación de la Confederación Peruano-boliviana. Pero, ¿cuál es la relación que tiene esto con el racismo? La respuesta justamente está en el frágil argumento esbozado por las clases dominantes limeñas para negarse a la Confederación: el temor y rechazo a lo “indio”, al extraño invasor.

¿Qué hace que el racismo de aquel entonces pueda ser denominado como frágil? ¿Acaso no se establece un juego de dominación explícito que como explicaron los historiadores vistos pervive hasta hoy? Cecilia Méndez esbozaría como respuesta lo siguiente: la firme creencia de la clase aristocrática y criolla de que el Perú puede construirse económica y políticamente bajo la perspectiva de un nacionalismo criollo, sin la participación ciudadana de indígenas y mestizos no deseados. Una creencia que pervivió hasta el día de hoy, y que según la antropóloga se va desmoronando con la irrupción de masas mestizas e indígenas que ocupan, bajo la mirada impotente de muchos, espacios en la sociedad nunca antes pensados. Una de las conclusiones de Méndez resalta que si los mitos discursivos e ideológicos se destruyen con el avance de la historia no es necesario entonces priorizar un estudio histórico a base de viejas añoranzas o la glorificación de antiguas utopías, como hizo Flores Galindo; sino que, más bien, habría que hacer del quehacer histórico un estudio exclusivamente descriptivo y analítico, pero no comprometido políticamente debido al posible sesgo ideológico que ello supondría.

El trabajo de Guillermo Nugent, quizá uno de los pensadores más cuestionados en lo que respecta al estudio del racismo en el *establishment* intelectual, va por una línea similar a la de Cecilia Méndez: cuestiona la idea de que perviva en la actualidad un racismo de arraigo colonial, y más bien considera que se han dado grandes avances en lo que respecta al desenvolvimiento de las grandes masas populares, reunidas bajo el nombre de lo “cholo”. Más que racismo hay un desprecio por la cultura popular, “chola”: desprecio que lejos de ser una construcción ideológica alrededor de lo racial, supone más bien un temor social y político por parte de ciertos grupos con poder a la invasión de lo que se considera propio. Desde esta mirada, Nugent apuesta por estudiar el tema del gamonalismo de manera similar al estudio de Méndez: no recurre a la interpretación marxista de la historia, obviando con ello el carácter estructuralmente económico; sino que analiza con detenimiento la misma praxis política. A diferencia de Méndez pone entre paréntesis la historia de las mentalidades, las utopías o creencias posibles (lo que estaría detrás, por ejemplo, del nacionalismo criollo que Méndez buscaba probar en su estudio). Considerará el problema del gamonalismo a mediados del siglo XX pero desde una perspectiva prioritariamente política y sociocultural, estudiando la ideología de aquel entonces desde una mirada más descriptiva y analítica. Así pues, el problema histórico del gamonalismo, claramente tematizado durante el gobierno de Velasco, resulta central para Nugent en cuanto de ahí se genera el sentimiento actual de pensar en los espacios sociales como si fueran “la chacra propia”. Se generan con ello dos consecuencias claras bajo esta perspectiva: primero, que el “sujeto gamonal” busca delimitar espacios “lindos” y “feos”; y, segundo, que este “sujeto gamonal”, al establecer dicha distinción crea argollas, mucho más fuertes y dolorosas que el racismo<sup>22</sup>. Hay que considerar a su vez que Nugent entiende el racismo

---

<sup>22</sup> Guillermo Nugent. *El laberinto de la choledad... años después*. En: Revista Quehacer N° 170. Abr. –



El caso de Juan Carlos Callirgos y de Gonzalo Portocarrero es eminentemente distinto al de Nugent. Ambos parten de una diferenciación necesaria: distinguir entre lo que es el racismo del etnocentrismo. Evidentemente hay relaciones entre ellos, pero no son lo mismo. Veamos primero el caso de Gonzalo Portocarrero.

Reconoce Portocarrero, en su ya conocido trabajo *Racismo y mestizaje*, dos formas de ver y entender el racismo: por un lado hay una expresión del racismo que se transmite de manera muy sutil, como un espejismo, a través de representaciones colectivas que representan rezagos claros de una *herencia colonial*, siguiendo la pauta marcada por Cotler, Flores Galindo, Manrique, entre otros. Si bien el orden colonial desaparece, la velocidad con la que desapareció produjo un desfase con la mentalidad de las personas todavía ancladas en una forma de ver el mundo de manera estamental. De esta forma “el viejo sistema clasificatorio y el espíritu racista habrían subsistido”<sup>26</sup>. Más adelante, en 1995, propondría la noción del “fundamento invisible” que supone un cambio de discurso en la era oligárquica distinto al racismo colonial; pero que también implica una clara continuidad de la ideología racista en el imaginario social de las personas.<sup>27</sup> La segunda perspectiva, por otro lado, supone la realidad concreta del racismo en la que el cholo es discriminado y el blanco admirado. Esta perspectiva, sin embargo, supone una diferenciación más compleja en donde se conjugan más bien dos formas distintas de discriminación: el racismo junto con el etnocentrismo. Así pues, por un lado está “la

---

<sup>26</sup> Gonzalo Portocarrero. *Racismo y mestizaje y otros ensayos*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú. 2007. p. 180.

<sup>27</sup> Gonzalo Portocarrero. “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*. Lima: Universidad del Pacífico. 1995.

desvaloración de las culturas no occidentales” y por otro “la deshumanización de las personas de <<color>>”<sup>28</sup>. Estas dos formas de discriminación están tan entrelazadas que el prejuicio racista-etnocéntrico es más fácil de distinguir en el Perú que un racismo a secas, como se entendería en una sociedad como la de Estados Unidos y que es justamente lo que Nugent entiende propiamente por racismo. Haciendo una analogía con lo trabajado anteriormente podríamos decir que lo que Nugent entiende por “pigmentocracia” no es otra cosa que lo que Portocarrero entiende como el racismo-etnocentrismo o racismo real. En tal sentido, aquí en el Perú puede ser “mayor la disposición a la mezcla racial, pero hay, en cambio, mucho más segregación cultural; mientras que en Estados Unidos “puede ser mayor la integración cultural pero sobrevive la exclusión social en base al color de piel”.<sup>29</sup>

Asumiendo la validez de estas dos perspectivas, Portocarrero señala que los rasgos físicos, considerando sobre todo el color de la piel, son muy importantes en cuanto funcionan como “signos de diferencias sociales” (racismo real) y los aprendemos a interpretar “gracias a códigos desde nuestra infancia” (racismo como espejismo – herencia colonial).<sup>30</sup> Se puede ir construyendo de a pocos la idea de que hay personas esencialmente superiores y otras inferiores cultivados por hábitos, comportamientos y formas diversas de comunicación ya establecidos. Luego de establecer lo que estamos entendiendo por racismo, Portocarrero presenta un trabajo de investigación con entrevistas y encuestas que presentan, como era de esperar, una realidad social

---

<sup>28</sup> *Ibíd.* p. 181.

<sup>29</sup> *Ibíd.*

<sup>30</sup> *Ibíd.*

tristemente fragmentada e incomunicada a pesar de darse un nivel de cercanía cada vez mayor. Existe el temor casi permanente de terminar siendo el cholito de alguien, o el blanquito opresor que tanto odiamos. El conflicto interno es complejo y trabaja con fuerza en nuestro inconsciente. Así pues el sociólogo concluye, luego del minucioso estudio sobre los prejuicios en jóvenes de distintos sectores de la sociedad limeña, que “en el Perú la movilidad social no ha eliminado las jerarquías de manera que las distancias entre las personas permanecen enormes, casi insalvables”<sup>31</sup>. Los códigos propios del juego racista se han asimilado con facilidad a todo nivel: queda pues firme la idea de que existen personas superiores e inferiores “necesariamente” generando con ello un distanciamiento real que difícilmente puede reconocerse por medio de la palabra. Mientras hacemos evidente el racismo por medio de la praxis sociocultural y política (acciones concretas) expresada en hábitos y costumbres, escondemos por medio de la palabra la cuestión racial convirtiéndolo en un tema tabú. Con ello nos volvemos cómplices con la repetición de un círculo vicioso cada vez más tóxico, pero cómodamente sutil.

En una línea no muy distinta, encontramos la propuesta de Juan Carlos Callirgos presentada en su libro *El racismo: la cuestión del otro (y de uno)* que aborda el problema del racismo desde una mirada prioritariamente antropológica. Como mencionamos anteriormente, Callirgos también diferencia al racismo del etnocentrismo tal como lo hace Portocarrero y llega también a la conclusión de que ambas formas de discriminación están profundamente interrelacionadas en el Perú. Pero a pesar de que puedan generar incluso consecuencias iguales, eso no significa necesariamente que *sean*

---

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 215.

iguales. Definir lo que se entiende por racismo es importante dado que, si no lo hacemos, podríamos caer fácilmente o en la banalización del término o en una rigidez que evita considerar matices sutiles. Si bien las dos formas de discriminación son igualmente perjudiciales, a diferencia del etnocentrismo, que supone un repudio de formas culturales distintas a las nuestras (siguiendo Callirgos la definición de Levi-Strauss), el racismo no es tan solamente una forma posible de intolerancia teniendo como eje la cultura propia.<sup>32</sup> Por ejemplo, el racismo no puede ser, por lo tanto, confundido y pensado como xenofobia: Callirgos pone el ejemplo de la Alemania Nazi que por muy racista que pueda ser no tuvo problemas en aliarse a los japoneses y nombrarlos incluso “arios honorarios”.<sup>33</sup> Esto se debe a que el racismo recae, prioritariamente, sobre un grupo específico en relación con otros grupos pero no necesariamente con todos los otros grupos. Siguiendo el caso de la Alemania Nazi, el racismo supone una fijación en la que se “naturalizan” criterios de “raza” para alcanzar un normal funcionamiento de la sociedad: esto supuso la creación de un aparato estatal que garantizara dicho anhelo. Esto trajo como consecuencia el repudio a todo aquello que, bajo esta premisa de supremacía racial, fuera un estorbo para la construcción de una sociedad aria: homosexuales, gitanos, minusválidos, judíos. Al final el racismo desde esta perspectiva, en términos de Callirgos, podía “expresarse en odio contra miembros de la misma raza”<sup>34</sup>. En ese sentido, debemos caer en la cuenta de que no se puede por lo tanto despojar al racismo de su contenido político, a pesar de que éste pueda manifestarse casi como “anécdota” en Europa con la aparición de pequeños grupos neonazis y racistas. Si bien la noción de “raza” en sí misma es una ilusión por sí

---

<sup>32</sup> Juan Carlos Callirgos. *El racismo: la cuestión del otro (y de uno)*. Lima: DESCO. 1993. p. 125.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, 127.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, 129.

misma, al momento de configurarse histórica e ideológicamente (como fue el caso del antisemitismo europeo) en el imaginario social de las personas adquiere una concreción espeluznante. Esta concreción se expresa en prácticas concretas de discriminación ligadas necesariamente a una forma de ver y entender el mundo. No hay comportamientos desligados de teorías; sin embargo, “el racismo puede tener formas muy sutiles e indirectas; puede incluso proteger la idea de que uno no tiene prejuicios y no discrimina.”<sup>35</sup>

Desde este punto de vista, y considerando lo mencionado por Callirgos en el cuarto capítulo de su libro, el antropólogo se circunscribiría sin mayores reparos en la interpretación histórica basada en la *herencia colonial* igual que Portocarrero y siguiendo la línea de Cotler, Flores Galindo, Manrique. Así pues, rescata en Flores Galindo la idea de que el racismo en el Perú es un fruto del orden colonial, remarcando su disgregación entre los sectores populares<sup>36</sup>.

Critica sin embargo una idea de Portocarrero que sugiere la idea de que no existía propiamente racismo durante la era colonial sino que más bien estaba en estado práctico, mas no teorizado. El racismo como tal aparecería durante la república en donde ocurre un desfase, entre lo que suponía el cambio del orden colonial y el discurso supuestamente liberal de la república como mencionamos antes analizando la propuesta de Portocarrero. Esto habría generado, por ejemplo, la pérdida de un reconocimiento

---

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 144.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, pp. 145 – 162.

político que sí tenían los indígenas durante la colonia, al margen de su evidente explotación. Para Callirgos sin embargo no sería anacrónico pensar que hubo racismo durante la colonia. Para ello retoma justamente un libro que ya hemos analizado: *Vinieron los sarracenos: el universo mental de la conquista de América*. Y, señalando sus principales argumentos, sostiene que el racismo se ha ido cocinando claramente desde la colonia a partir de un sentimiento de clara superioridad racial de un grupo frente a otro. El criterio de raza fue desde un comienzo implantado en el imaginario social de los peruanos al margen del contexto político de turno generando distancias y escisiones que todavía no hemos superado.

#### **1.4 El racismo desde los estudios culturales y el psicoanálisis (1999 – 2008)**

Los trabajos vistos anteriormente han influenciado mucho los estudios de hoy; sin embargo, hoy por hoy, se percibe la necesidad de apostar por trabajos cada vez más interdisciplinarios para entender los problemas propios de nuestros tiempos. Es por ello que aparece con fuerza, a fines de los noventa y comienzos de los dos mil, estudios que podríamos entender como “estudios culturales”: un campo de investigación establecido en los años sesenta, pero que ha cobrado interés en el mundo académico actualmente. De esta forma, más allá de las interpretaciones de influencia marxista todavía subsistentes, se buscan combinar distintas perspectivas académicas para encontrar nuevos significados o re-significaciones en la sociedad que nos permitan explicar con mayor precisión su comportamiento, así como las ideologías que están detrás. Esta situación ha permitido re-descubrir y volver a valorar la propuesta de Aníbal Quijano,

probablemente el “padre” de los estudios culturales en el Perú. En este grupo podemos encontrar tres trabajos que han sido relevantes en torno a la problemática del racismo: el libro *Indígenas y mestizos* de Marisol de la Cadena, el libro *Las máscaras de la representación: el sujeto esclavista y las rutas del racismo en el Perú (1775 – 1895)* de Marcel Velázquez y el libro de Rocío Silva Santisteban, *El factor asco* que si bien no toca directamente el racismo, explica los mecanismos que sostienen su vigencia a través de la “basurización simbólica”. Explicaremos primero el trabajo de Marisol de la Cadena.

El libro *Indígenas mestizos* comienza planteando un viejo problema, debatido ampliamente por varios de los autores ya vistos, entorno a lo que entendemos por racismo y su distinción frente al etnocentrismo. Sin embargo, la autora enfatiza que en el proceso de socialización en el Cusco, muy influenciado por el indigenismo, ha generado una simbiosis difícil de romper entre lo etnocéntrico y lo racial. En tal sentido, lo que podríamos afirmar es que, al menos en el Cusco, existe tanto una “culturización” de la raza como una “racialización” de la cultura que se explicaría por lo que la antropóloga entiende como un proceso de “desindianización”<sup>37</sup>. En palabras de la autora, “la desindianización es el proceso mediante el cual los cusqueños de las clase trabajadora han reproducido el racismo, al mismo tiempo que lo han enfrentado”<sup>38</sup>. ¿Cómo se ha dado este proceso de desindianización? De la Cadena busca sostener la idea de que este proceso se ha dado a partir de la posibilidad de ascender socialmente sin despojarse de las ciertas formas y costumbres indígenas, que, gracias al movimiento

---

<sup>37</sup> Marisol de la Cadena. *Indígenas y mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Lima: IEP. 2004. p. 23.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

indigenista del siglo XX, siguen siendo fuente de un sólido sentido de pertenencia e identidad. El menosprecio soterrado e implícito ante lo indio o la “indianidad” aparece en muchos casos cuando un sujeto busca diferenciarse de otro enfatizando su condición de superioridad, ya sea por sus logros académicos, económicos, etc. Como De la Cadena muestra en su estudio esto se puede ver con claridad dentro del mismo movimiento cultural cusqueño: la organización de las danzas, las fiestas, entre otros espacios. Queda en el imaginario de las personas la posibilidad de dejar la indianidad por medio de la aculturación que, para evitar perder su carácter localista, recoge elementos cercanos de lo indígena que puedan adaptarse a una realidad mestiza particular. Si bien el mestizaje desde un punto de vista sexual fue cuestionado a comienzos del siglo XX por las élites indigenistas cusqueñas para distanciarse de la hispanofilia limeña, parece que se ha ido resignificado con el tiempo.<sup>39</sup> En consecuencia, podemos encontrar, más bien, un proceso mestizaje prioritariamente cultural tanto ilustrado como de rasgos indigenistas. Este mestizaje sostenido por una ideología de diferenciación frente a la pura “indianidad” (racismo cultural) terminó siendo promotor de un regionalismo, similar a lo que Benedict Anderson entiende por nacionalismo, que ha buscado “contrarrestar la percepción que se tenía de los cusqueños como serranos racialmente inferiores y también a competir con el proyecto político limeño”<sup>40</sup>. Con ello se hace legítima la discriminación como “parte integrante de las reglas de respeto que asumen las clases dominantes”<sup>41</sup>. Se asume pues una propia inferioridad debido a un innegable origen “indio”, pero una inferioridad relativa que puede ir siendo superada por la adaptación urbana. Un proceso de adaptación que

---

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 29.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 39.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 322.

supone un aprendizaje de reglas de respeto que, en gran parte de casos, no está exento de humillaciones. ¿Podríamos hablar de herencia colonial en este caso? Podríamos arriesgarnos y decir que ha subsistido, de cierta manera, dentro del discurso reaccionario del indigenismo; pero como Marisol de la Cadena da cuenta, ha sido de una forma muy propia, diferente a lo que ha sucedido en la costa. Podríamos decir, en todo caso, que su estudio como en la mayoría de los estudios culturales en el Perú están más cercanos a la propuesta de Aníbal Quijano en lo que respecta a las relaciones entre lo hegemónico y lo subalterno en un espacio determinado. Esta influencia, que parece algo soterrada en esta investigación, se verá de forma más evidente en el análisis de los dos textos siguientes. Más allá de las especulaciones, el texto de Marisol de la Cadena resulta clave para entender las particularidades del racismo en el Cusco sin necesidad de circunscribirse explícitamente a una corriente intelectual delimitada.

Ahora cambiaremos de escenario y analizaremos una realidad distinta que no ha recibido en materia de racismo tanta atención como lo relacionado a lo indígena y la formación de lo “cholo” a pesar de la existencia de importantes estudios en los últimos años: el mundo de los afroperuanos o afrodescendientes. El libro de Marcel Velázquez, *Las máscaras de la representación: el sujeto esclavista y las rutas del racismo en el Perú*, se circunscribe propiamente desde una perspectiva de “estudios culturales” desde un comienzo: apostará por una metodología interdisciplinaria basada en el análisis del discurso y la teoría de género para esclarece el carácter subalterno de la cultura afroperuana, siguiendo claramente la propuesta de Aníbal Quijano<sup>42</sup>. Junto con ello y

---

<sup>42</sup> Marcel Velázquez. *Las máscaras de la representación: el sujeto esclavista y las rutas del racismo en el Perú (1775 – 1895)*. Lima: UNMSM – Banco Central de Reserva del Perú. 2005. p. 18.

para fundamentar el carácter subalterno de dicha cultura, el estudio se construirá alrededor de una noción denominada por Velázquez como “sujeto esclavista” que representa “los rasgos comunes del discurso y las estrategias cognoscitivas en la percepción del otro afrodescendiente” teniendo como función la delimitación del accionar y de la sensibilidad del intérprete de la esclavitud y la cultura afroperuana”<sup>43</sup>. Así pues, a través de este sujeto esclavista, se propagan, a través de mecanismos discursivos (en este caso prioritariamente literatura, disposiciones legislativos y avisos en el periódico), “sentidos sociales que se difundieron como imágenes que condensan y reproducen relaciones de poder y exclusión, pero también las contradicciones y fracturas de los proyectos nacionales del período”<sup>44</sup> (es decir, 1775 – 1895). Lo que Velázquez busca demostrar con este trabajo, en resumidas cuentas, es la pervivencia de antiguas imágenes coloniales condensadas por el sujeto esclavista en una “nueva gramática social”, en el mundo social actual. Esta pervivencia se explica por el tránsito que supuso el paso de un “discurso etnocéntrico tradicional hegemónico con prácticas racistas” (colonial), a un “discurso racista moderno” (republicano) asumiendo en ambos casos que las diferencias socioculturales se entienden como diferencia de poder<sup>45</sup>. Esta diferencia jerarquizada de poder ha influido en el hecho de que después de la etapa colonial el sujeto esclavista reafirmara y radicalizara “la construcción de la diferencia no solo fenotípica o racial, sino principalmente socioeconómica y cultural”<sup>46</sup>. Es por ello que en la etapa analizada por el autor se sobredimensionan dentro del imaginario social de las élites ciertos rasgos de la comunidad afroperuana. Se genera con ello una

---

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 78.

<sup>44</sup> *Ibíd.*

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 79.

<sup>46</sup> *Ibíd.*

diferencia ya no tanto socioeconómica y material (esclavitud efectiva) entre el criollo “amo” y el negro “sirviente”, sino más bien una diferencia sociocultural y discursiva (esclavitud ideológica), a través de una relación por oposiciones, que genera la escisión de dos mundos que se vuelven totalmente otros, distintos el uno del otro: el mundo cultural de los criollos / mestizos y el mundo cultural de los afroperuanos. Esta subyugación ideológica ha sido tan fuerte que subordinó el valor sociocultural de dicho grupo, además de mantener una exclusión política y social de manera “perversamente exitosa”, en términos de Marcel Velázquez. Tal ha sido el sisma cultural propagado por el poder hegemónico, específicamente, el sujeto esclavista, que esta subyugación por oposición ha resultado ser, además, la principal propagadora de prejuicios que hasta ahora son difíciles de romper.

Nos toca trabajar un texto importante en lo que respecta al estudio de la “somatización” de las ideologías, en este caso la racista: *El factor asco* de la literata Rocío Silva Santisteban. Si bien este estudio no aborda directamente el tema del racismo, resulta clave para entender la lógica que se esconde detrás del “asco” tan naturalizado hacia los grupos subalternos a través de discursos autoritarios. Más allá de cómo se origina, énfasis quizá de los trabajos anteriores, esta propuesta profundiza en el cómo funciona ahora la “basurización del otro”. ¿Qué se esconde detrás del “cholo o blanco de mierda” proferido con naturalidad por algunas personas? Silva Santisteban, siguiendo la línea de los últimos trabajos expuestos, busca esclarecer esta lógica de dominación asumiendo el marco teórico propio de los estudios culturales, siendo la influencia principal Aníbal Quijano.

Uno de los aspectos centrales de su propuesta recae en lo que supone la noción misma de asco. Pero, antes de todo, ¿qué es el asco? Para la autora supone una reacción espontánea, biológica, que nos permite separarnos de aquello que consideramos “sucio” o “contaminado” y que, además, tiene la particularidad de construirse culturalmente.<sup>47</sup> Esta somatización del desprecio frente a lo abyecto permite que su efecto marginador o excluyente sea mucho más efectivo que las acciones concretas que resulten de nuestras creencias morales, valores éticos o percepción de la realidad. El asco por ello podría entenderse como un síntoma comunicativo que expresa, a diferencia de lo asqueroso, relaciones de poder que se construyen alrededor de un discurso ideológico autoritario (político y pragmático)<sup>48</sup>. La escritora reconoce la estructura autoritaria y la cultura patriarcal como parte de la herencia colonial, retomando la línea planteada por los autores ya vistos, pero repara sobre todo en cómo es que funciona dicha estructura en el seno mismo de nuestras relaciones comunicativas, como ya mencionamos, más allá del discurso formal. Silva Santisteban señala que estas relaciones comunicativas suponen la necesaria construcción de un “otro” pero, curiosamente, este “otro” se construye por un proceso de “basurización simbólica” que está al servicio de las estructuras autoritarias dominantes. Esta basurización le da un orden casi estamental y poco democrático a la sociedad haciendo del desprecio y la exclusión la herramienta principal para mantener el *status quo*. Los grupos subalternos son pues tratados como basura en cuanto el poder hegemónico se sostiene a partir de la banalización de sus necesidades reales y urgentes, evitando con ello la posibilidad de que construyan su ser-ciudadanos dialógicamente en

---

<sup>47</sup> Rocío Silva Santisteban. *El factor asco: basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales. 2008. p. 17.

<sup>48</sup> La distinción entre el asco y lo asqueroso se desarrolla en el capítulo II del libro. En líneas generales lo asqueroso tiene que ver más bien con un rechazo instintivo que puede cambiar con el tiempo; mientras que el asco trae consigo valoraciones y sentimientos que permanecen con mayor facilidad en la propia conciencia.

un país que les ha negado sus derechos más fundamentales de manera casi sistemática. Podríamos concluir diciendo que esta lógica perversa de asquearnos del otro periférico hace que la lucha por el reconocimiento, tomando el título de un libro del filósofo Axel Honneth, se vuelva casi una utopía en un país tan “asqueado” como el nuestro.

Finalmente, para terminar los estudios sobre racismo hechos en el Perú revisaremos brevemente el libro del psicoanalista Jorge Bruce, *Nos habíamos choleado tanto: psicoanálisis y racismo*. Este libro, que al igual que *Factor asco* salió en el año 2008, resulta tener vasos comunicantes claros con el estudio de Silva Santisteban: la prioridad del trabajo no está tanto en buscar la génesis del problema racista desde algún paradigma ideológico, como el marxista, sino más bien en analizar las distintas y sutiles conexiones ideológicas que existen alrededor del racismo. Advierte el psicoanalista que el paradigma marxista de ideología ya está suficientemente cuestionado, y toma más bien de Portocarrero la idea de que el racismo es parte de un “fundamento invisible” que supone más bien una suerte de “colonización del imaginario”<sup>49</sup>. En tal sentido se hace imprescindible estudiar el mundo de lo cotidiano, de nuestras relaciones comunicativas más espontáneas para dilucidar la real dimensión de la ideología racista escondida en el discurso consciente pero fuertemente interiorizada en el inconsciente. Es justamente el inconsciente el campo de las subjetividades en donde Bruce centrará su estudio, como ya mencionamos, desde la mirada psicoanalítica. Dado que hay conexiones en ambos textos, haremos un diálogo entre ambas propuestas.

---

<sup>49</sup> Jorge Bruce. *Nos habíamos choleado tanto: psicoanálisis y racismo*. Lima: Fondo Editorial de San Martín de Porres. 2008. p. 26.

En su trabajo Jorge Bruce complejizaría más la tesis de Silva Santisteban. Aquello que nos da “asco” (utilizando el término de la autora en mención) a nosotros mismos y que nos llevaría espontáneamente a “cholear” (término utilizado por Bruce) o “basurear” sintomáticamente a otros, es parte de la construcción y ordenamiento no solo de las relaciones de poder, sino también de nuestro propio mundo psíquico. Y, siguiendo a Bruce, en este mundo subjetivo el racismo, en cuanto ligado a una pulsión de muerte, tiene dos intensidades: el menosprecio, que puede ser inconsciente pero comunicativo a fin de cuentas, y la indiferencia que supone la radical eliminación del otro.

Por un lado está el choleo como una forma de menospreciar al otro. Esto supone una clasificación previa según nuestro mapeo del otro construido culturalmente, considerando evidentemente las particularidades contextuales y los prejuicios construidos históricamente: acción que aprendemos desde niños.<sup>50</sup> Esta clasificación nos ayuda, en una primera instancia, a seleccionar el tipo de trato más conveniente frente a otros. Este mapeo “educa” nuestro gusto y también nuestras formas de discriminación, cada vez más sutiles frente a la imposición de lo “políticamente correcto”. Aquí podemos encontrar lo propuesto por Silva Santisteban: la “basurización simbólica” que se expresa en un uso domesticado de la violencia. Una muestra clara de eso, explicado en el libro *El factor asco*, es la banalización explícita de las búsquedas y necesidades de los grupos subalternos (como hace Laura Bozo en televisión). Pero el racismo no solo tiene la capacidad de subyugar al otro dejándolo sin posibilidad de construirse políticamente poniéndolo como objeto de burla o menosprecio, sino que

---

<sup>50</sup> Bruce se sirve de la tesis del mapeo de Donald Moss, correlativa, desde una perspectiva sociológica al “modelo matemático para cholear” de Walter Twanama. *Ibíd.*, pp. 58 – 60.

también tiene la facultad de “invisibilizarlo”, de des-objetivarlo, de convertirlo en un no-ser. Se trata de un desprecio silencioso, pero acaso más doloroso que el desprecio violento, explícito. Pongamos como ejemplo, la noción de asco trabajada por Silva Santisteban. El “asco”, que puede estar cargado de odio u otros sentimientos, podría entenderse como una afección que demuestra, al menos somáticamente, la disposición a establecer un vínculo comunicativo con otro aunque sea prioritariamente para marcar diferencias. Podríamos decir que es un afecto negativo, como menciona Bruce<sup>51</sup>. En este caso hay una reacción ante la presencia del otro. La indiferencia, por su parte, siguiendo el análisis de Bruce, expresaría más bien “una pulsión de muerte en estado puro”<sup>52</sup> en la que ya no es necesario recurrir al mapeo. Un actúa ante la basura como si no estuviera ahí. Como vemos no son espacios separados: los dos son parte del mismo impulso de muerte pero con distintas intensidades.

Lo que Bruce no deja en claro, a diferencia de los autores antes vistos, son los presupuestos históricos - sociológicos con los que se maneja en su estudio. Como hemos visto, critica la interpretación marxista de la historia y refiere a un “fundamento invisible”, pero cuando esboza la idea de “poscolonialidad” no la justifica, aunque pareciera circunscribirse tácitamente a esta corriente de estudios culturales muy inspirada por el trabajo de Aníbal Quijano. Al saltarse la argumentación, evita dar

---

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 60.

<sup>52</sup> *Ibíd.*em.

cuenta de las especificaciones de lo que vendría a ser la poscolonialidad peruana a diferencia de otros tipos de sociedad poscoloniales.<sup>53</sup>

Llega hasta aquí el recuento de los estudios más importantes realizados en el Perú respecto al racismo. Veremos a continuación nuevas líneas de investigación tanto en historia como en filosofía política. Ellas sugieren la posibilidad de discutir la problemática del racismo desde perspectivas distintas a las habitualmente conocidas. Haremos pues dos breves presentaciones. Una aborda una nueva forma de interpretar la historia basada en un minucioso estudio sobre los rezagos antiguo-regimentales, tratando de dejar la noción “colonial” o “post-colonial” que pareciera funcionar, desde esta perspectiva, como caja de sastre para explicar cualquier herencia previa a la era republicana. La otra nos lleva fuera del Perú y nos adentra en el terreno de la filosofía política contemporánea. La postura que presentamos nos parece importante porque señala directamente el problema del racismo, y si bien supone una interpretación en torno a una realidad básicamente eurocéntrica, tematiza adecuadamente este problema desde las contradicciones y conflictos propios de la postmodernidad que, querámoslo o no, nos afectan también. Es necesario reconocer que los trabajos actuales marcado por los “estudios culturales”, siendo Quijano uno de los pioneros, no son indiferentes frente a la debacle de los grandes discursos y remarcan el carácter fragmentado de las nuevas identidades y sentidos de pertenencia; sin embargo, no siempre se cae en la cuenta de

---

<sup>53</sup> La antropóloga Rocío Trinidad ha escrito una crítica importante al respecto. Cfr. Rocío Trinidad. *Desconexiones entre el psicoanálisis y las ciencias sociales: vacíos, modas e imprecisiones*. En: “Revista Argumentos” Año 2, nº 3, Setiembre 2008. Lima: IEP. pp. 40 – 43. Versión digital: [http://www.revistargumentos.org.pe/facipub/upload/publicaciones/1/122/argumentos\\_set08.pdf](http://www.revistargumentos.org.pe/facipub/upload/publicaciones/1/122/argumentos_set08.pdf)

los límites y paradojas del tan anhelado encuentro intercultural, o de la ética basada en el encuentro con el otro de Lévinas.

### **1.5 La herencia antiguo-regimental: la cuestión colonial en duda**

Cabe mencionar, antes que nada, que aquello que denominamos “herencia antiguo-regimental” busca agrupar un conjunto de estudios que tienen en común una crítica a la noción de colonialidad o poscolonialidad. Hemos puesto un nombre que no es todavía un referente conocido para abordar nuevas propuestas de investigación que consideren la etapa previa a la formación de la República. Esto se debe, probablemente, a que todavía se debate esta crítica dentro del mundo, a veces muy hermético, de los historiadores. La tesis que está detrás de esto supone una búsqueda muy minuciosa y, por momentos, enrevesada que busca evitar caer en la transpolación o supervivencia de categorías o significados de una época en particular a los tiempos actuales. Habría una suerte de cosificación de los significados para poder adaptarlos a nuestra realidad histórica. Nociones como “racismo colonial” serían un ejemplo de ello: ¿acaso las relaciones sociales y políticas de aquel entonces podrían reflejar el significado que ahora le atribuimos a la palabra racismo? Priorizar la adecuación de ciertos conceptos actuales a hechos históricos pasados, y no al revés, nos puede hacer caer en el anacronismo, atribuyendo significados nuestros a una etapa que construía sus propios significados. Pero, ¿acaso se puede volver al pasado sin partir de los conceptos actuales? ¿No son los conceptos de ahora testimonios del pasado pero adecuados a realidades distintas?

Hay un texto clave que justamente busca problematizar el tema de lo que entendemos normalmente por lo “colonial” y que pretende también dar nuevas luces para acercarnos a la historia. Este texto es un artículo de la historiadora francesa Annick Lempérière titulado *La «cuestión colonial»*. En él cuestiona el uso “al mismo tiempo a-crítico y maquinal, tendencioso y reificado” que se suele hacer del adjetivo «colonial» “para calificar y describir sin discriminación *cualquier* dato, *cualquier* fenómeno histórico ocurrido en América durante el período anterior a la independencia”<sup>54</sup>. Curiosamente en filosofía se ha criticado suficiente el problema de la reificación o cosificación: tanto desde los cuestionamientos ontológicos de presocráticos como Heráclito y Parménides en la antigüedad, como en la crítica en la modernidad que hace Hegel a Kant respecto a lo que sería la cosificación del yo, entendido como sujeto trascendental, obviando el hecho de que este sujeto individuado se va construyendo a partir de relaciones históricas, dialécticas. Estos son quizá los ejemplos más conocidos. Y estos ejemplos en la filosofía son importantes porque las cuestiones ontológicas tienen su correlato práctico en las lecturas hermenéuticas: lo que entendamos como algo en-sí-mismo y lo que entendamos como algo puramente contextual al momento de leer la historia puede generar consecuencias éticas concretas. Lempérière presenta el ejemplo concreto de la “colonia”. Si dicho concepto se asume como un concepto en-sí-mismo, entonces la asociación de sucesos en dicho momento de la historia se verá desde los propios valores, afecciones e ideologías: ayudará a fortalecer nuestras convicciones políticas, religiosas, culturales. ¿Debe estar la historia sometida a nuestras convicciones ideológicas? Esto es muy discutible, pero es justamente lo que plantean los estudios

---

<sup>54</sup> Annick Lempérière. «La «cuestión colonial». En: *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. Número 4, Año 2004, publicado el 8 de febrero del 2005. (Versión en formato PDF) URL: <http://nuevomundo.revues.org/document437.html> p. 2.

culturales y los estudios de influencia marxista.<sup>55</sup> Lo que estos historiadores plantean más bien es que “si pretendemos hacer historia no es sólo para compartir emociones y utopías, sino también para entender y explicar el pasado y el presente”<sup>56</sup>.

Pueda servir de ejemplo específico el caso propuesto por el historiador español Alejandro Cañeque, quien en su artículo *Cultura vicerregia y Estado colonial: una aproximación crítica al estudio de la historia política de la Nueva España* señala cómo pervive en el imaginario social de algunos mexicanos la idea de que el virreinato era sinónimo de poder tiránico y corrupto. Señala como ejemplo el manifiesto del movimiento zapatista publicado semanas después del comienzo de la insurrección en el Estado de Chiapas el primero de enero de 1994. En él se compara sarcásticamente al gobernador de dicho Estado con un virrey o “aprendiz de virrey”<sup>57</sup>. Esta imagen está muy difundida en la Latinoamérica hispánica y según Cañeque también es asimilada en España. Una percepción que no solo es utilizada por guerrilleros o movimientos izquierdistas, sino también por ciudadanos comunes y corrientes de distintas posturas ideológicas que ven en los sucesos actuales continuidades históricas difíciles de negar. Menciona el historiador español el caso de un político mexicano quien tras la derrota del Partido Revolucionario Institucional (PRI) señaló en el *New York Times* su escepticismo respecto a la implementación de la democracia dado que México ya estaba acostumbrado a un poder centralizado y autoritario desde los tlatoanis aztecas pasando

---

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 5.

<sup>56</sup> *Ibíd.*em.

<sup>57</sup> Alejandro Cañeque. *Cultura vicerregia y Estado colonial: una aproximación crítica al estudio de la historia política de la Nueva España*. En: “Historia mexicana”. Julio / Setiembre. Año / Vol. VI, Nº 001. México DF: El Colegio de México, A. C. pp. 5-6.

por sus sesenta y tres virreyes hasta los más de setenta años del PRI en el gobierno.<sup>58</sup> Pareciera como si los paradigmas de dominación se hubieran reproducido tal cual de una era a otra cambiando solamente en lo que respecta a las formas. Pero, siguiendo el estudio del historiador, ésta es una imagen evidentemente simplista.

Cañeque parte en su estudio analizando la definición de “Estado colonial”. Muchos historiadores cuestionan las características de este Estado: si fue débil o fuerte, si funcionó bien o mal la burocracia en determinada época, etc. Lo que normalmente no se pone en discusión es si es pertinente o no hablar de “Estado colonial”<sup>59</sup>. En ese sentido, el autor señala que para entender el estudio del Estado y sus instituciones habría que priorizar, siguiendo la línea de estudio de E. P. Thompson y William B. Taylor, la “expresión institucional de relaciones sociales”, como “un conjunto de relaciones entre personas más que como entidades que poseen vida propia”<sup>60</sup>. Señala pues el historiador, citando a Taylor, que en cierto sentido, y a la luz de los documentos históricos de la época, “las personas son tanto gobernantes como gobernados” en cuanto las relaciones de poder no siempre son las mismas, sino que por diversas circunstancias, lealtades u obligaciones terminan siendo incompletas, intermitentes; razón por la cual sería arriesgado plantear la existencia de clases dirigentes únicas, con personajes que personifiquen directamente un paradigma de poder: ya sea como dominante o dominado.<sup>61</sup> Por ello, y remarcando la hipótesis vista antes por Lempérière, Cañeque

---

<sup>58</sup> *Ibíd.*, pp. 6-7.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, 9.

<sup>60</sup> *Ibíd.*

<sup>61</sup> *Ibíd.*

sugiere que “la mejor manera de entender el sistema político colonial, en general, es tratar de hacerlo desde sus propios principios y no los nuestros”<sup>62</sup>. Así pues, es distinto hablar de un Estado en cuanto a “expresión institucional de las relaciones sociales”, que suponer la existencia de un Estado como lo entendemos actualmente, es decir, como lo que se empezó a entender a partir de los siglos XVI y XVII en donde se le atribuye un vida propia, y la necesaria diferenciación de gobernados y gobernantes. Eso no se daba en las sociedades virreinales. Conclusión: podríamos hablar de un Estado colonial ciertamente, pero no juzgándolo bajo los principios de un Estado moderno.

Volviendo nuevamente al Perú podemos encontrar un estudio que considera la propuesta antes vista: se trata del libro *Buscando un rey: el autoritarismo en la historia del Perú (Siglos XVI – XXI)* del historiador Eduardo Torres. En este libro, el autor se adentra en el estudio de las cortes virreinales con minuciosidad, y establece un paralelo entre la relación de poder dentro de dichas cortes con las relaciones de poder actuales. Para el autor nada ha cambiado: la sociedad peruana parece ser un ridículo remedo del universo cortesano de los siglos XVI y XVII. En el libro los ejemplos sobran: en el sexto capítulo, probablemente el más llamativo, se menciona cómo perviven hasta hoy “las rígidas reglas del ceremonial” como el Te Deum o las juramentaciones de ministros, “el arte de pedir”, “la argolla”, “la impuntualidad”, etc.<sup>63</sup> ¿A qué se debe esto? Se menciona en el libro una serie de decisiones históricas poco congruentes con nuestra realidad, con los juegos de poder a los que ya estábamos acostumbrados. No hay

---

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p. 10.

<sup>63</sup> Eduardo Torres. *Buscando un rey: el autoritarismo en la historia del Perú (Siglos XVI – XXI)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. 2007. pp. 213-276.

que olvidar que las élites criollas e indígenas se resistieron al cambio modernizador de los borbones y años después las élites criollas, tanto por presiones externas como por la difícil coyuntura en España, abrazaron la independencia, pero eso sí: manteniendo vigentes las costumbres antiguo-regimentales. Sabían bien estos “ilustrados” que las masas no podrían acostumbrarse tan fácilmente al nuevo orden republicano. Estas decisiones que luego se fueron consolidando a lo largo de nuestra historia republicana nos llevaron a la vivencia efectiva de contradicciones que se resumen para el autor en una sola: los peruanos seguimos buscando un rey dentro de una República. Así pues, más que la permanencia de una “herencia colonial” hegemónica y estructuralmente perversa en el que hay un juego dividido entre dominantes y dominados, queda vigente en el Perú una “expresión institucionalizada de las relaciones sociales” propias del Antiguo régimen, parafraseando la frase ya citada de E. P. Thompson. En términos adaptados al estudio de Torres podríamos decir que hay “una expresión cortesana (institucionalizada) de las relaciones sociales” que se recrea dentro de una sociedad que sigue viéndose a sí misma como “moderna” (paradigma de Estado-nación) sin serlo y que no puede, por más que quiera, escapar de los problemas propios de la postmodernidad.

La pregunta ahora es: ¿cómo enfocaríamos el racismo desde esta perspectiva? Si nos quedamos en la línea de lo trabajado por Eduardo Torres podríamos plantear que el racismo actual se sostiene por una ideología (creencias y prácticas dentro de una relación de poder) de antiguo régimen que pervive en una suerte de inconsciente colectivo. Esta definición es sugerente, pero estamos seguros que podría desarrollarse mucho más. A fin de cuentas, por más que nuestra “ideología real” sea una expresión

antiguo-regimental no cabe duda que está suscrita también a las paradojas de las “ideologías actuales” amparadas bajo el discurso postmodernidad y la hegemonía del mercado capitalista. Por ello, esta ideología real no puede estar ajena a la búsqueda de reconocimiento de minorías con “proyectos ideológicos” (distintos a la “ideología real”) que oscilan entre la defensa de su particularidad y la tendencia hacia su universalización de la que no se salvan. Todavía hay mucho por ver en lo que respecta a la expresión y el funcionamiento del racismo en el mundo de hoy.

Nos toca ahora adentrarnos un poco más en los problemas propios del capitalismo, específicamente el problema del racismo a la luz de las relaciones de producción y la lucha de clases. Esto supondrá, tal como ha sucedido en este subcapítulo, tanto una crítica a lo visto anteriormente como una alternativa posible para abordar la problemática del racismo que tanto nos aqueja.

## **1.6 El racismo a partir de las relaciones de producción y la lucha de clases: una crítica a las interpretaciones economicistas de Marx**

Pareciera que el problema del racismo en el Perú, según lo visto anteriormente, solamente podría ser entendido desde dos miradas: la mirada de las relaciones intersubjetivas y sus relaciones de poder, y/o desde una mirada “economicista” de Marx (Cotler, en líneas generales), relacionada a la explotación de una masa de gente marginada por parte de un pequeño grupo de dominadores. Si bien ya hemos visto ambas posturas, pareciera que quedara vigente la primera mirada, más relacionada a estudios culturales, interdisciplinarios, frente a la postura “economicista” ya en desuso o con cierto descrédito. Y si bien es cierto que la postura economicista tiene inconsistencias argumentativas, eso no supone que sea imposible llegar a una mirada marxista más completa y compleja, sin llegar a caer en el “economicismo” y sin caer necesariamente en una visión “cosificadora” o “reificante” de la sociedad. En otras palabras: es posible retomar el marxismo, sin caer en una interpretación economicista de la sociedad o una aplicación político-programática. Y es posible retomarlo específicamente a partir del análisis de las relaciones de producción y la lucha de clases. Esto supone ver con mayor detenimiento las relaciones humanas que se tejen entre la dominación (política) y la explotación (económica) tratando de evitar conceptos rígidos que nos alejen de los contextos concretos, en etapas específicas de la historia. La idea está en señalar procesos sociales, fieles con la realidad concreta, para luego abstraer los fundamentos que sostienen a dichos procesos o que se desprenden de ellos en un contexto dado; sin caer, por otra parte, en el señalamiento de procesos sociales a partir

de términos abstractos ya presupuestos<sup>64</sup>. Esto supone, desde luego, la necesidad de leer la historia minuciosamente, de priorizar la descripción antes que el análisis. No se trata de la descripción estática de los distintos sujetos a partir de sus acciones recurrentes para entender sus relaciones, sino más bien la descripción de procesos históricos estructurados dialécticamente que nos permitan entender la particularidad de los sujetos y de sus acciones en una situación determinada. Siguiendo en la problemática del racismo, podemos ver que los inicios de esta forma de leer y entender los procesos históricos estructurados dialécticamente ha sido vista en un primer momento por José Carlos Mariátegui. Habrá que aclarar que su trabajo de interpretación nos es actualmente cronológicamente desfasado y cuenta con imprecisiones históricas considerables; sin embargo, se trataba de un trabajo descriptivo y analítico realmente brillante para su época. Su prioridad no estaba en adecuar la historia del Perú a una lectura marxista, sino de describir la situación de las relaciones productivas de aquel entonces para luego proponer una solución marxista, adaptada al “contexto peruano” y al problema fundamental del “indio”: la propiedad. Al margen de la solución esbozada por Mariátegui, lo que rescatamos de su trabajo es propiamente su “interpretación de la realidad peruana”, parafraseando el título de su libro. Este énfasis, más contextual que estático, será el que retome años después Guillermo Rochabrún, pero más cercano al desarrollo teórico del marxismo en relación al Perú y, a diferencia de Mariátegui, menos interpretativo. Gracias a él se hará evidente que todavía las relaciones de producción y la lucha de clases son temas vigentes hoy en día, muy a pesar de la consolidación del capitalismo. Y será más bien nuestro deber, y no el de Rochabrún, relacionar dichos temas con el problema del racismo. Por ello, al final del capítulo haremos la lectura de

---

<sup>64</sup> Este es un problema en el que, por ejemplo, incurre Cotler según Guillermo Rochabrún. Ver: ROCHABRÚN, Guillermo. *Batallas por la teoría: en torno a Marx y el Perú*. Lima: IEP. 2007. pp. 253 - 274.

un célebre ensayo de Alberto Flores Galindo, *La tradición autoritaria*, en paralelo con el tema que hemos venido desarrollando a lo largo del capítulo enlazándolo directamente con el problema del racismo. Un racismo que, al menos en este caso, dejaría claramente el terreno de lo “intersubjetivo” para adentrarse más claramente en el campo de la objetividad social, sin caer ciertamente, en el puro científicismo.

El primero, o acaso uno de los primeros, en abordar el problema del racismo en el Perú fuera del ámbito biológico fue José Carlos Mariátegui. Si bien no estuvo exento de proferir comentarios racistas, sobre todo contra los negros y los asiáticos, subordinó lo racial a un aspecto cultural sacando a relucir con ello un problema predominantemente económico, o en todo caso, la relación entre lo cultural y lo económico<sup>65</sup>. ¿Dónde nos situamos frente al contexto económico mundial? ¿Qué luchas o acciones estamos emprendiendo en ese sentido? ¿Hacia dónde queremos ir? Estas preguntas son las que están en el fondo de la discusión propuesta por Mariátegui, y si buscamos englobar con ello a todos los actores de nuestra sociedad, o habrá que decir mejor “sociedades peruanas”, no podemos obviar el problema del indígena. Pero, en función de lo dicho anteriormente es necesario resignificar ese término: ¿qué entendemos por indígena? Habrá que descartar en primer lugar cualquier posibilidad de asociar lo indígena con una “raza” en sentido biológico, y más bien entender dicho término como un conjunto

---

<sup>65</sup> Para profundizar en este tema sugerimos la siguiente lectura: DE CASTRO, Juan E. ¿Fue José Carlos Mariátegui racista? En: “A contracorriente”. Vol. 7, No. 2, 2010. pp. 80-91.  
URL: [http://www.ncsu.edu/acontracorriente/winter\\_10/articles/de\\_Castro.pdf](http://www.ncsu.edu/acontracorriente/winter_10/articles/de_Castro.pdf)

de personas con una cultura similar o afín<sup>66</sup>, en un claro contexto de dominación y explotación. Esto último es importante.

En su libro *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, y sobre todo a partir de sus dos primeros ensayos, nos muestra Mariátegui una asociación poco feliz pero que tiene asidero en la realidad: ésta es que no nos es difícil asociar lo indígena, y con ello una imagen racial-biológica determinada aunque no sea lo biológico esencial en el argumento, con lo pobre, lo explotado, lo servil en contraposición a la imagen racial-biológica de lo blanco, o incluso hasta de lo mestizo, como lo occidentalizado, lo acomodado, lo explotador<sup>67</sup>. Pero detrás de estos adjetivos que pueden sonar muy simplistas se esconden dos problemas específicos y un gran problema detrás: la imposibilidad de entender a la sociedad peruana de aquel entonces en el proceso, siquiera, de ir en pos de una sociedad capitalista, dado que vivía anclada en una férrea sociedad feudal dentro de la cual había una división socioeconómica que coincidía marcadamente con un tema racial. Una división socioeconómica que difícilmente los grupos de poder habrían buscado resolver por sí mismos.

El primer problema específico está en el carácter oligárquico de la clase acomodada, “blanca” u occidentalizada, incapaz de asumirse como una clase burguesa dirigente. Problema que no pudo resolver desde el inicio mismo de la República, momento clave

---

<sup>66</sup> No incluye Mariátegui ni a negros ni a chinos que desde su perspectiva tienen distintas experiencias culturales.

<sup>67</sup> Cfr. MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta. 1981.

en el que dicha clase “abraza”, supuestamente, los ideales progresistas y liberales. El segundo problema radica en la gran masa indígena incapacitada para siquiera considerar una vida como clase obrera y mucho menos pequeño-burguesa. Dentro de un Estado oligárquico no había espacio para una masa indígena organizada y con derechos ciudadanos básicos. Esta masa debía permanecer, para la oligarquía, dispersa respecto a los centros de poder pero, al mismo tiempo, cercana a dichos centros debido a su carácter predominantemente servil. En el fondo lo que se buscaba era impedir la organización del indígena dentro del Estado para evitar perder los beneficios de una economía rentista, de ganancias a corto plazo, dependiente de las importaciones y del comercio exterior: de la minería y la agricultura. Así pues, se trunca la posibilidad de establecer el capitalismo en el Perú debido a la supervivencia de la feudalidad, sobre todo en la costa; una semifeudalidad criolla que resulta mucho más nociva que la feudalidad por la que pasaron los europeos en su momento<sup>68</sup>.

La sociedad por ello, desde esta lectura, giró entorno a los grandes emporios agrarios o establecimientos mineros que debido a sus grandes ingresos resultaron ser prioridad para el Estado. Era necesario garantizar la tecnología y una buena administración en estas grandes corporaciones en desmedro de la pequeña propiedad. Esto último propició una ola de ventas a empresas extranjeras que, a la larga, impusieron sus propias condiciones o reglas de juego generando con ello un comercio interno bastante restringido, propiciando, queriéndolo o no, una vida urbana decadente<sup>69</sup>. Nada de esto impidió la propagación de una mentalidad rentista, y más bien se fortaleció;

---

<sup>68</sup> *Ibíd.*, pp. 30 – 31.

<sup>69</sup> *Ibíd.*, pp. 32 – 33.

imposibilitando con ello la aparición de un mercado interno sólido que privilegie la producción en desmedro de la renta, que active una mayor cantidad de circuitos comerciales internos y no alimente tan solo a islas al servicio de intereses externos. Por estas razones “la liberación de la tierra” era para Mariátegui un tema de fondo en cuanto no era posible modernizar al Perú si es que no se terminaba con los feudos que limitaban la vida urbana, en donde debería predominar la industria, el comercio interno, la manufacturación, etc. El feudo es pues la antítesis de una economía capitalista<sup>70</sup>.

Para Mariátegui es pues latente el inicio de una revolución social debido a los límites ya evidentes que supone el manejo feudo-rentista de la economía peruana. No solamente era un tema de bienestar económico sostenido a todo nivel dentro de un Estado sino también de romper con situaciones económicas injustas que alimentan directamente paradigmas y prejuicios racistas. Ciertamente Mariátegui esperaba con convencimiento que la solución se diera con una “revolución socialista”; sin embargo, la verdadera revolución social ocurrió antes y después de la revolución por decreto velasquista: empezó con las grandes migraciones de peruanos que iban del campo a la ciudad buscando nuevas oportunidades que permitieran mejorar su calidad de vida. Esto supuso antes que una posibilidad de alcanzar el socialismo, una nueva forma de entender y hacer capitalismo en el Perú tanto al margen de la revolución velasquista en un sentido, como gracias a ella en otro sentido. Al margen de la revolución velasquista en cuanto era más predominante la búsqueda de nuevas oportunidades de trabajo o negocio dentro de las grandes ciudades que la búsqueda de consolidar las empresas cooperativas impulsadas en la Reforma Agraria. Y gracias a ella debido a la revolución sociocultural que supuso la revalorización de elementos históricos y “nacionales”, una revolución que

---

<sup>70</sup> *Ibíd.*, p. 34.

trajo consigo la valorización de símbolos de una gran masa que se había sentido al margen de un paradigma de Estado-nación que el velasquismo quería concretar. Estos dos aspectos mencionados favorecieron a la larga una forma de hacer capitalismo efectivo, pero al margen del Estado y con un racismo vigente. El intento fallido de establecer de una vez por todas el Estado-nación en el Perú, así como el emprendimiento micro-empresarial de las llamadas “clases emergentes” aceleró, más bien, el proceso de consolidación de una sociedad que creció internamente, al menos en los últimos treinta o cuarenta años, gracias al mercado informal.

Antes de seguir, retomemos lo dicho y planteemos las siguientes preguntas: ¿Por qué a diferencia de Julio Cotler, Mariátegui queda como un clásico pero no llega a ser un referente para los intelectuales marxistas de los años ochenta y noventa? ¿No es que acaso común a estos dos pensadores el haber buscado interpretar la realidad peruana a partir de situaciones sociales propias de su época? Hay pues una diferencia esencial: Cotler enfatiza en la continuidad de un proceso que denomina como “herencia colonial” para explicar nuestra incapacidad de entendernos como un Estado-nación. Mariátegui no tiene, por su parte, una pretensión tan grande: enfatiza más bien en la descripción de procesos y relaciones económicas vigentes que nos impiden entrar en el capitalismo apoyándose en la historia, con el riesgo de ser simplista. No va más allá de ver una suerte de sistema feudal en el Perú que requiere de una solución adecuada al contexto. Cotler, si bien profundiza más en su lectura de la realidad peruana, con la noción de “herencia colonial”; cae, casi sin quererlo, en una suerte de perspectiva cerrada en donde lo “colonial” es una suerte de caja de sastre para una interpretación “marxista” en donde la relación opresor-oprimido está mejor retratada (no cuestionada) así como las

referencias históricas y los análisis sociológicos son más finos, detallados. Ésta es, en resumidas cuentas, la crítica que le hace específicamente Guillermo Rochabrún en su ensayo “La visión del Perú de Julio Cotler”<sup>71</sup>. Detrás de esta crítica se esconde no solamente una crítica a la forma de acercarnos al marxismo para interpretar la realidad nacional, sino también que nos abre, a la luz de otros ensayos, a la posibilidad de considerar la vigencia de las relaciones de producción y la lucha de clases como temas vigentes para llegar a lecturas objetivas de la realidad peruana, pero sin caer en perspectivas histórico-sociológicas sutilmente unilaterales. Veremos esto a continuación con más detenimiento.

*Batallas por la teoría: en torno a Marx y el Perú* es un libro clave para el estudio de las ciencias sociales y de la realidad peruana gracias a un fino análisis de la teoría marxista. En esta compilación de ensayos y artículos Guillermo Rochabrún lucha contra lugares comunes en los estudios marxistas y serias imprecisiones que dejarían a la propuesta marxista a merced de un método marcado por el positivismo. Esta dependencia dejaría relegado al marxismo como una propuesta ideológica desfasada debido a su dependencia a ciertos presupuestos “objetivos” y procedimientos que sólo el marxismo consideraría para llegar a un estadio ideal y que a estas alturas del camino parecieran haber perdido toda credibilidad.

Sin embargo, para Rochabrún el marxismo no depende de una perspectiva positivista. En su artículo *¿Hay una metodología marxista?* el sociólogo señala que el método marxista supone “buscar los *fundamentos* de una etapa histórica, sumergirse en la

---

<sup>71</sup> ROCHABRÚN, Guillermo. Op. Cit. p. 273.

empiría de los fenómenos exteriores, y abstraer a partir de ellos las determinaciones fundamentales del todo. En este proceso el método no existe por fuera del contenido; es la manera cómo él mismo va revelándose y asumiendo una forma racional a través de la investigación”<sup>72</sup> Hay pues un proceso hermenéutico o método en el cual la abstracción resulta ser un plano del razonamiento distinto al de la generalidad y no alejado de lo concreto. El método está ligado necesariamente a su objeto particular, por lo que todo aquello que se abstrae de dicho análisis supone un momento específico, un sentido determinado y no un concepto general. *Cosificar el método* para aplicarlo a cualquier objeto posible es asumir que lo abstracto supone una generalización; supone pensar, por lo tanto, en un método positivista.

¿Pero acaso estamos forzando una lectura hermenéutica de Marx para “salvarlo” del positivismo? ¿O acaso esta posibilidad hermenéutica está implícita en la propuesta marxista? Rochabrún considera esto último, asumiendo que tanto la base como la superestructura en Marx no suponen una división entre lo aparente y lo fundamental (los fundamentos) como muchos marxistas suponen, sino que más bien hay una totalidad, una “teoría de las apariencias en la economía”<sup>73</sup>. Ciertamente justificar lo mencionado supone un estudio más detallado y finamente argumentado que no tenemos tiempo de desarrollar ahora; sin embargo, podemos resaltar por lo menos dos cosas que ejemplificaremos a continuación con otro artículo: (1) que *partimos de las apariencias del mundo concreto* para rescatar hermenéuticamente sus fundamentos y, finalmente, (2) *regresamos a las apariencias pero con un significado renovado a partir del*

---

<sup>72</sup> *Ibíd.*, p. 71. La cursiva es del mismo autor.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, pp. 90 - 91.

*encuentro con una totalidad social objetiva*<sup>74</sup>. Así pues, esta comprensión, dialéctica, de la sociedad como totalidad implica un estudio minucioso de las relaciones de producción en cuanto ellas nos muestran lo aparente, las particularidades que están detrás del “doble juego” de la mercancía, la relación entre la dominación y la explotación, tanto la teoría como la praxis. En ese sentido, el marxismo no tiene al capitalismo como “objeto de estudio”, sino que busca con ahínco los fundamentos más recónditos de la realidad siendo el capitalismo un marco posible. Y si el suelo que pisamos presupone el capitalismo entonces las relaciones de producción no podrán escapar a la lucha de clases. Esta lucha de clases supone la movilidad política de grupos organizados que no necesariamente se mueven como “reacción” a problemas económicos o en cuanto “víctimas” del sistema, sino que tienen una potencialidad con intereses particulares y definidos al margen de problemas económicos urgentes pero siempre en un contexto de relaciones de producción cambiantes<sup>75</sup>. No hay un “método de acción política”: la lucha de clases es la expresión de las contradicciones propias del capitalismo, ya no solamente con un “sector obrero” sino con la sociedad en su conjunto<sup>76</sup>. Así como no desaparecen las relaciones de producción, no desaparecen tampoco las luchas de clase.

El texto inédito de Rochabrún “Formación nacional y experiencia histórica” nos ayudará a entender lo dicho anteriormente. En él se hace explícita una diferencia importante: no es lo mismo afrontar los problemas de la realidad peruana a partir de los

---

<sup>74</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 92.

<sup>75</sup> *Ibíd.*, pp. 181 – 183.

<sup>76</sup> *Ibíd.*, p. 187.

“modos de producción” que a partir de las “relaciones de producción”. Son dos cosas distintas. ¿Por qué? Porque la relación misma entre las personas en un lugar y contexto determinados supone formas mentales, ideológicas y psicológicas particulares que influyen en las decisiones económicas y no al revés. Por lo tanto, un proceso de relaciones económicas con patrones similares, bastante parecidos entre sí, no desemboca en un estadio sociopolítico determinado. En consecuencia, más que un camino ya determinado por la base económica o la superestructura (lenguas, tradiciones, cosmovisión), o por el análisis del encuentro de la una con la otra; hay un camino que se construye en la *experiencia histórica* que puede producir y reproducir personajes sociales nuevos que no siempre son compatibles con los cánones de una “superestructura” dada previamente, sino que más bien la modifican. En tal sentido no es posible plantear normas en función de leyes históricas (base económica y superestructura) para alimentar teorías que resultan estar desconectadas de la realidad y que además buscan "profetizar" sobre realidades concretas. Rochabrún propone un ejemplo claro en ese sentido. Luego de remarcar cómo se dio el desarrollo del capitalismo en Europa bajo parámetros sociales y políticos determinados previamente por la existencia de una aristocracia (que en algunos casos se mantiene conviviendo con la burguesía y el proletariado) y una servidumbre; menciona el caso de Estados Unidos:

“En el caso norteamericano no hemos tenido ni aristocracia, servidumbre o monarquía. Ha sido una sociedad capitalista, o al menos *pro*-capitalista, desde sus inicios. En tal sentido, uno podría pensar que en un país así el “socialismo científico” debería haberse desarrollado con la mayor facilidad y en toda su pureza, al no tener el lastre de un pasado feudal. Burguesía, proletariado y su lógica confrontación debieran ser en consecuencia totalmente visibles, nítidos y centrales en la dinámica histórica norteamericana. Por lo tanto, debiera existir un movimiento obrero socialista mayor que en cualquier otro país.

Como sabemos, la realidad es completamente distinta. Cuando me refiero a la *experiencia histórica*, a través del caso norteamericano me refiero a lo siguiente. El proceso de formación de esta sociedad crea espacio, crea

territorio no sólo *para* nuevos migrantes, sino que es creado *por* ellos. Cada hombre puede experimentar que él construye el propio espacio que va a ocupar; no está heredando ni ocupando el espacio de otro. Tampoco siente que esté cometiendo una usurpación. Mientras que en Europa esto sí se produjo – por ejemplo con los campesinos irlandeses- en América el colono encuentra un lugar que no es, aparentemente, resultado de usurpación alguna. Y así surge la imagen del *pionero*. En el plano individual el pionero se convierte en el arquetipo, el prototipo individualizado de la sociedad americana. Esto no lo encontramos en el caso de otros países.” (Rochabrún 2007: 276 – 277)

Con ello Rochabrún remarca que para entender a una “nación” en particular debe mirarse el análisis de las condiciones económicas (base) y culturales (superestructura) no en función de normativas teóricas predeterminadas (abstracción desde la generalidad), sino más bien intersectando estos dos aspectos con la experiencia histórica concreta (posibilidad de abstraer desde lo concreto).<sup>77</sup> Dado que los problemas que una nación debe enfrentar no siempre son los mismos, cada nación debe establecer cómo resolverlos. Habría que enfatizar, ciertamente, en la lógica detrás de las relaciones productivas (y no tan solo en los modos de producción) así como en la formación de “ciertas posibilidades de clase más o menos constituidas, que se desarrollan sólo al interior de una experiencia histórica que incluye un sentido vivencial específico para cada uno y para todos”<sup>78</sup>. Así pues, hay “procesos históricamente autónomos” que suponen relaciones de producción particulares: “de afuera llegaron algunos ingredientes, pero los elementos centrales y su combinación tuvo lugar dentro”.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> *Ibíd.*, p. 278

<sup>78</sup> *Ibíd.*

<sup>79</sup> *Ibíd.*, p. 280.

Siguiendo lo dicho, ¿qué es lo que ha sucedido en el Perú? Rochabrún señala que en el Perú confluyen dos tipos de sociedad: una patrimonial y una colonial. Una sociedad patrimonial supone una relación directamente vertical y diferenciada en la que se reconocen claramente quiénes son los miembros de los grupos privilegiados que reparten favores frente a los menos privilegiados que difícilmente acceden a los beneficios de los grupos de poder. El Estado patrimonial funciona prioritariamente repartiendo tierras y favores entre los ciudadanos más fieles o más capaces de generar riqueza, generando con ello círculos cerrados de comercio y de difícil acceso para las grandes mayorías. En ese sentido, el Estado patrimonial está contrapuesto a un Estado moderno. En el caso del Perú esto se vio en dos momentos: primero con los conquistadores quienes establecieron empresas particulares (encomiendas) que se distinguían claramente de la dinámica sociopolítica de los pobladores nativos: eso quedó más claro con la separación formal de las dos repúblicas: la de españoles y la de indios cada cual con derechos y obligaciones diferenciados. El otro momento que explica al Estado patrimonial se dio con el establecimiento de la corte, en donde el virrey era el encargado de brindar territorios y favores a quien él considerara pertinente. Digamos pues, que el Estado patrimonial supone reconocer dos tipos diferenciados de entender la sociedad: el de los privilegiados y el de los oprimidos.

Lo colonial, por su parte, supone para Rochabrún “relaciones plenas y simultáneamente fracturadas” entre un grupo dominado y otro grupo dominante. En el Estado colonial para Rochabrún no se enfatiza en la distinción entre los dos grupos, sino más bien en la interacción a nivel social, económico, cultural. Ambos grupos se necesitan (por ejemplo en las relaciones productivas) pero al mismo tiempo ambos buscan entenderse como

grupos cerrados e impenetrables: sobre todo los dominadores. Hay por lo tanto una suerte de tensión entre lo que es el statu quo que representa el Estado patrimonial y las vicisitudes propias de una sociedad colonial marcada por problemas incontrolables como lo fue el mestizaje. De ahí resultaría, según el sociólogo, el status marginal del mestizo, las discusiones sobre el carácter humano de los indios, la posterior división aristotélica de la sociedad. Esta búsqueda por la distinción entre grupos no desaparecería con la república, sino que más bien se volvió una suerte de contradicción:

“En el siglo XIX de Perú, las constituciones republicanas no reconocen la existencias de “indios”. Todos son “personas que cumplen o (no) los requisitos para ser *ciudadanos*. Pero al mismo tiempo, estos indios “no reconocidos” son los que sostienen al fisco a través del tributo, el cual son exclusivamente ellos quienes están obligados a pagar. En cambio, el siglo XX, según Basadre, ha “redescubierto” al indio y ha reconocido sus formas de organización. Al mismo tiempo han ido apareciendo condiciones para la emergencia gradual de formas de ciudadanía, y con ello de igualdad. Pero eso se ha ido tornando crecientemente conflictivo”. (Rochabrún 2007: 283).

Esta fuerte relación entre dominadores y dominados en un mismo contexto social es muy distinta a lo sucedido con los pioneros estadounidenses quienes, como sucedió en Argentina en su momento, arrinconaron y literalmente excluyeron a las comunidades nativas (casi hasta la extinción) dificultando la posibilidad misma de generar un Estado patrimonial. Ciertamente no se puede obviar tampoco la influencia que en ello tuvo el protestantismo. Por su parte, **en el Perú, en medio de una difícil convivencia pervivió el Estado patrimonial durante la república debido a la incapacidad de las élites locales por instaurar un orden liberal, así como su fácil acomodo a un sistema (Estado) patrimonial.** El Estado republicano, que según Rochabrún recogía en su constitución elementos de legislación colonial española, era dueño de recursos que repartía en concesión a particulares nacionales o extranjeros, esto es, a favor siempre de una élite. Hubo pues

una permanencia del patrimonialismo: se dejaba de lado la economía local, que interesaba poco o nada, y más bien se inclinaba la balanza a favor de una economía basada en la renta, en la exportación. No había por lo tanto,

“una articulación productiva entre dominantes y dominados... una “maquinaria social” en el país. Por ello el Estado aparece como una columna vertebral para fundar una sociedad que no se presenta como una sociedad articulada por relaciones de clase ni compuesta por clases articuladas. Más bien, si por un lado existen grupos dominantes, en particular la élite nacional no deriva su dominio de una explotación organizada de la población, sino de una *renta* obtenida en el mercado internacional, y no gracias a la economía interna”. (Rochabrún 2007: 284- 285).

Esto supone una diferencia importante con la formación del capitalismo europeo, en cuanto el Estado, desde la perspectiva patrimonialista que hemos venido analizando, no es más que un mediador entre el territorio y la sociedad sin que haya de por medio una relación de clases propiamente dicha, sino más bien una clara diferenciación entre grupos que viven *del* Estado (dominadores entendidos como empresarios y gobernantes) y de grupos que viven al margen del Estado o *para* el Estado (dominados entendidos como trabajadores empleados, desempleados o auto-empleados). La idea de una república con un Estado patrimonial es garantizar que un grupo específico de la sociedad entre al gobierno del Estado para tener injerencia económica a nivel nacional y mantener o conseguir ciertos privilegios: un grupo que normalmente es económicamente poderoso y reconocidamente influyente.

A pesar de ello, este modelo rentista<sup>80</sup> se mostraba frágil en un contexto de consolidación capitalista forzada por procesos migratorios, vías de comunicación y transporte, concentración de la población en ciudades, centralización de los medios de comunicación.<sup>81</sup> Si el Estado no era capaz de brindar un reconocimiento a grupos sistemáticamente marginados, entonces ellos tarde o temprano irían en búsqueda de los beneficios que se les negaba. Esto obligó a que los grupos de dominados se interrelacionaran cada vez más con los dominadores. Sin embargo, no hubo homogeneización porque el Estado y la élite que lo sostenía no priorizaron una educación homogénea, ni reconocimiento de derechos ciudadanos; sino más bien políticas cada vez más populistas frente a un mercado interno que crecía más aunque de forma desigual, y además con una gran mayoría informal. Con dicho crecimiento aparece el fenómeno de lo cholo. Surge pues, este sentimiento de “ser invadidos por cholos” por parte de las élites, aparece también el autoempleo y un Estado que ahora juega como articulador de dos frentes: el de las élites y el de las masas populares. Lo curioso es que en este contexto de capitalismo forzado se mantienen viejas costumbres, pero aparecen nuevos actores sociales: tan nuevos y particulares como los pioneros estadounidenses. ¿Quiénes son? Rochabrún se pregunta: ¿quiénes pueden ser los nuevos personajes y protagonistas actualmente en este contexto de capitalismo forzado que convive con rezagos coloniales (o antiguo-regimentales)? ¿Un obrero clasista, un “ciudadano pobre”, un “productor consciente”, un “empresario popular”?<sup>82</sup> ¿Qué nuevas

---

<sup>80</sup> Un “modelo rentista” supone una expresión económica de lo que vendría a ser un Estado paternalista en donde la base del crecimiento económico viene de la exportación de materias primas y de la minería; es decir, de la “renta” que el Estado obtiene de los dueños a los que les ha entregado las tierras, que en la mayoría de casos el Estado por sí mismo no puede administrar. No tiene nada que ver con la noción de “renta” utilizada normalmente en economía.

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 285.

<sup>82</sup> *Ibíd.*, p. 287.

formas de organización económicas o relaciones de producción supone esto? ¿Cómo se dan las relaciones de poder en este nuevo contexto?

Estas son preguntas importantes que nos deja Rochabrún. Nosotros creemos que uno de los nuevos protagonistas de este capitalismo en el Perú es el “emprendedor”: el migrante o hijo de migrante que pasó de ser en el imaginario social un “autoempleado informal” a ser un “empresario emergente”. Este empresario ahora ocupa un lugar privilegiado; ahora hablamos de nuevos ricos. Este hecho ha obligado a que las viejas élites asuman, aunque seguramente no con poca incomodidad, el término de emprendedor. Una palabra que supone el reconocimiento a la búsqueda de superación que por muchos años el Estado peruano le negó. Este tema lo desarrollaremos con más detenimiento en el segundo capítulo.

Hemos llegado al final del capítulo. Como mencionamos antes de comenzar, este repaso histórico nos servirá a modo de estado de la cuestión para poder situarnos bien en torno a esta problemática, considerando específicamente al Perú. En el siguiente capítulo comenzaremos propiamente nuestro informe señalando a qué nos referimos por racismo, y junto con ello ir presentando (denunciando) los distintos espacios en los que se presenta. Como hemos dicho el informe busca ante todo motivar a nuevas investigaciones en racismo y demostrar que el racismo, sutilmente, nos aqueja a todos.

## **Segundo Capítulo.**

### **El responsable invisible y el cuerpo visible: los círculos viciosos de la discriminación racial en la sociedad peruana.**

¿Quién es racista? No es de sorprender que nos encontremos frente a una pregunta difícil de escuchar pero fácil de responder. La respuesta más fácil, como vimos en el capítulo anterior, irá por el lado de que ya no hay racismo o que ya está en retirada debido a que se escucha algo de eso, pero no con la fuerza que tenía antes; por otro lado, la respuesta más sincera pero al mismo tiempo más difícil de asumir es que, de alguna u otra forma, todos somos racistas en el Perú. Y el problema es que, al menos en lo que a racismo respecta, la sinceridad duele. Duele porque la pregunta, sin que sea directa (¿eres racista?) refiere directamente a cómo nos reconocemos a nosotros mismos y cómo nos comportamos frente a ese reconocimiento. Verse a uno mismo como cholo, negro, blanco, chino es difícil en cuanto representa, como hemos visto en el primer capítulo, un conflicto intersubjetivo, es decir, tanto subjetivo como social, y no supone tan solo una descripción que intenta ser objetiva respecto al color de la piel. Por otro lado es también un problema objetivo: relacionado íntimamente con nuestras relaciones productivas que parecen alimentar inconscientemente un racismo solapado. ¿Por qué asumir que somos racistas si no nos sentimos racistas? La respuesta justamente va por el lado del conflicto intersubjetivo y de las contradicciones propias de la objetividad social: es difícil reconocernos a nosotros mismos como racistas debido a nuestras creencias conscientes y nuestro sentido de moralidad (intersubjetivo), pero querámoslo o no estamos envueltos en un ambiente social con estructuras que exceden a nuestra propia voluntad (objetivo). Esto influye en que el racismo se termine respirando por todos lados: en la publicidad, en las salidas con amigos, en el cálido ambiente hogareño, incluso en las decisiones relacionadas a políticas públicas. Así pues, la sociedad peruana

(que probablemente tenga un sentido de peruanidad muy alimentada por los medios de comunicación y la conflictiva relación entre la vida rural y citadina) se va construyendo con prácticas discriminadoras bajo una fachada en donde prevalece el discurso democrático y la tolerancia liberal (que pareciera favorecer un preocupante clima de neutralidad). Al final la sociedad misma nos mueve inconscientemente, con sutileza, hacia una praxis racista: evidente pero difícil de reconocer. La sociedad ha construido históricamente y sigue construyendo una fachada de democracia liberal y tolerancia muy débil, debilidad que se va haciendo evidente con estudios como el de Eduardo Torres; además, como han sugerido los estudios culturales sobre racismo en el Perú, esta fachada se está resquebrajando de a pocos, con la irrupción de personas específicas o grupos sociales que, o ya están hartos del sutil, y a veces explícito, juego de discriminación racial o que sencillamente nunca se sintieron parte del juego racista y reclaman ser reconocidos en sus diferencias, como es el caso de las comunidades amazónicas<sup>83</sup>. Caso paradójico el de dichas comunidades, porque en cuanto buscan reconocer sus derechos (amparados incluso en convenios internacionales como el 169 de la OIT) entran, sin quererlo, al juego racista siendo catalogados con el indiferenciado rótulo de “indios” y si se quiere “salvajes”<sup>84</sup>. Este hartazgo frente al juego de discriminación, como vimos al final del primer capítulo, también se traduce en nuevas maneras de organización económica: el reconocimiento no solamente supone el derecho a ser “ciudadano” formalmente, sino a aceptar las relaciones productivas que se establecen, incluso al margen del Estado como ha sucedido con las grandes olas de

---

<sup>83</sup> El documental *La Amazonía en venta: el Pueblo Awajún y la lucha por preservar su territorio ancestral* dirigido por Facundo López sobre la comunidad awajún resulta bastante ilustrativo: <http://vimeo.com/9426150>

<sup>84</sup> Cabe recordar el infame artículo de Bedoya Ugarteche en el diario El Correo el 13 de junio del 2009 catalogado por la ONG británica Survival como el artículo más racista: [http://www.correoperu.com.pe/correo/columnistas.php?txtEdi\\_id=4&txtSecci\\_parent&txtSecci\\_id=84&txtNota\\_id=73466](http://www.correoperu.com.pe/correo/columnistas.php?txtEdi_id=4&txtSecci_parent&txtSecci_id=84&txtNota_id=73466)

migrantes. Esto ha dado lugar a que las clases dominantes reconozcan dichas relaciones productivas dejando de lado el rótulo de “informales” para pasar a denominar a los migrantes o hijos de migrantes como “emprendedores”. Así pues, no se trata tan solo de un eufemismo para “quedar bien” políticamente: se trata de una realidad objetiva que no puede ser obviada. El caso de las comunidades amazónicas no es ajeno a esto en cuanto sus luchas suponen el reconocimiento de sus tierras dejando de lado la figura del propietario individual y apostando más bien por un concepto prioritariamente comunitario. Y si bien hay un cambio de las relaciones productivas, eso no implica necesariamente que hayan desaparecido los mecanismos de discriminación racial; más bien, como afirmamos líneas más arriba, las relaciones económicas van de la mano con nuestras relaciones intersubjetivas y por lo tanto la discriminación racial pervive en dicho encuentro.

El racismo, en cuanto conflicto vivencialmente intersubjetivo y básicamente objetivo, es parte integrante de la construcción tormentosa de nuestra identidad y de nuestro ser-peruanos. Como peruanos no podemos ser ajenos a este problema y culpar a otros. En ese sentido, y quizá solo en ese caso con toda seguridad, podremos decir sin ambages que en este país fragmentado *todos somos racistas pero luchamos contra eso*, como sugirió alguna vez el psicoanalista Jorge Bruce en una entrevista<sup>85</sup>.

Asumiendo que esa lucha contra el racismo es continua e incómodamente silenciosa, llevaremos a cabo en este segundo capítulo un trabajo introspectivo. A partir de lo visto

---

<sup>85</sup> Ver: [http://www.youtube.com/watch?v=GhX-9tIM9\\_k](http://www.youtube.com/watch?v=GhX-9tIM9_k)

en el primera parte del segundo capítulo buscaremos plantear lo que entendemos por racismo. Luego, los subcapítulos restantes nos servirán para ver en qué rincones de nuestra sociedad aparece ese racismo del que hemos venido hablando.

## **2.1 El sujeto racista: el racismo como ideología y comportamiento**

El grupo de investigación ha llegado a una conclusión posible en lo que refiere específicamente al problema del racismo en el Perú considerando los estudios revisados:

Nosotros creemos que *el racismo es una ideología activa que funciona prioritariamente dentro de un imaginario social inconsciente, pero expresándose necesariamente en una praxis discriminadora que daña a una persona singular o a un sujeto social (grupo, comunidad) tomando en consideración rasgos físicos y culturales*. En ese sentido, el racismo pervive en la articulación misma de las relaciones sociales y, consecuentemente, de sus relaciones de poder<sup>86</sup>. Esta articulación que construimos real y concretamente en “el mundo de la vida”<sup>87</sup> puede estar contrapuesta a discursos

---

<sup>86</sup> Nos hemos referido en el primer capítulo a esta noción. Cfr. Primer capítulo, página 11 (documento de Word), pié de página 8.

<sup>87</sup> “El mundo de la vida” o *Lebenswelt* de Habermas es el ámbito en el que se producen experiencias sociales pragmáticas espontáneas o “prerreflexivas” que dan sentido y parámetros a las relaciones comunicativas. Cfr. Jürgen Habermas. *Teoría de la acción comunicativa. Tomo II*. Madrid: Taurus. 1987. Capítulo VI: pp. 161-280. En el *Lebenswelt* hay disposiciones o acuerdos reconocidos por todos aunque, y esta reflexión es nuestra, debido al carácter prerreflexivo no sean parte del discurso consciente.

ideológicos en los que creemos y con los que nos identificamos pero que no suponen reglas de juego claramente aceptadas, institucionalizadas.<sup>88</sup>

Creemos también, y de manera complementaria que *el racismo, en cuanto supone una ideología, tiene un carácter sistemático que actúa a lo largo de la historia generando consecuencias tangibles, evidentes en el funcionamiento de la sociedad pero difíciles de reconocer en uno mismo*. La relación está, pero, como hemos visto, no es evidente.

Según nuestra primera definición el racismo es un mal social actual en cuanto representa una forma específica de ver a la sociedad y de actuar en ella estableciendo una praxis discriminadora, como mencionamos antes, lo que supone *una relación comunicativa distorsionada*. Con “relación comunicativa distorsionada” entendemos la capacidad de dejar claras las distinciones jerárquicas a otro, evitando los encuentros por medio de *expresiones comunicativas* que suponen creencias reduccionistas. Se rompe de plano la posibilidad de cualquier encuentro intersubjetivo (el fundamento epistemológico todavía vigente de la comunicación), piedra angular de lo que se entiende propiamente por comunicación. Retomaremos el punto de la comunicación más adelante.

En el subcapítulo 1.5 terminamos hablando del término “ideología” y ciertamente no está al margen de lo dicho en el subcapítulo 1.6. Y ahora lo utilizamos para esbozar lo

---

<sup>88</sup> Pongamos como ejemplo la siguiente frase: “no pues, cómo la empleada va a almorzar conmigo en la mesa: ¡dónde se ha visto eso!” La persona que piensa o profiere una oración de este tipo probablemente repudia el racismo como discurso y defiende los derechos humanos, pero en cuanto está sometida a relaciones de poder efectivas, en la cual la construcción del “sentido común” supone una reglas de juego aprehendidas previamente, naturaliza la discriminación asociando claramente la función doméstica junto con ciertos rasgos físicos y culturales que terminan siendo en la práctica considerados como inferiores.

que entendemos por racismo. Por ello, le dedicaremos un espacio a clarificar dicha noción en el contexto actual de la postmodernidad, para poder situar adecuadamente el problema del racismo y considerar en qué sentido nos afecta.

En estos tiempos suena casi anacrónico hablar de ideología. Sin embargo, creemos importante resignificar dicha noción para poder aclarar la afirmación que planteamos entorno al racismo. Así pues, no podemos quedarnos en la perspectiva de que la ideología supone tan solo un discurso sociopolítico articulador de tendencias hegemónicas: pensar que la ideología se ve reflejada en proyectos como el comunismo, el fascismo o, en estos últimos años, el capitalismo neoliberal para poner los ejemplos más evidentes. Muchos o han renunciado a dichos proyectos o sencillamente se han acomodado a los nuevos tiempos. Como señala Slavoj Žižek, para un buen número de personas, renunciar a la noción de ideología ha supuesto acomodarse lo mejor posible en el sistema capitalista para evitar la participación en la conflictiva vida social y evitar a su vez el compromiso con cualquier propuesta con alcances políticos mínimamente delimitados.<sup>89</sup> Ciertamente es complicado encontrar un discurso ideológico que pueda representarnos en estos tiempos inciertos; sin embargo, incluso el quedarse en una posición “neutral” y contemplativa también supone una postura ideológica, si bien no discursiva, existente: las acciones que externalizamos socialmente suponen búsquedas legítimas, necesidades reales, conflictos y tensiones latentes que están en toda pretensión ideológica, incluso en búsquedas tan totalitarias como el nazismo.<sup>90</sup> Así

---

<sup>89</sup> Slavoj Žižek (compilador). *Ideología un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (FCE). 2003. p. 10.

<sup>90</sup> Las búsquedas, o sueño latente, de cohesión frente a discursos internacionalistas como el comunismo y el capitalismo, así como la solidaridad entre ciudadanos son anhelos válidos e importantes en las búsquedas del nazismo, solo que buscan ser concretadas inmediatamente con un discurso ideológico

pues, aquellas acciones que nosotros creemos contingentes pueden estar escondiendo detrás una praxis que, por muy silenciosa que sea, puede suponer complicidad frente a hechos atroces o generar por sí mismas consecuencias realmente inesperadas. La paradoja, en palabras de Žižek, es que “el apartamiento de (lo que experimentamos como) la ideología es la forma precisa en que nos volvemos sus esclavos.”<sup>91</sup> Éste es el caso del racismo en el Perú. Nos decimos a nosotros mismos que el discurso ideológico del racismo ya no existe como tal; sin embargo, permanecemos esclavos a una ideología racista: más allá del discurso formal éste se refleja en nuestra praxis social, en las “reales relaciones de poder”<sup>92</sup> que se dan tanto a niveles intersubjetivos como dentro de la misma estructura social objetiva, siguiendo, como veremos más adelante una nueva lectura de Marx.

Hemos ido perdiendo, quizá ya de forma definitiva con la postmodernidad, el racismo como discurso ideológico, tal como se perdió el marxismo ortodoxo; pero en cambio hemos permanecido atados a una tolerancia liberal, formal. Es decir, cada vez más somos incapaces de lidiar en la práctica con lo que cada vez más sentimos son “excepciones” del sistema en el que estamos envueltos: los pobres, los gays y, sin lugar a dudas, lo “cholo”, lo “indio” o lo “negroide” en el sentido más despreciativo posible

---

que termina reproduciendo explícitamente una lógica de dominación que de alguna forma u otra no nos es ajena. Cfr. Fredric Jameson y Slavoj Žižek. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós. 1998. pp. 137-188. En: Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales (www.cholonautas.edu.pe) URL: [http://caosmosis.acracia.net/wp-content/uploads/2008/07/zizek\\_multiculturalismo.pdf](http://caosmosis.acracia.net/wp-content/uploads/2008/07/zizek_multiculturalismo.pdf)

<sup>91</sup> Žižek 2003. Óp. Cit. p. 13. Esta paradoja es similar a la que denuncian Theodor Adorno y Max Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* respecto a la racionalidad discursiva: cuanto más “ilustrada” se presenta la filosofía más indiferente se muestra frente a la irracionalidad. Así pues para estos filósofos la irracionalidad no es más que la otra cara de la razón y no la ausencia de ella. Mientras más nos alejamos de la barbarie, más cercanos (e indiferentes) estamos a ella.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

del término. En ese sentido, incluso los grupos más progresistas, que buscan la reivindicación de estos grupos son susceptibles de caer en el contentamiento fácil que supone la idea de inclusión. Debería quedar claro, y ésta es una conclusión importante, que los espacios “ganados” por las minorías dentro de la sociedad en la que vivimos no significan la conquista de un reconocimiento real. La redistribución económica expresada en nuevas formas de relaciones productivas<sup>93</sup> e incluso la obtención de derechos no garantizan un reconocimiento efectivo.<sup>94</sup> No se pueden romper las sutiles relaciones de poder, es decir, las ideologías reales con discursos ideológicos: ni con los derechos humanos, ni con el libre funcionamiento del capitalismo y el libre mercado, por más consagrados que estén.

¿Entonces por dónde abordar el problema del racismo? Más allá del discurso, habría que analizar el comportamiento comunicativo: descubrir los escondrijos (sería mucho decir espacios) en los que la ideología racista no sólo se expresa sino que, más bien sale fortalecida. Esos escondrijos los veremos propiamente en los siguientes subcapítulos. Sin embargo, tendremos que plantear primero un tema que se da por supuesto: la distinción entre comportamiento e ideología.

Explicaremos brevemente lo que se entiende como *comportamiento e ideología*. Según Todorov hay, por un lado, un *comportamiento* racista que “está constituido por odio y menosprecio con respecto a otras personas que poseen características físicas bien definidas y distintas a las nuestras”. Mientras que por otro lado, existe una *ideología*

---

<sup>93</sup> Esto lo veremos con detenimiento en el punto 2.4.

<sup>94</sup> Esta afirmación nos lleva necesariamente al debate planteado por Axel Honneth y Nancy Fraser en el libro *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*.

que implica “una doctrina concerniente a la raza humana”.<sup>95</sup> Una ideología que, además, no necesariamente demuestra menosprecio hacia otras razas. En ese sentido, hay una diferencia entre un racista, es decir, quien tiene un comportamiento discriminador; y entre un racialista, esto es, un ideólogo de las razas. Para Todorov el hecho de que el “racismo” se apoye en el “racialismo” puede conducirnos a resultados tan catastróficos como el nazismo. Es más, para este pensador franco-búlgaro, ésta resulta ser una secuencia que es prácticamente difícil de romper: partimos del racialismo, del estudio “objetivo” de la raza, cargando sutilmente actitudes racistas, para desembocar finalmente en un proyecto político, es decir, a una praxis social “institucionalizada” que termina por consagrar la unión de racialismo con racismo. Por lo tanto, nos debería quedar claro que *comportamiento e ideología* unidos con fines homogeneizadores garantiza un sistema de muerte y destrucción.

La ideología sobre la raza, o racialismo, implica básicamente tener a la raza como objeto de estudio. Pero la ideología desde este punto de vista, sin embargo, no solamente se ha quedado estableciendo “clasificaciones”: ella va de la mano con el reconocimiento de una praxis determinada dentro de un contexto social específico. El mismo Todorov señala que nuestras nociones “formales” sobre la raza han ido cambiando a lo largo de la historia: hemos pasado de los estudios “teóricos” sobre una raza “pura” en el siglo XIX y el fracaso “pragmático” de dicha postura en el siglo XX con la aparición de los derechos humanos<sup>96</sup>, a terminar planteando actualmente los

---

<sup>95</sup> TODOROV, Tzvetan. *Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana*. México DF: Siglo XXI. 1991. p. 115.

<sup>96</sup> En siglo XIX podemos recordar los escritos racistas de Clemente Palma; en el siglo XX la consolidación del proyecto nacionalsocialista alemán y su maquinaria racista y, tras su derrota, la aparición de los derechos humanos.

estudios sobre la correspondencia y la estrecha relación que existe entre los rasgos físicos y los cambios culturales, entre la raza y la cultura. Pasamos, pues, de una teoría que privilegiaba la clasificación a una que sugiere más bien una descripción desprejuiciada, neutral. Este estudio sobre la raza es el que, hasta la fecha, se mantiene vigente. Ya no hay una percepción explícitamente jerárquica de las razas, sino más bien una percepción de horizontalidad; y, sin embargo, a pesar de dicha neutralidad formal, “pragmáticamente” -esto es, en la praxis cotidiana- pareciera que ese discurso “racialista” actual, de respeto a todas las razas, no se acomodara en lo más mínimo con nuestro comportamiento racista. Ya no hay una ideología racista, en términos de Todorov, pero persiste el comportamiento. Lo que queremos decir es que dicha horizontalidad “teórica” no se corresponde con un comportamiento realmente horizontal o abierto. Vemos más bien que los comportamientos y actitudes generan escisiones traumáticas a nivel personal: impregna muy dentro de nosotros un temor que será el alimento de prejuicios posteriores. Si consideramos la suma de este tipo de situaciones veremos que el tejido social de nuestro país pareciera debilitarse día tras día, fragmentándose, y fomentando con ello tanto el remordimiento como el resentimiento en distintos contextos y situaciones.<sup>97</sup>

Nosotros queremos entender el racismo considerando dos perspectivas que asumimos como fundamentales y correlativas: la ideología y el comportamiento. Es importante aclarar que en cuanto la ideología supone una creencia, consciente o inconsciente, y una praxis (acciones concretas), el comportamiento es tanto el vehículo de dicha praxis

---

<sup>97</sup> Bruce 2008. Óp. Cit. p. 28.

como la justificación. Así pues la ideología racista (creencia y praxis) se sostiene en actitudes y comportamientos.

Lo primero es que el racismo pareciera implicar la construcción de pequeñas ideologías, fragmentadas. Tan fragmentadas que parecen actitudes aisladas. De hecho no existen ideologías fragmentadas, pero creemos en ciertos comportamientos específicos en ciertas ocasiones y actuamos según dicha creencia de manera espontánea. En ese sentido, Jorge Bruce señala que el racismo funciona como una “justificación ideológica”: uno se independiza rápidamente de la práctica discriminatoria para luego seguir viviendo tranquilamente la vida del día a día.<sup>98</sup> Se podría pensar que estas justificaciones racistas están subordinadas a una ideología mayor; sin embargo nosotros, creemos que la ideología misma supone mecanismos de justificación, por más ridícula que ésta sea. La justificación ideológica es, evidentemente, consustancial a la ideología. Si la ideología se estructura por medio de relaciones comunicativas,<sup>99</sup> entonces el racismo es una relación comunicativa<sup>100</sup> que delimita claramente -e inmediatamente- una ideología a favor de la afirmación radical de unos y el menosprecio, correlativo, de otros. El racismo como ideología expresa una forma de discriminación junto a un contenido discriminador al mismo tiempo. Cuando esto se da, inmediatamente se establece y fortalece una ideología basada en una jerarquía, que como señalamos supone afirmación radical y menosprecio. No debemos olvidar que esta ideología supone, a su

---

<sup>98</sup> *Ibíd.*, p. 29.

<sup>99</sup> Esto si es que vamos más allá de una interpretación puramente marxista, y consideramos más bien las críticas esbozadas por la Escuela de Frankfurt, tanto por Adorno en *La ideología como lenguaje* como por Habermas en su ya famosa *Teoría de la acción comunicativa*.

<sup>100</sup> Paradójicamente “comunicativa”, pues implica una comunicación sin intersubjetividad. Filosóficamente hablaríamos de una comunicación no mediada, sino inmediata: solipsista, incapaz de reconocerse dialécticamente. Tomar en cuenta el primer pie de página.

vez, formas específicas de relacionarnos económicamente: se esconde y fortalece tras estas relaciones, y como veremos a continuación se expresa sutilmente por medio de nuestras relaciones comunicativas.

No podemos hablar de una ideología explícita y reconocida, porque sino sería parte de un discurso ideológico, como vimos anteriormente. El racismo como discurso ideológico jamás podrá ser aceptado y articulado unitariamente dentro de un mundo que ya ha aceptado en su seno los Derechos Humanos. Así pues, la ideología racista se expresará dentro de relaciones comunicativas de forma sutil a través de comportamientos que servirán como justificaciones de un ordenamiento social pre-establecido (para Aníbal Quijano será un orden post-colonial, para Eduardo Torres será un orden antiguo-regimental) usando como fachada los discursos ideológicos actuales, muchos de ellos desfasados. Si eso no sucediera otro Auschwitz sería posible. Por lo tanto, las relaciones racistas suponen una comunicación sistemática no oficial, que está más allá del “discurso” formal, en términos habermasianos y que suponen más bien los pequeños “quiebres” o grietas del “buen gusto” o de lo “políticamente correcto”: el chiste, el paradigma del “público objetivo”, el paternalismo, etc. Pequeños detalles que suponen la construcción de una ideología: ideología, en cuanto hay una dinámica comunicativa, distorsionada, que genera consecuencias concretas.<sup>101</sup> Pero una ideología

---

<sup>101</sup> Quizá una consecuencia concreta sería la indiferencia de muchos peruanos (sobre todo limeños) frente a la muerte de campesinos durante el conflicto armado entre el Estado y Sendero Luminoso. Los casos de Putis, Lucanamarca, Chungui, entre otros, pueden no compararse con la magnitud de Auschwitz, pero son, a fin de cuentas, parte de una de las páginas de la historia más tristemente memorables que haya padecido el Perú. Si bien hubo seguimiento por parte de la prensa, estos hechos no fueron socialmente relevantes ni se inscribieron como parte del discurso histórico oficial sino hasta la aparición de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR). Aún así muchos todavía ven innecesaria la labor de la CVR en cuanto levanta temas “incómodos”, cuando lo “importante” es “ver hacia adelante”.

“solapada” o “caleteada”, que está más cercana al gesto que a la palabra, a la forma de mirar y no tanto a lo que se observa. Ideología y comportamiento están unidos como dos caras de la misma moneda.

Ahora que queda más claro el carácter ideológico y relacionado al comportamiento del racismo, es necesario responder dos preguntas muy relacionadas entre sí: primero, ¿qué entendemos por sujeto racista? Y segundo, ¿quién es propiamente este sujeto racista?

Lo primero que debemos pensar es en un sujeto racista que no responda, en un primer momento, a viejos y nuevos estereotipos del racista contemporáneo en el Perú. Más adelante abordaremos propiamente la figura del “pituco” y del “nuevo rico” estableciendo con datos objetivos la relación socioeconómica entre estos grupos al que le podamos atribuir ciertos patrones de discriminación. Ahora, más bien, creemos que la abstracción debe ser mayor. Más allá de figuras, la pregunta por el sujeto supone una pregunta por un *perfil* que le sea común tanto a los “pitucos”, “nuevos ricos”, o ciudadanos comunes y corrientes que no se sienten ni en una u otra categoría. En tal sentido el sujeto racista supone preguntarnos claramente por el perfil del racista en el Perú. Ciertamente, ya tenemos una idea de cómo el racismo supone tanto ideología como comportamiento, y que esos dos aspectos están en juego para el sujeto racista al momento de discriminar; sin embargo, es necesario ver qué aspectos dentro de nuestra ideología nos distinguen al momento de discriminar, qué tipo de acciones u omisiones construyen en nosotros un perfil racista. En nuestra investigación, tratando de delinear este perfil, hemos encontrado tres aspectos centrales que creemos son comunes a un gran número de personas en el Perú, sobre todo en las grandes ciudades. Estos aspectos, son los que desarrollaremos en los capítulos subsiguientes: el primer problema es el

paso del insulto a la comunicación racista, esto es, pasar del racismo en contextos de violencia a un racismo más sutil, que se da en contextos de tranquilidad. Hemos visto que este problema es fomentado prioritariamente por los medios de comunicación, y de manera correlativa se da en nuestros propios hábitos comunicativos: ya sea con amigos, en la familia o en el trabajo. El segundo problema es el paternalismo: asumir de manera implícita o explícita la “minoría de edad” de ciertas personas, creer que uno sabe mejor qué es lo que alguien necesita sin necesidad de consultar previamente. Este problema lo podemos ubicar con mayor claridad en el ámbito de las políticas públicas, así como en ciertas relaciones de trabajo, sobre todo con subempleados o personas con trabajos considerados “menores”. Finalmente, el tercer punto, es el autoritarismo como una forma de establecer nuevos vínculos de dominación, que, a diferencia del paternalismo, se expresa en la praxis de manera más coercitiva, violenta. El problema del autoritarismo se expresa, con mayor claridad, en un espacio de competencia económica, en la búsqueda por conseguir o mantener cierto estatus social y, por lo tanto, de distinguirse frente a otros que quedan rezagados. Dentro del autoritarismo una forma de distinción supone el blanqueo de unos así como el choleo de otros.

La pregunta que sale a relucir antes de poder pasar a los subcapítulos restantes es la siguiente: ¿qué relación hay entre ver el racismo como ideología y comportamiento con estos tres puntos? La relación no es del todo evidente y merece ser explicada.

Lo primero que debemos mencionar es que estos tres aspectos no suponen estadios distanciados. No pretendemos mostrar tres perfiles diferenciados al momento de discriminar. Es decir, dicha separación en tres aspectos no implica que uno pueda reconocerse como un racista “paternalista” sin identificarse necesariamente como un

racista “autoritario”, o que uno se vea a sí mismo como cómplice con una comunicación racista sin que se sienta responsable de ser un “racista paternalista” en cuanto nunca ha tomado acciones concretas a favor de nadie. No se trata de eso, sencillamente porque estos tres estadios no apuntan a la construcción de nuevos estereotipos para situar la discriminación, facilitando el que uno pueda identificarse con uno de ellos (y por lo tanto justificarse); sino que más bien suponen un perfil abstracto con posibilidades abiertas de concreción. Ciertamente hay personas concretas en cada aspecto o forma de discriminación, pero cada aspecto no supone un prototipo de persona concreta. Por ejemplo, el nuevo rico no es necesariamente el que asume prioritariamente o tendenciosamente una actitud paternalista. Creemos que estos tres aspectos son posibilidades abiertas a un buen número de personas en el Perú sin necesidad de una previa clasificación por nivel socioeconómico o estrato social; y que más bien cada uno de nosotros tiene, en distintos momentos y contextos, la posibilidad de ser racista “performativamente” en cada uno de estos tres aspectos sin caer necesariamente en la cuenta de ello. Este carácter performativo se debe justamente al carácter tanto ideológico y de comportamiento que tiene el racismo en el Perú, que hace del racismo una forma de discriminación mucho más sutil y que evita, en la medida de lo posible, el carácter explícito (y políticamente incorrecto) del racismo propiamente discursivo. Esta realidad performativa sin embargo no quita el hecho de que haya estructuras objetivas (como las relaciones de producción y luchas de clase) que posibilitan y agilizan la discriminación. Pero debemos también remarcar que estas estructuras no presuponen estereotipos delimitados, sino que son correlativas al carácter performativo del racista. Las estructuras objetivas (económicas) van de la mano con la construcción siempre cambiante de este perfil racista (abstracto) que se expresa concretamente en el mundo. En ese sentido, detrás de las muchas subjetividades (posibilidades abiertas de acción)

hay tendencias marcadas que delimitan una forma de estar en el mundo (ideología y comportamiento) que se dan performativamente y que al mismo tiempo afirman viejas estructuras objetivas en el plano económico, así como propician nuevas formas de relación de producción y de luchas de clase.

Como ya hemos mencionado, en los siguientes subcapítulos veremos, a partir de nuestra investigación, los distintos aspectos en los que se manifiesta esta ideología y comportamiento racista. A continuación veremos cómo se diferencian el insulto de la comunicación racista: trataremos de dibujar el espacio en donde se propicia este tipo de relación comunicativa, así como los lugares en los que el insulto pareciera ser la última alternativa.

## **2.2 Del insulto a la comunicación racista: del juicio moral a la responsabilidad ética**

Una pregunta que salió en durante la investigación giraba entorno a cómo la cultura, muchas veces entendida como expresión folclórica, termina mostrándose en su real dimensión a través de nuestro comportamiento. La pregunta de fondo era ¿qué tipo de cultura estamos cultivando en nuestra sociedad? ¿Qué valores, creencias y costumbres construimos e interiorizamos con naturalidad? Surgió con ello dos cuestionamientos importantes en lo que supone la construcción de una cultura, como expresión social propia y diferenciada de otras. Primero: a nivel interno se pueden construir paradigmas

estáticos de comportamiento. Es decir, asumir con naturalidad y sin espíritu crítico nuestra forma de relacionarnos entre nosotros. Segundo: a nivel externo podemos cultivar una actitud etnocéntrica cada vez más intolerante frente a otras expresiones culturales. Estas dos formas de relacionarnos con otros están ligadas la una con la otra, en la medida en que la suma de ciertos paradigmas estáticos de comportamiento incuestionados, puede desembocar en una intolerancia explícita frente a otras culturas. Esto lo veremos a continuación, pero comenzaremos explicando la construcción de paradigmas estáticos.

La construcción de paradigmas estáticos de comportamiento podría reflejarse en la forma de saludar a otros. Imaginemos el encuentro de dos personas que se conocieron virtualmente en un chat. Se trata de un brasilero y un estadounidense. Sucede que al estadounidense se le da por ir a Brasil de vacaciones, y de paso va a conocer a su amigo, hasta ese entonces, virtual. Podría suceder que en el primer encuentro, en el primer saludo las reacciones de ambos sean muy distintas debido a comportamientos estandarizados. El brasilero podría recibirlo efusivamente, con un fuerte abrazo y una palmada en el hombro; mientras que el estadounidense quizá pensaba tan solo en estrechar la mano y mirarlo directo a los ojos para empezar recién a conversar. Evidentemente esta escena no supone un problema serio, aunque afirma diferencias conductuales obvias, diferencias construidas culturalmente. Pero la construcción de paradigmas estáticos de comportamiento también puede generar escenas más complicadas y dolorosas. Ese es el caso específico del racismo. No es tan difícil ir en la búsqueda de ejemplos en este caso. Podríamos imaginar lo complicado que le resulta a un joven “blanco” saludar a una empleada cuando llega a la casa de un amigo, sin saber

cuál es el “nivel” de cercanía como para saber si saludarla con un beso o con un simple gesto o ignorarla, si es que ni siquiera se plantea el problema. Por otra parte, podríamos imaginar lo complicado que puede ser para un joven “cobrizo” y migrante o hijo de migrante “serrano” tener que enfrentarse al encuentro vertical con un posible empleador y pasar a ser, con no mucha dificultad, “el cholo de alguien”. Pensemos específicamente en un joven varón. El “guachimán”, el jardinero, el obrero de construcción, el conserje, el que limpia carros, etc. Muchos de estos oficios reflejan una posible relación jerárquica en donde se propicia la posibilidad de establecer un trato racista, y en donde se propicia, por lo menos con cierta evidencia, un trato “diferenciado” debido a su condición de cuasi-ciudadano, de estar “al margen de la ley”.

Ciertamente el insulto directo podría llegar a ser un paradigma no cuestionado de comportamiento en ciertos contextos; sin embargo, lo más frecuente es que el insultar explícitamente a alguien no suceda sino hasta llegar a situaciones límites, en los que uno asume que la tolerancia ya no tiene sentido. No es “normal”, en cuanto reacción habitual, que una persona piense que pueda decirle con naturalidad y desprecio a alguien “cholo, negro o blanco de mierda” en un contexto no agresivo. Lo que sí resulta un paradigma incuestionable de comportamiento es la forma sutil en la que nos comunicamos entre nosotros, insultando y menospreciando indirectamente en el ámbito puramente “coloquial” a través de la broma, el sarcasmo, el silencio, el gesto. O como hemos visto, a través del “trato diferenciado” con trabajadores, en la mayoría de casos subempleados. Para profundizar en esto pueden servir los textos de Bruce y Silva Santisteban revisados en el primer capítulo.

Así pues, la vivencia de nuestra cultura, a diferencia de nuestro discurso cultural más formal, folclórico e integrador, supone estos juegos de poder en los que buscamos delimitar nuestros espacios más íntimos, justamente coloquiales o informales, a través de una praxis explícitamente discriminatoria. Mencionaremos un ejemplo utilizado por Bruce en su libro *Nos habíamos choleado tanto* en el que queda explícito cómo en un espacio coloquial se puede marginar a alguien con el silencio:

“En una gran empresa de telefonía, la encargada de personal me contó que estaban buscando a una persona idónea para un puesto determinado, a la que querían encontrar en el interior de la organización, no fuera de esta. Con la finalidad de obtener información personal relevante acerca del estilo de trabajo de los eventuales candidatos, decidió recurrir a una fuente insospechada que resultó ser muy útil. Don Panchito –llamémosle así- es el encargado de la limpieza en ese piso. Consultado sobre la manera de trabajar de los preseleccionados (qué hacen con su tiempo en la empresa, cómo se comportan con los demás, si son chismosos, bromistas, intrigantes, etcétera), Panchito proporcionó *insights* invaluable. Esto se debe a que los empleados actuaban en su presencia *como si él no estuviera ahí*. Era como un mueble, un elemento insignificante, habitual. Al no sentirse afectados en ningún sentido por Don Panchito, hablaban con total libertad.” (Bruce 2008: 61).

La cultura, en cuanto a vivencia y no discurso, se va construyendo en los espacios del “mundo de la vida”, en los hábitos pre-reflexivos e incuestionados, en el establecimiento de tradiciones, a través de estos paradigmas estáticos de comportamiento, que permiten la consolidación de una ideología racista, tal y como lo vimos anteriormente. En ese sentido, el problema del racismo no es tan solamente parte de “comportamientos aislados” que se resuelven en el ámbito de la conciencia individual, en el terreno de la moralidad kantiana, en el auto-convencimiento racional de no actuar como racista. El racismo en cuanto es una ideología presupone más bien una responsabilidad ética de la que no podemos escapar. Esta distinción quedará más clara

cuando expliquemos el siguiente punto: el paso del comportamiento racista “asolapado” de las vivencias íntimas o coloquiales, a la intolerancia explícita frente a la vivencia de otras culturas, menospreciadas. Recordemos a Marisol de la Cadena que ha reconocido en las clases acomodadas del Cusco una suerte de racismo cultural, en el que se diferencia explícitamente lo “indio” (una forma de vida propia de los que habitan en el campo) y lo “indígena” (una expresión estilizada o folclórica de lo propio congruente con una vivencia occidentalizada, educada). En las siguientes líneas, veremos cómo se da este salto en un contexto como el limeño, que supone más bien proteger la “blancura” conseguida a través de la discriminación y la “reificación” de las vivencias culturales, es decir, la “folclorización” o mercantilización de formas de vida diferentes que son percibidas como una amenaza. Ya no se trata tan solamente de un menosprecio sutil, sino de un menosprecio que pasa a ser explícito.

¿Cómo pasamos de esta vivencia cultural “asolapada” por comportamientos paradigmáticos incuestionados a una intolerancia casi explícita frente a otras expresiones o vivencias culturales? La respuesta, al menos en un contexto como el limeño, supone básicamente la “institucionalización” del lenguaje coloquial, íntimo, a costa del formal, como vemos con mayor claridad en el mundo político y periodístico. De esta manera, uno puede seguir siendo sinceramente racista sin sentir que es parte de un “discurso ideológico” racista: esto ocurre, sencillamente, porque se aboga por un sentido común, ya cultivado previamente en la sociedad, en el que los “excesos” son perdonados en cuanto supondrían más “indignación” que una “propuesta programática

de exterminio”.<sup>102</sup> Hay con ello una suerte de “sinceramiento” frente a una forma jerárquica de ver al otro que en el fondo creemos, confirmándolo con nuestras acciones, con nuestras propias palabras. No hay “racistas”, pero sí “indignados”. Gente que parece ver su territorio disminuido, que ve en el otro a la barbarie frente a los unos, y bastante pocos, civilizados. Podemos traer a colación el caso del político Antero Flores Aráoz. Aquí hay una clara muestra de cómo hay un salto muy pequeño entre pasar del racismo íntimo, coloquial y celebratorio a una discriminación explícita, a un intolerancia concreta frente al otro y su forma de vivir. Debido al carácter ilustrativo de este hecho citaremos todo el diálogo que sostuvo el mencionado político y el periodista Ramiro Escobar.

“El jueves 1ro. de junio del 2006, apenas tres días antes de nuestra turbulenta segunda vuelta, el congresista Antero Flores Araoz me recibió en su oficina del Congreso de la República, llena de cuadros de caricaturas de él mismo, para contestar algunas preguntas acerca del TLC. Uno de los temas era la iniciativa planteada por un grupo de ciudadanos para que el Congreso convoque a referéndum sobre el TLC. Mientras Omar Rubina preparaba la cámara, se produjo entre él y yo el siguiente diálogo:

- ¿Y usted cree, congresista, que debe aprobarse el referéndum sobre el TLC?
- Noooo, ¿le vas a preguntar a las llamas y vicuñas sobre el TLC?
- ¿Cómo?? ¿¿A quién se refiere con “llamas” y “vicuñas”?? Eso es insultante.
- Te parecerá insultante, pues, pero...
- ¿¿Cómo se puede referir como “llamas y vicuñas” a la gente?? Es insultante.

---

<sup>102</sup> Imaginemos una conversaciones posibles que comiencen de las siguientes maneras y que evoquen “indignación”: “¿Dónde se ha visto...?”, “Allí donde lo ves...”, “¿Acaso no sabes quién soy?”, etc.

- Bueno, es tu opinión, si no te gusta, me voy. Esa es mi opinión. Un tema técnico no les puedes preguntar. Es una barbaridad. No le puedes preguntar a toda la ciudadanía. Al que no sabe leer y escribir, no le vas a preguntar eso...
- No los puede llamar “llamas y vicuñas”, señor.
- No lo estoy haciendo en el micro.
- No, pero igual es insultante. Me está agrediendo a mí y a numerosos compatriotas.”<sup>103</sup>

Lo primero que podemos resaltar, aparte del insulto, es que el señor Flores Aráoz se justifica diciendo que se trata de una opinión, y podríamos añadir, personal. Si el periodista no piensa como él no es importante, porque uno tendrá su opinión y el otro la suya. Además, justifica que no está haciendo de su “opinión” algo insultante porque no lo está haciendo en público. En resumidas cuentas, ha hecho una diferencia clara entre lo que es un discurso coloquial, que normalmente se da “entre iguales”, y un discurso formal. Con el discurso coloquial saca a relucir la jerarquía aplastante del individuo ilustrado y pensante frente a la masa iletrada, caricaturizada como “llamas y vicuñas”. Con el discurso formal sugiere que el TLC es un tema técnico, y necesita ser revisado por gente especializada. El problema no está tanto en el argumento central, que se muestra claramente con el discurso formal. El problema está en las consecuencias éticas no explícitas detrás de la formalidad, pero que salieron a la luz gracias a “la soltura de huesos del político”. Si no hubiera soltado el comentario racista, nos habríamos quedado con un discurso “neutro” y objetivo. Pero, como hemos visto, no existe tal “objetividad”. Detrás del criterio objetivo, digamos mejor del contenido objetivo, hay

---

<sup>103</sup> El extracto de dicha conversación ha sido extraída del siguiente link:

<http://www.desdeeltercerpiso.com/2006/06/cuidado-con-los-racistas/> Si bien esta conversación aparece en distintos blogs, la decisión por éste en particular no es aleatoria en cuanto los comentarios sobre el video reflejan claramente la tensión y el conflicto que estamos presentando en este capítulo.

una forma de ver al otro que, por más escondida que esté, no deja de generar consecuencias dramáticas y dolorosas. En este caso esas consecuencias suponen no tanto reconocer el carácter poco especializado de la mayoría de peruanos (que podría deducirse del discurso formal), sino más bien el hecho de afirmar entre líneas que en cuanto animales, están privados de toda posibilidad de entendimiento y que, bajo ninguna circunstancia, podrían estar a la altura de una persona civilizada. O al menos, quizá, hasta que se inserten a un proceso agresivo de culturización occidental. Éste político se viste con los ropajes ideológicos eurocéntricos para seguir manteniendo una posición de privilegio en el contexto de los constantes juegos de poder que reflejan un ordenamiento social ya dado al que sencillamente no quiere renunciar. Esto es pues, lo que se esconde detrás de la ideología racista en el Perú: una dinámica comunicativa distorsionada en cuanto poco honesta respecto a nuestros anhelos y temores más profundos. Se trata de una relación comunicativa claramente instrumental, esclavizada por paradigmas conductuales incuestionados que, siguiendo la argumentación de Eduardo Torres, parecen haber permanecido intactos desde la época antiguo-regimental.

Últimamente se ha generado un conflicto entre la lucha contra las prácticas y discursos racistas por un lado; y, por el otro la búsqueda de honestidad respecto al reconocerse uno mismo como racista, aunque sea implícitamente. De ahí resultaría no tan difícil entender por qué hay un buen número de personas que toman como un acto de sinceridad los artículos eminentemente racistas en el diario *Correo* escritos por Aldo Mariátegui, y peor aún, por Andrés Bedoya Ugarteche. Si caemos en la cuenta, ellos nos hablan como si un amigo nuestro nos contara la noticia en la intimidad de una

conversación casera, con desparpajo y evitando lo políticamente correcto, tal como lo hizo Flores-Aráoz con el periodista Ramiro Escobar.

A continuación presentamos una parte del artículo escrito por Bedoya Ugarteche en el diario *Correo* el 13 de junio del 2009 a raíz de la crisis acaecida en Bagua. Dicho artículo fue catalogado por la ONG Survival como el artículo más racista del mundo:

“... Si bien es cierto que todo lo que ocurre en esta desgraciada tierra es luctuoso (y no estoy hablando de fútbol, ¿ah?), hay hechos más fúnebres que otros. El último ha sido la matanza en la Selva, gracias a que chunchos de la edad preagrícola, ignorantes, primitivos y feroces, fueron azuzados por comunistas y sinvergüenzas que desean convertirlos en los "tontos estúpidos" que los elevarán a las alturas de un gobierno dictatorial, asesino y carnicero.

Para comenzar, no se atrevan a llamarme racista. Para racistas, los chunchos. Escuché las declaraciones de uno de ellos, masticando apenas el castellano, diciendo que habían muerto "cinco soldados, cuatro nativos y un mestizo" ¡Es decir! Ni los criadores de perros se atreverían a tanto... Otro de estos paleolíticos mencionó la muerte de "tres nativos, cuatro soldados y un civil". ¿No es delicioso? Tal como lo sospechaba, ahora resulta que los chunchos (¡perdón! nativos) no son "civiles". Si alguien pretende enjuiciarme por mi supuesto "racismo", les advierto que ya lo intentaron los juliaqueños y se fueron de culo en la Fiscalía. En todo caso, también tendrían que enjuiciar a la Enciclopedia Universal Ilustrada, más conocida como Espasa, en cuyo tomo 17, página 702, dice a la letra: CHUNCHO, CHA. Adj. Indio salvaje que habita en los bosques del Amazonas. U.t.c.s...

Además, estos chunchos -a los que he visto luciendo camisitas Lacoste y politos bien fichos, así como zapatillas Adidas- se niegan a que se explote el petróleo -que es propiedad de todos los peruanos- que ellos alegan se halla en "su" territorio. ¡Vaya concha! Tampoco atracan con la explotación maderera racional y por la misma razón. Y para remate, no quieren pagar impuestos. ¡Perfecto! ¿Cómo creen, infelices asesinos de policías, que funcionan las fábricas cuyos productos ustedes llevan encima? ¿Con agüita? ¿Cómo creen que se fabrican las medicinas y

hospitales que ustedes reclaman gratuitamente? En lo que a mí concierne... ¡váyanse a la mismísima, taparrabos y todo!

...Apenas chancan el castellano, sus lenguas nativas no pasan de ochenta vocablos ¿y ya mastican el concepto de "cosmovisión" que todos los demás peruanos debemos respetar? ¿Y me vienen con que no hay "progresistas" y humalientos detrás de todo esto?

Estoy organizando una protesta seguida de una matanza de policías en Arequipa. Por si no lo saben, según la "cosmovisión" de nosotros los arequipeños, se debe capturar a todos los moqueguanos y tumbesinos que habiten en "nuestro" territorio, el "gobierno de turno" debe respetar nuestra cosmogobiología.

También he escuchado a dirigentes -los más tranquilos- que "exigen" dialogar. ¡Por qué, carajo! ¿Por qué se debe "consultar" con esas etnias que ya eligieron en las últimas elecciones generales a las autoridades que ahora dictan las leyes? ¿Los "Malditos del Cono Norte" también exigirán diálogo para derogar el Código Penal?

Y no menciono a las tres "personas nativas con rasgos étnicos definidos" (definición oficial de "indio", ojo, para evitar "racismos"), a las tres vedettes de la cloaca parlamentaria que ahora están haciendo un carnaval puneño en pleno hemicycle. Me refiero a las congresistas que creo se apellidan Supaypahuahua, Cachachanca y Hatunracca. Les ruego me disculpen, pero tengo poca capacidad retentiva de nombres y no hablo una sola sílaba de quechua o aymara (O huitoto, o mayoruna, o jíbaro o aguaruna, para el caso)...

Y para remate, con la ayuda de las Huarillocllas y las Choquecallatas del Parlamento, las que deben ser engrilletadas y arrojadas a la mazmorra más fría y húmeda de Lurigancho.

Y para desgracia nuestra, todo esto tiene para largo... para muy largo. No sé qué espera Alan que no prepara a su FAP con todo el napalm necesario...<sup>104</sup>

¿Acaso no es tan indignante leer a Bedoya Ugarteche pidiendo el uso de napalm contra los indígenas amazónicos como escuchar a un amigo decir lo fácil que le es "tirarse" a

---

<sup>104</sup> Versión digital:

[http://www.correoperu.com.pe/correo/columnistas.php?txtEdi\\_id=4&txtSecci\\_parent&txtSecci\\_id=84&txtNota\\_id=73466](http://www.correoperu.com.pe/correo/columnistas.php?txtEdi_id=4&txtSecci_parent&txtSecci_id=84&txtNota_id=73466)

una chola parecida a su empleada? Si entendemos el sentido de lo que venimos diciendo no estaría demás el argumento que estos periodistas esbozan siempre en contra de “la izquierda” en el Perú: la hipocresía. Querámoslo o no el texto de Bedoya Ugarteche más que una expresión irracional, es la contraparte de un discurso que los peruanos hemos querido esconder como el polvo bajo la alfombra. El discurso ideológico de la izquierda será, como cualquier otro discurso, impotente frente a relaciones de poder que se reflejan en nuestras prácticas y discursos cotidianos, por más válido que sea dicho discurso.

Quizá estos ejemplos, el de Flores Aráoz y Bedoya Ugarteche puedan resultar excesivos, o ser considerados excepcionales en cuanto al nivel de agresividad. Pero no hay que olvidar tampoco la tolerancia de algunos y la aceptación tácita o explícita de otros<sup>105</sup>. Cabe resaltar que la lógica detrás la podemos ver también y con mayor sutileza en los medios de comunicación, especialmente en la televisión. Un ejemplo igual de agresivo que los anteriores pero al parecer más aceptado por los peruanos es el de la publicidad “aspiracional” que acertadamente denunció Jorge Bruce en su ya citado libro *Nos habíamos choleado tanto*.<sup>106</sup> Este tipo de publicidad remarca rasgos de “belleza” marcadamente nórdicos o “caucásicos”, que probablemente reflejen la apariencia de personas del norte de Europa, pero no reflejan la apariencia de la mayoría de peruanos. Se ha construido alrededor de esta publicidad un cierto “sentido común”, muy honesto en cuanto a la ideología racista que manejamos en nuestros fueros internos, en el que es “normal” sobrevalorar la imagen nórdica, frente a los rasgos andinos desvalorizados. Es

---

<sup>105</sup> No son pocos los que defienden a Bedoya Ugarteche en foros virtuales.

<sup>106</sup> Bruce 2008. Óp. Cit. pp. 67-80.

evidente que en el imaginario de estos publicistas, y de muchos peruanos por cierto, resulta inaudito asociar, por ejemplo, a una persona de una zona alto-andina con moda exclusiva, alto deseo sexual, lujo. Las consecuencias a nivel individual y a nivel social son terribles. Saber que uno nunca va a poder acceder al mundo de los “blancos hermosos” por más productos que compre, termina generando serios complejos de inferioridad. Citaremos a continuación un ejemplo presentado por el psicoanalista:

“¿Qué puede sentir una joven pobladora de Lima Norte cuando confronta su imagen con la de la modelo Valeria Massa, representante de los almacenes Saga Falabella en el Perú? Una insalvable diferencia, para comenzar. Pero puede que esto se traduzca también en una sensación de inferioridad, porque lo que se está proponiendo no es solo la imagen de una mujer bella. Lo que dicha imagen comunica es *la* representación de la belleza. Ahí es donde anida el problema. Si el caso de esa modelo argentina fuera aislado, no habría porqué ponerla de ejemplo tan solo por ser rubia y de tez clara. Esto sería tan discriminatorio como cualquier otro. Al fin y al cabo una modelo negra como Naomi Campbell es mucho más famosa que ella en el mundo. El asunto es que, lejos de ser una de tantas, la imagen de la argentina es más bien típica de los patrones estéticos predominantes en el Perú. Y si Campbell algún día modelara para alguna firma peruana lo más probable es que se enfatizara su condición de *top model* extranjera...” (Bruce 2008: 73)

Esto podría trasladarse a otro tipo de ejemplos que resultan ser una consecuencia de esta sobrevaloración a lo blanco en un plano estético. Podríamos resaltar la cantidad no poco considerable de mujeres descontentas con su color de pelo, o que tiñen el pelo de sus hijos con agua oxigenada; los nombres anglosajones que muchos padres le han dado a sus hijos; los comentarios de las familias cuando ven a un recién nacido resaltando su “blancura” o los rasgos “blancos” que ha podido obtener: la nariz, la boca, las orejas, etc. No deja de haber un componente de racismo en estos hechos, rezagos de una discriminación sistemática.

La construcción de lo blanco como superior socialmente resulta ser en el Perú desde esta perspectiva algo evidente desde el punto de vista de nuestras percepciones estéticas y no tanto desde el discurso ideológico o político, más explícito, aunque también haya lugar para cierto tipo de racismo como veremos a continuación. Esta oración se hace patente con una situación real y vigente en Ayacucho. Tomando el comentario brindado por algunos jóvenes del movimiento juvenil *Esquina cultural*, resulta que en Ayacucho se busca gente blanca para comerciales en la televisión local y, sin embargo, resulta que esta región tiene un fuerte discurso político regionalista y anti-oligárquico, discurso que suele asociarse con un discurso anti-blanco o anti-limeño. Esto sucede sin que importe demasiado la filiación política. Hay pues una contraposición bastante conflictiva entre la praxis y el discurso político quedando en evidencia cómo actúa la ideología racista haciendo que muchos asuman como “normal” un canon de belleza dominante que no representa a las mayorías. Sucede lo mismo con los más jóvenes: cada vez más se hace patente en Ayacucho la aparición de subculturas juveniles seguidoras del *metal*, *punk* y de la movida *emo*. La música andina parece quedar relegada al plano de “mercancía cultural”, de objeto folclórico valorable; pero ya no tanto como un vehículo de integración social, como una vivencia cultural. Podemos concluir, sin lugar a dudas, que el racismo ideológico en tanto permanencia de un canon estético dominante puede cambiar por completo la dinámica de las relaciones sociales de una comunidad, y por qué no decirlo, tanto económicas como políticas: al final lo que quedaría en el imaginario de los ayacuchanos más que la legítima búsqueda de ser reivindicados después de tantos años de exclusión, sería más bien la inclusión forzosa a un modelo

importado en el que la cultura occidental (y con el sus discursos ideológicos) jugaría un papel predominante.

Esta inclusión forzosa se cimenta en el imaginario de los peruanos con mayor fuerza desde ciertos programas de televisión, sobre todo desde las series. A diferencia de la publicidad, en este caso el racismo no es agresivo: es muy sutil y está acompañado, en la mayoría de casos, con un sincero sentimiento de superación individual y éxito dentro del mundo capitalista. El mensaje de fondo sugiere un cuestionamiento interno: ¿Por qué debería tenerle miedo a lo blanco si al final puedo blanquearme (superarme)?

Con series como *Dina Páucar: el sueño continúa*, *Chacalón: el ángel del pueblo*, la primera aparecida en setiembre del 2004 y la segunda en mayo del 2005, se nos está vendiendo una visión capitalista de éxito en donde la violencia que se padece es asumida con resignación. Este tema es estudiado a fondo en un artículo publicado por Víctor Vich.<sup>107</sup> A continuación presentaremos brevemente el impacto sociocultural que tienen estas dos series.

El tema de fondo en ambas series es la asimilación a una cultura hegemónica, entendida como el conocimiento de las reglas de juego en las relaciones de poder, en un mundo

---

<sup>107</sup> Víctor Vich. "Dina y Chacalón: el secuestro de la experiencia" En: *La mirada de Telemo*. Publicado el 31 de marzo del 2009 URL: <http://revistas.pucp.edu.pe/lamiradadetelemo/node/24>. En este artículo Víctor Vich centra su análisis en cómo la apología al individualismo evita el reconocimiento del problema estructural de la pobreza. Nosotros, a partir del mismo argumento, enfatizaremos más bien en la incapacidad de reconocer el problema "estructural" del racismo, esto es, de la ideología racista.

dominado por injusticias y prejuicios, siendo curiosamente uno de estos prejuicios el racial. Sin embargo, el punto no está en lidiar con las dolorosas contradicciones que supone la conflictiva vida social peruana, sino más bien en pasar por encima de ellas como un obstáculo en el camino individual hacia el éxito. Se reduce así el problema del racismo a un simple prejuicio desfasado y no a una ideología real y activa que genera dramáticas consecuencias. Los personajes reflejan la idea de un “héroe popular” que salió adelante desde muy abajo y que logró alcanzar sus sueños por puro voluntarismo, es decir, entrando en el sistema sin cuestionarlo, sin hacer política<sup>108</sup>. Esto refleja la tendencia propia de la sociedad peruana de entonar su discurso hacia una propuesta neoliberal, en donde el individualismo pragmático y estoico resulta ser un valor imprescindible para lograr una vida solvente, exitosa. Hay una clara apuesta por un “multiculturalismo” chato, que no garantiza un reconocimiento efectivo de las diferencias a partir de acciones específicas.<sup>109</sup> Se asume el multiculturalismo como la simple convivencia de grupos sociales o étnicos diferenciados sin hacer hincapié en la particularidad de las relaciones interculturales (relaciones de poder) que se dan en el día a día.

No obstante el estoicismo y pragmatismo, a esto debe sumarse la idea también propuesta de presentar a un “cholo” y una “chola” que siendo representantes de los pobres y marginados, de migrantes o hijos de migrantes, logran no solo adecuarse al

---

<sup>108</sup> Óp. Cit. (no hay páginas)

<sup>109</sup> Cfr. TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. 1993. URL: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/taylor.pdf>

sistema, sino que terminan siendo protagonistas. El mundo que antes le pertenecía a los blancos, ahora le pertenece a los cholos. Un apunte importante que hace Vich en su análisis es cómo en la serie se enfocan detalles propios de lo que se denomina “cultura chicha”, en vez de quedarse con el típico argumento clasista que gira más bien en el mundo ostentoso de las clases dominantes. Vemos pues “rostros de migrantes, comida típica, vendedores de cerveza, discos piratas, culturas juveniles, son captados con detenimiento (muchas veces en primeros planos) dentro de un “realismo etnográfico” que aspira dar acceso mediático a un tipo de realidad generalmente excluida de las telenovelas estándares y de los comerciales nacionales”<sup>110</sup>. Pareciera con ello que hay una suerte de resignificación de este mundo cholo, de origen andino tantas veces marginado; sin embargo, esta posibilidad de resignificación encuentra sus claros límites cuando se topa con que las relaciones de poder siguen siendo las mismas a pesar de que los actores sean distintos. Al final lo que importa no es tanto la experiencia vital o cultural de los “héroes populares” sino más bien su capacidad de insertarse en el mundo de los blancos para sacarle provecho. Esto hace que el racismo como ideología se haga patente. La máxima detrás de estos héroes sería la siguiente: “me someto a la violencia y la acepto con tal de blanquearme, de entrar al juego de poder, a la cultura hegemónica”.

Lo curioso es que este tipo de racismo tiene un doble efecto: levanta la moral en un país medio alicaído y sufrido como el nuestro, y además vende bien. Toca fibras sensibles en cuanto reflejan situaciones de dolor que pueden retratar un momento específico en la historia de un migrante. El problema es que la serie no nos adentra en el dolor, en

---

<sup>110</sup> *Ibidem*.

aquello que perdemos para ser exitosos, en el precio que hay que pagar. Pero mostrar las contradicciones, los baches del sistema, si bien es lo más honesto, no vende. Así de sencillo. No vende decirle directamente al “cholo” o migrante que se vaya olvidando de su dignidad y se resigne a la idea de que tendrá que ser insultado por los blancos, que éste es un mundo violento y cruel; y que su cultura no vale si es que no es capaz de ponerla en venta. El héroe popular es héroe porque le saca el jugo al sistema, se aprovecha de juegos de poder ya establecidos y en vez de resignificar su cultura se vuelve cómplice con la cultura hegemónica. Lo que pareciera pasar desapercibido es que la hemorragia no se detiene pasando la mano por encima de la herida, sino haciendo presión sobre ella. ¿Qué papel juegan los derechos humanos en esto? Ninguno. La formalidad de los derechos humanos no tiene mucha cabida dentro de un problema ético (no moral) en el que la violencia es asumida con naturalidad en las dinámicas comunicativas por parte de los ciudadanos. Ciudadanos que no ven en el racismo una forma de violencia que deba ser denunciada, sino una forma casi habitual de comunicación, de entendernos los unos a los otros. Esto ciertamente está sostenido por relaciones de producción específicas que analizaremos más adelante, en el último subcapítulo.

### **2.3 El paternalismo: la lógica detrás de los juegos de poder.**

¿Qué son los juegos de poder? ¿Son mecanismos de cohesión para caer en los brazos de una cultura hegemónica eurocéntrica? Los juegos de poder, al menos en esta era postmoderna, ya no están al servicio de ninguna cultura delimitada: ya sea

estadounidense, europea o china. Como vimos en el subcapítulo anterior, ahora los actores culturales pueden cambiar fácilmente. No obstante, lo que está detrás de la cultura hegemónica es más bien una racionalidad tendenciosamente instrumental que está al servicio de una sociedad de mercado<sup>111</sup>: lo que significa que todo está para venderse o ser utilizado al servicio del mercado, incluso la cultura. Sencillamente quien entra a ese juego, radical y totalitario, pero engañoso, estará sometándose a una cultura hegemónica y subyugando, en mayor o menor grado, la particularidad de sus vivencias culturales. Las relaciones de poder son justamente las expresiones concretas de esas búsquedas dentro del “mundo de la vida”, en las que los grandes discursos se fragmentan en encuentros dialógicos cada vez más específicos e insignificantes y en donde las grandes utopías sociales se convierten en sueños cada vez más individuales: problemas que dicho sea de paso no nos son ajenos en lo absoluto. Así pues nuestras búsquedas son minimizadas por el sistema capitalista cada vez que entablamos relaciones de poder, en las cuales nosotros resultamos ser piezas de poderes objetivos cada vez más aplastantes y distantes. Poderes frente a los cuales nosotros somos impotentes. Por ello, en la medida en que necesitamos vivir, o en todo caso, subsistir en un mundo dominado bajo una lógica capitalista que tiende hacia la sociedad de mercado, todos estamos llamados a negociar: a delimitar aquello que se vende y lo que no se vende. Esas decisiones son evidentemente relaciones de poder que suponen mayor o menor conflicto, pero que definitivamente, querámoslo o no, suponen un conflicto. Esta necesidad de saber delimitar espacios es claramente importante en un nivel sociopolítico y económico; pero tampoco hay que perder de vista que esto también supone un nivel íntimo: laboral y familiar. Así como no todo se vende, nadie puede

---

<sup>111</sup> La noción de “sociedad de mercado” se hizo conocida por el ex primer ministro francés Lionel Jospin gracias a la frase “sí a la economía de mercado, no a la sociedad de mercado”.

decidir por nosotros qué se vende y qué no, qué es lo que queremos y qué no. Este problema último es propiamente el problema del paternalismo: asumir ciertas decisiones sin considerar el diálogo como estadio previo y con ello evitar una promoción del pensar y actuar autónomamente. Así pues, el problema contemporáneo que supone estar bajo los parámetros de un sistema capitalista hegemónico se encuentra con una variante del autoritarismo que, por su parte, resulta ser en el Perú un problema de larga data.

Este carácter inevitable del conflicto como defensa y búsqueda de intereses, si nos ceñimos al campo de la política propiamente, supone la construcción de respuestas dentro del ámbito público que permitan canalizar adecuadamente los intereses diferenciados de todos los actores sociales en un espacio dado. El problema es que en el Perú no sabemos lidiar con los conflictos, razón por la cual nos es fácil caer en momentos de crisis, dentro de los cuales el carácter dialógico del conflicto se pierde. Más que lidiar con el conflicto en sí mismo, pasamos por encima de él, tal como sucede con la ideología y prácticas racistas en los programas de televisión que apelan al carácter superado y superficial del racismo. Preferimos establecer una comunicación superficial y vertical, evitando con ello el diálogo abierto y horizontal. Así pues el paternalismo refleja claramente un tipo de creencia y comportamiento, muy común en el Perú, que busca silenciar el conflicto, y con ello silenciar a los que según la cultura hegemónica están o podrían estar detrás como causantes de una posible crisis. Ésta es quizá una de las formas más evidentes de “desenvolvernopolíticamente” en el Perú: a través de políticas unilaterales que se reflejan, como hemos mencionado, tanto en el ámbito casero y laboral como en el Estado.

La idea detrás del paternalismo es la de no hacerse problemas evitando la participación de actores que podrían resultar conflictivos o que sencillamente no merecerían recibir un trato horizontal. Y ciertamente esta necesidad de esconder o marginar a ciertos actores ha desembocado en claras luchas tanto políticas como sociales por parte de ciertos sectores sociales que podríamos denominar subalternos. Como hemos visto en capítulos previos, existe una marcada historia de autoritarismo en donde prevalece una tendencia, podríamos considerar como instrumental o utilitaria, que oscila entre la marginación explícita y el tutelaje. Dos formas de establecer una relación que suponen una relación vertical. Esto último puede explicarse por distintos motivos: quizá el principal sea el menosprecio a la función laboral y la necesidad de estereotipar la condición social de la persona. Por ejemplo, nos contó un profesor que en una universidad limeña, propulsora de una educación humanista y crítica, los trabajadores encargados de limpieza aparecían en una lista de teléfonos solo con sus nombres, mientras que todos los demás trabajadores, académicos y administrativos, tenían nombres y apellido. Esto supone justificar, de manera sutil y quizá sin querer, una situación de dominación, ciertamente no dialógica, que mantiene una relación de desigualdad establecida con anterioridad. El problema es que las expresiones de respeto, desde esta perspectiva, no son las mismas, varían necesariamente según la clasificación que manejamos. No se trata de un menosprecio explícito, sino de un manejo “económico” del respeto: no hay por qué invertir el mismo respeto en todos. Con eso nos referíamos anteriormente cuando mencionábamos el “trato diferenciado” que recibían ciertos trabajadores, la mayoría subempleados: como ejemplo mencionamos a “guachimanes”, obreros de construcción, jardineros, recicladores informales, etc. Esta forma diferenciada de tratar a “cierto tipo” de personas es la que fomenta el paternalismo: situaciones en las que puede haber un claro respeto por el otro, pero un

respeto desigual que puede llegar a ser no solo impertinente, sino también doloroso. Yendo más lejos, bajo esta misma premisa uno puede terminar asumiendo que ciertas decisiones son mejores para ciertas personas sin que eso sea necesariamente cierto. Podríamos brindar como ejemplos las siguientes expresiones: “no tendrá problema si es que le doy un sencillito por su trabajo”, “no se afectará si le digo “maestro” o “maestrito” en vez de preguntarle su nombre”, “no será incómodo que aparte de su trabajo me resuelva algunos problemas domésticos”. Queda claro que estas expresiones se generan en contextos en los cuales el paternalismo se posibilita gracias a un preocupante clima de servilismo, en el que incluso, las personas menospreciadas se acostumbran e incluso pueden llegar a contentarse con una actitud servil. Sin embargo, hay momentos en los que este círculo puede romperse abruptamente. Incluso en casos en los cuales uno, en sus ganas de ayudar realmente y fuera de todo paternalismo, no es consciente que es parte de este juego, de este círculo vicioso.

Éste es un caso particular, testimonio, que fue narrado por un estudiante de filosofía de la universidad Antonio Ruiz de Montoya, Alonso Paz conversando en una mesa entorno al racismo:

“El racismo tiene cosas que son claras, brutales, explícitas. Por ejemplo una experiencia mía, hace poco. A mí en un proyecto de ayuda a chicas adolescentes en Pamplona Alta (barrio marginal al sur-este de Lima) me tocó ir a decirle a una adolescente que ella debía salir del proyecto por inasistencia. Y entré a la casa normal porque la señora, la mamá de la joven, siempre me atendía muy bien. Conversamos y le dije: “tengo que hablar con tu hija de algo importante”. Llega la adolescente. Y apenas comienzo a insinuar el tema de que “has estado faltando” y no sé qué cosas más, la actitud por parte de la señora se modificó completamente. Y yo empecé a ponerme muy, muy nervioso. Y llegué al punto en que empecé a decir que no podía seguir en el proyecto por tal y tal razón. Y

lo primero que me dijo la mamá de la adolescente, fue: “Ustedes vienen de otro lado –esto es en Pamplona Alta- creen que pueden tratarnos como si nada”. Y yo me quedé completamente pasmado porque ella fue una de las primeras en acogernos cuando comenzó el proyecto en Pamplona. Sentí que de un momento a otro esta significativa empatía que hubo antes se atrofió. Entonces sentí que me volví otro radicalmente, una persona distinta. Incluso llega a decirme: “piensas que crees que puedes venir acá y abusar de nosotros”. Y yo sinceramente no estaba abusando de nadie. Para mí la cosa era radical porque el abuso era algo que a mí jamás me habría ocurrido, y por otra parte nunca se me ocurrió que la señora llegara a decir algo así... pero me sacó el tema y además me dijo: “como eres blanco vienes a decirme una cosa y cuando vienes haces lo que se te da la gana” y en el fondo no tenía nada que ver que el que sea blanco dado que el tema era muy puntual. Seguramente influenciaba el hecho de que estaba con chaleco, usaba la indumentaria institucional, tal vez... Pero aún así esa actitud yo jamás lo hubiera pensado. Sobre todo con esa familia. A mí lo que me deja esta experiencia es que hay expresiones de racismo que pueden ser muy solapadas, porque no aparecen violentamente si es que uno usa un tono específico para hablar y conversar, no hay violencia cuando todo va bien... Y esto, en el fondo, es lo que más me deja esta situación: uno puede, ingenuamente y sin querer, estar accionando todo para activar un discurso que remarca, reafirma esa dimensión de diferencia absoluta. ¿A qué me refiero con que uno puede ingenuamente estar accionando todo? Uno olvida que está ahí en medio de grandes diferencias, y que hay detrás una forma de ver el mundo. Y uno actúa como si no existiese esa posibilidad, de ser discriminado y el sentimiento que pueden tener de sentirse discriminados. Eso para mí, no sé si eso les ha pasado a ustedes, pero, me llama la atención en varios sentidos, pero sobre todo el hecho de que esto estuvo ahí latente. Porque es una relación que tuve con esta familia, o que tengo con esta familia, desde hace un año y dos meses. Yo he dormido en esa casa. Es una casa que me acogió en un momento en el que no podía salir de la zona. Y después en una tarde todo se volvió radicalmente diferente, porque no intuí que por ahí podría salir. Y, ¿me explico cuando digo que es una relación como latente? Por más que uno trate de acercar diferencias... A mí me cuestiona mucho cómo se sigue transformando el racismo y cómo ha ido infiltrándose por todos lados.

Este testimonio refleja con énfasis algo que mencionábamos antes: la falta de conciencia que tenemos respecto al juego racista, muy a pesar de nuestras ganas de querer romper

con esta verticalidad, con ciclos constantes de exclusión. Y sin embargo, este tipo de situaciones nos hacen ver que el quiebre de relaciones de discriminación parecieran ser cada vez más utópicas: hay, día tras día, formas distintas para impedir la posibilidad de entablar relaciones directas, sinceras y horizontales sin que podamos caer en la cuenta de ello. Se ve con ello lo solapada que puede ser la discriminación, y la ingenuidad que puede haber detrás de ir en pos de una “horizontalidad discursiva” para luego caer, de manera casi natural, en una “verticalidad pragmática”. Y lo curioso es que esta situación se genera en un contexto de encuentro intersubjetivo, en donde la comunicación no deja de ser una posibilidad abierta aunque limitada. ¿Hasta dónde puede llegar la apertura dialógica? ¿Qué formas o situaciones quiebran esta posibilidad? Las respuestas pueden variar dependiendo del contexto, pero ejemplos como éste muestran cómo estas mismas respuestas son cada vez más difíciles de prever.

Esta posibilidad de comunicación nos lleva a plantear la idea de un círculo de servilismo y/o tutelaje preocupante en los cuales tanto el opresor como el oprimido resultan ser actores protagónicos. Ambos direccionan, queriendo o sin querer, la discriminación explícita a formas más sutiles, logrando con ello trasladar lo que antes podría ser un insulto en actitudes específicas que influyen claramente en nuestra comunicación cotidiana. Sucede pues, lo mismo que vimos en el capítulo anterior: el racismo deja de ser explícito y se adentra en una comunicación que parece ser, a todas luces, más horizontal pero no por ello menos racista. La diferencia entre el paternalismo y la comunicación racista per sé, es que el servilismo, que es correlativo al paternalismo, “mueve” a que el opresor haga efectivas ciertas decisiones supuestamente “a favor” o “que no resultan perjudiciales” para “cierto tipo de personas”. Esto como hemos venido

diciendo, se traslada tanto a decisiones políticas o de Estado, como a decisiones más íntimas: a nivel de trabajo o de hogar. Quedan finalmente estas dos ideas, tristes y dolorosas, de que uno puede ser “el cholo de alguien” o que uno puede conseguirse a su “cholo barato”. Algunos van y vienen entre una y otra posibilidad: algunos solo se reconocen en una de esas alternativas: lo que no cambia es que estas opciones no dejan de ser posibilidades bastante reales y concretas en un país como el nuestro. Ahora hagamos más hincapié en el racismo como un problema político y su relación con el paternalismo.

El paternalismo, podríamos decirlo ahora, es un aspecto tanto ideológico como de comportamiento que es parte de un perfil racista en el Perú, fuera de todo estereotipo posible. El estereotipo termina siendo, en todo caso, una herramienta que permite justificar la acción de aquel que discrimina, cosificando ciertas características reparando o no en ello. Así pues, el paternalismo, en tanto ideología y comportamiento, permite entrelazar distintas formas de ejercer la discriminación racial brindando un sentido dulcemente excluyente, incluso un sentimiento de contentamiento por el “bien” hecho a favor del “otro”. Se subliman acciones discriminatorias que fuera del paternalismo podrían haber resultado muy chocantes: discriminación por medio de la promoción de leyes que afectan a cierto tipo de ciudadanos, discriminación por la forma en que utilizamos el lenguaje, discriminación el silencio resignado en ciertos contextos, discriminación justificada por el paradigma de éxito, etc. Una serie de discriminaciones que fácilmente se traducen en intolerancia con las distintas formas que pueden tener algunos ciudadanos de entender el mundo y sus posibilidades particulares de desarrollo. Todo esto está entrelazado minuciosamente por los “dulces” lazos del paternalismo. Y

estos lazos pueden estar tan interiorizados que podemos verlos actuando en nosotros no solo como individuos, sino también como ciudadanos, como miembros activos de un Estado que asume el racismo como una práctica sutil pero con consecuencias desgarradoras, sin que siquiera caigamos en la cuenta de ello o aceptándolo estoicamente. Esto a la larga supone un problema serio: si nos reconociéramos como ciudadanos diferentes, en nuestra forma de ser y ver el mundo, esto nos facilitaría el reconocer cómo se estructuran estas distintas formas de discriminación, que en cuanto comunicativas suponen relaciones de poder sutilmente verticales y sin lugar posible para un verdadero diálogo horizontal. Sin embargo, este reconocimiento no se da. Es más: podríamos decir que el Estado en cuanto articulador y representante de nuestras prácticas racistas es uno de los principales promotores del paternalismo.

El Estado en el Perú resulta ser para muchas personas lo mismo que el gobierno, y el gobierno, el Estado. Al final el presidente en cuanto representante del Estado y cabeza del gobierno no es otra cosa que una suerte de gran papá protector de sus hijos los ciudadanos. Las explicaciones históricas posibles más representativas se han explicado en el primer capítulo, así que no profundizaremos en ellas. Lo que sí debe quedar claro es que se construye desde esa imagen paterna la idea de un Estado y una nación, como si se tratara de una gran familia; y no la de un Estado y muchas naciones. Es decir, un Estado con muchas culturas articuladas entre sí: por tradiciones, lengua, territorio, costumbres. Dado que no hemos entendido al Estado como articulador de estas diferencias, hemos construido un país con una sola visión de la cultura: centralista, hegemónica, intransigente, autoritaria. Todos deben girar alrededor de dicha cultura para poder sobrevivir, más que adoptando paradigmas aprendiendo la racionalidad

instrumental de la cultura hegemónica “adornada” con las características antes mencionadas.

La hegemonía cultural pervive en función de supuestos que impiden el diálogo gracias al paternalismo: incluso cuando se aboga a favor de la interculturalidad. Se hace obvio, por un tema de derechos humanos, que los miembros de una sociedad quechua aprendan quechua en la escuela. Y, en ese sentido, el Estado plantea un programa intercultural bilingüe bajo ese presupuesto. Lo curioso es que habrá sociedades, como algunas en la selva, que acepten gustosamente esa propuesta; sin embargo, otros grupos, como sucede en algunas comunidades de la sierra, la rechazarán. Dirán que ellos entienden como una forma de discriminación el hecho de aprender una lengua que no les va a ser útil, mientras en las grandes ciudades otros niños tienen acceso a idiomas mucho más útiles como el inglés. ¿El problema está en si lo que quieren es bueno o no? El problema no va por ahí. El problema radica en que no hay una actitud dialógica. El programa intercultural bilingüe no se hizo consultando a los pueblos, ni siquiera informando respecto sus alcances o beneficios. Los derechos humanos, por lo tanto, no son un discurso que debe ser asumido, sino que implica una actitud de diálogo por la cual los derechos humanos pueden darse en la práctica, pero solo mediante el consenso. La posibilidad de entender una norma como universal, señala Habermas en el marco de su ética del discurso, *debería ser el resultado* de un encuentro intersubjetivo marcado por el diálogo y *no el fundamento*.<sup>112</sup> Nadie puede verse a sí mismo como el garante de los

---

<sup>112</sup> Cfr. HABERMAS, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós. 1991. pp. 114 -115. “...la ética del discurso supera el planteamiento puramente monológico de Kant, que cuenta con que cada sujeto en su foro interno (<<en la vida solitaria del alma>> como diría Husserl) proceda al examen de sus propias máximas de acción... En cambio, la ética del discurso sólo espera un entendimiento sobre

derechos humanos: tenemos más bien la tarea de impulsar la concreción de estos derechos a partir de una actitud dialógica.

Por su parte, el paternalismo puede también desembocar en un asistencialismo terrible, en el que el racismo juega un papel importante. Si bien debemos apostar por una opción preferencial hacia la gente marginada, debemos considerar también que la discriminación positiva puede generar conflicto con otros miembros de la sociedad. La igualdad no vale por sí misma: nuestros actos tienen consecuencias éticas que deben ser consideradas desde todos los puntos de vista posibles. Así pues, una cosa es plantear la posibilidad de ir en pos de derechos colectivos, frente a los individuales, como buscan los awajún y los ashuar en Bagua basándose en el acuerdo 169 de la OIT, y otra distinta es la de plantear que las universidades tengan que separar un porcentaje para aquellos postulantes que sean negros en Brasil. Eso generaría una serie de conflictos difíciles de resolver: todos buscarían un negro en su familia, o buscarían, en todo caso, la forma de probar su “negritud”. Lo mismo sucede con el programa Juntos en el Perú que llevó a que muchas mujeres, incluso adolescentes, tuvieran más hijos solamente para recibir los 100 soles que el programa ofrece en zonas alto-andinas en extrema pobreza. Esto generó altos niveles de movilidad social, de familias que van a poblar lugares que reciben el beneficio, así como un elevado número de embarazos no deseados.

---

la universalizabilidad de intereses como *resultado* de un *discurso público* efectivamente organizado y ejecutado en términos intersubjetivos.”

Al final el paternalismo alimenta nuestras ganas de ayudar, pero de ayudar a cualquier costo. El paternalismo promueve el asistencialismo. Con ello se evita el diálogo, que dicho sea de paso, no es un diálogo calmado y agradable. Es un diálogo que busca confrontar intereses diversos, que supone una lucha incómoda que el Estado, y todos nosotros en cuanto ciudadanos, debemos resolver. El gran problema es que no hay responsables visibles, y más bien resultamos ser canalizadores sistemáticos de violencia. Violentamos al otro sin necesidad de alterarnos consolidando mecanismos sutiles de discriminación ya establecidos, sin siquiera sentirnos sónicos. Somos responsables, pero responsables invisibles para nosotros mismos. Lo curioso es que hay víctimas evidentes: si no fuera así no habría tanto deseo de ayudar. Reconocemos las disparidades, pero no estamos dispuestos, al parecer, de pagar el precio que supone enfrentarnos realmente a las fuertes contradicciones que hemos construido. Si seguimos acomodándonos a nuestro actuar violento seguiremos siendo esclavos de una ideología racista real pero cada vez más invisible, capaz de acomodarse fácilmente en el mundo postmoderno y a su racionalidad cada vez más instrumental, cada vez menos comunicativa.

#### **2.4 El autoritarismo en los estilos de vida: las nuevas relaciones de dominación.**

Una pregunta que todavía no se resuelve gira entorno a cómo está realmente distribuida la sociedad hoy en día y cómo dicho orden social y sus relaciones productivas afectan la forma en que nos relacionamos, y más específicamente cómo influyen dentro de la

problemática del racismo. Hemos visto cómo la comunicación, tanto a niveles masivos como personales, influyen en la pervivencia de prácticas discriminatorias. Sin embargo, esto todavía no nos esclarece cómo es que se están dando las nuevas relaciones de dominación, cómo se está estructurando la sociedad en medio de prácticas discriminatorias tan sutiles. Con los casos anteriormente relatados, se hace patente el hecho de que no podemos pensar el racismo en el Perú, al menos en estos tiempos, como prácticas que suponen una estructura social clasista estrictamente vertical, es decir, la evidente verticalidad de nuestras relaciones sociales no conlleva a entender necesariamente una verticalidad en la disposición de las clases sociales. Una estructura que justamente caería en la promoción de estereotipos socioeconómicos en donde se asume que los blancos son unos pocos opresores y de clase alta, mientras que los no blancos (cholos y negros sobre todo) son grandes multitudes de oprimidos que ocupan las clases más bajas de la sociedad. Así pues, parecería que el racismo, tal y como se ha ido viendo, justificaría una forma bastante reduccionista para entender la sociedad. Nosotros creemos en tal sentido, que la complejidad y sutileza de las formas de discriminación son correlativas al movimiento de las clases sociales, y por lo tanto a la estructura dinámica en la que estamos inmersos. Un movimiento que va mucho más allá de la caracterización puramente socioeconómica. En ese sentido, lo determinante, como veremos, no es tanto el poder económico per sé de tal o cual clase social; sino más bien los estilos de vida que uno decide, por diversas razones, adoptar sea cual fuere el estrato social en el que esté. Estilos de vida que solamente son posibles de descubrir por medio del estudio de los niveles y la forma misma de consumo de ciertos grupos sociales, obviando las distinciones clásicas hechas por segmentos sociales. Es necesario tomar en consideración este panorama socioeconómico para ver cómo pervive sutilmente el

racismo desde la dinámica económica de la sociedad urbana en el Perú. En este caso, enfatizaremos más en el caso de Lima.

¿Por dónde comenzar? Rochabrún, como vimos al final del primer capítulo, nos dejó una pista importante. No podemos perder de vista la dinámica propia de las relaciones productivas y de las clases sociales (no de los segmentos sociales). Una primera distinción supone reconocer que existen dos maneras de relacionarnos productivamente en el Perú: desde el terreno de la formalidad o desde la informalidad. Son dos tipos de relaciones productivas distintas porque sencillamente generan resultados distintos: no solo se diferencian porque en un caso se paga impuestos y en el otro no, sino que propician una nueva configuración social que en ambos casos rompe con el prototipo clásico marxista, por ejemplo, en el que vemos a un grueso de proletarios organizados sindicalmente, una capa media de pequeño burgueses y un grupo limitado de burgueses.

No solamente en el ámbito informal, sino que también en el formal podemos caer en la cuenta de la realmente reducida cantidad de trabajadores dependientes formales realmente calificados y protegidos por el Estado. Así pues, siguiendo lo señalado por la encuesta del Instituto de Opinión Pública de la PUCP de abril del 2010, vemos que solamente en Lima hay un 21% de trabajadores dependientes en planilla (ya sea estable, fijo o por horas) y que el número de trabajadores dependientes ya lleva desde algunos años manteniéndose en descenso debido a la irrupción cada vez mayor de trabajadores independientes. Baste decir que de los encuestados un 81% preferiría trabajar por cuenta propia y que solo un 33%, en tanto trabajador dependiente, estaría dispuesto a entrar a un sindicato a pesar de su alta valoración y tan solo un 3% de los encuestados señala pertenecer a uno. Hay un 93% de personas que, según la encuesta, no se sienten

protegidos por las leyes laborales.<sup>113</sup> Hay un grueso importante de trabajadores formales que no tienen estabilidad laboral, y dado que no perciben un sueldo mínimo vital (SMV) se ven obligados a conseguir “cachuelos”: pequeños trabajos de forma independiente.

¿Qué sucede en el sector informal? Debemos reconocer, antes que nada, el alto número de trabajadores dentro del sector informal. Según una investigación de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en el año 2004 el Perú tiene el mayor índice de informalidad dentro de la zona andina. El porcentaje de informalidad promedio en Perú es del 59,5%. Uno de los datos más relevantes de dicho estudio es que en el sector informal peruano trabaja más de 49 horas semanales y que tan solo el 13,9% de este sector cuenta con seguridad social.<sup>114</sup> A pesar de dicho número, en la encuesta anteriormente citada tan solo un 6% se reconoce como informal. Esto probablemente se debe al hecho de que una persona puede tener más de un trabajo y prefiere dar cuenta del “más seguro” frente a la posibilidad de señalar directamente su vínculo con el sector informal. Además, algo que normalmente no se considera es que hay un buen número de microempresarios o vendedores independientes que están en una situación de “semi-informalidad”, debido a que no han terminado de formalizarse pero que pertenecen a asociaciones. Cabe señalar que en las asociaciones de micro y pequeños empresarios aproximadamente la mitad de miembros son informales. En su mayoría desconocen las leyes de promoción a la micro y pequeña empresa, además de que hay una carencia respecto a la asesoría para la gestión contable y falta de difusión respecto a los

---

<sup>113</sup> Encuesta de Opinión en Lima Metropolitana – Abril 2010. IOP - PUCP. N° de registro: 0108-REE/JNE. URL: <http://www.pucp.edu.pe/iop/images/documentos/2010%20Trabajo%20-%20Abril.pdf>

<sup>114</sup> ORSATTI, Álvaro; CALLE, Rosario. *La situación de los trabajadores de la economía informal en el Cono Sur y el Área Andina*. Lima: OIT / Oficina Regional para América Latina y el Caribe – Oficina de Actividades para los Trabajadores (ACTRAV), Proyecto “Los sindicatos y el trabajo decente en la era de la globalización en América Latina”, 2004.

beneficios que supone la formalidad, como el acceso a crédito. Sin embargo, como también veremos más adelante, esto último tampoco resulta un beneficio de la formalidad debido a la instauración del microcrédito que en el caso del Perú se puede dar tanto a trabajadores formales como informales. En este último caso el requisito, como sucede en el caso del banco Mibanco, es pertenecer a una asociación de comerciantes o de mercados.<sup>115</sup> La lógica detrás está en las “garantías sociales” que priorizan más la solvencia moral que la económica: al final quien ejerce presión es el grupo o asociación que, supuestamente, lucha por su reconocimiento frente al Estado.<sup>116</sup> La lógica del microcrédito ciertamente es importante, y viene siendo defendida loablemente por el premio noble de la paz Muhammad Yunus, sin embargo, en el Perú pareciera que el mercado formal se adapta más a lo que requiere la informalidad sin que necesariamente la informalidad priorice su entrada al mundo formal. Ciertamente la adaptación de la formalidad a lo informal es un punto propuesto, aunque de forma no muy consistente, por el economista Hernando De Soto en su libro *El misterio del capital*, sin embargo, esto no supone necesariamente la construcción de un nuevo tipo de formalidad, más accesible e inclusiva.<sup>117</sup> Pareciera más fácil, en todo caso, sostener al mercado informal y, sobre todo, al semi-informal. Si a esto se le suma un panorama en el que un buen número de empresas formales ven la mejor forma de evadir impuestos, podemos caer en la cuenta del alto grado de informalidad dentro del mercado interno peruano. Y es, justamente, este grupo el de informales, semi-informales y formales “culturalmente” informales el que más predomina en el Perú. Esto,

---

<sup>115</sup> [www.mibanco.com.pe](http://www.mibanco.com.pe) Ver el apartado “préstamos”.

<sup>116</sup> LAGOS, Javier. *Las pequeñas empresas y las garantías sociales*. En: Red Iberoamericana de Magistrados. 2010. URL: [http://www.rimjc.org/w/index2.php?option=com\\_content&do\\_pdf=1&id=159](http://www.rimjc.org/w/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=159)

<sup>117</sup> IGUIÑIZ, Javier. *La propuesta legal de De Soto*. En: *Ideele* (Revista del Instituto de Defensa Legal). Nº 135. Febrero del 2001

evidentemente trae consecuencias en lo que suponen nuestras relaciones humanas, la forma en que nos aceptamos o discriminamos. ¿Cómo así? Lo señalaremos en las siguientes páginas.

Vemos pues dos formas de relaciones productivas que conviven en un mismo espacio, el Perú, y que suponen, a su vez, formas diferenciadas de vivir concretamente dentro del segmento social que representan. No es lo mismo ser del segmento social A y tener un negocio informal en una zona marginal de la ciudad y ser del segmento social A tradicional de la sociedad limeña. El mundo de uno no necesariamente está incluido en el otro, y en muchos casos ni siquiera se encuentran. Lo mismo sucede con el segmento B o C. Si consideramos los datos de la OIT, estamos hablando de casi un 60% de informales o semi-informales, por lo cual hay prácticamente dos mundos diferenciados en lo que respecta a relaciones productivas: no es lo mismo, dentro del segmento social B, hacerse una “carrera profesional” dentro del mundo formal y vivir en una casa alquilada, que “emprender” un negocio en el mundo informal y tener casa propia. Los ritmos en el posicionamiento dentro de los segmentos sociales son distintos. Ciertamente, y siguiendo lo desarrollado por Jaime de Althaus en su libro *La revolución capitalista en el Perú*, ha habido una integración y congruencia en lo que refiere a las dinámicas productivas gracias a la apertura de los mercados que viene desde los años 90 con Fujimori; sin embargo, esta integración y congruencia económica que se refleja en el lento pero sostenido desarrollo del mercado interno gracias a la aparición de pymes (pequeñas y medianas empresas) no supone un *modus operandi* determinado al momento de hacer negocio, una forma definida para entrar al sistema capitalista. Así pues, pareciera más bien que el sector informal, con todos sus matices, se anexara al formal, que al menos en el caso de las pymes frente al informal resulta ser mucho más

débil, generando con ello una simbiosis económica importante, que dicho sea de paso genera un equilibrio respecto a la relación que hay entre el mercado interno y la fuerte tendencia a priorizar la exportación de minerales y materias primas. No hay en las pymes informales, sea que estén en el sector D, C o B, un sentido de marginalidad frente al mundo formal, pero eso tampoco significa una integración: la posibilidad de acceder a microcréditos es mayor, y en la otrora marginal Lima Norte muchos ciudadanos tienen una propiedad inmueble propia, lo que permite mayores posibilidades de inversión en negocios, así como acceder a un mayor nivel de consumo. Sin embargo, los niveles de compromiso para con el Estado peruano por parte de las pymes que vienen del sector informal (ya sea que se mantengan informales, estén en proceso de formalización o mantengan prácticas informales) puede llegar a ser mucho menor que en el caso de las pymes que comienzan como formales en un barrio o distrito “tradicional” y que parecieran verse obligadas a cumplir con sus tributos. A esto habría que sumarle el hecho de que no tienen las mismas facilidades de acceso a microcréditos, y también el hecho de que las municipalidades de dichos distritos tradicionales pueden ser más exigentes para dar licencias que aquellos de zonas periféricas. Por otra parte, las pymes que vienen de un trasfondo informal normalmente son empresas en donde las familias mismas se auto-emplean siendo por lo tanto unidades de trabajo limitadas en lo que respecta a la posibilidad de posibilitar una “clase obrera” tradicional. Y si hay trabajadores en la mayoría de casos estos no tienen garantías laborales de ningún tipo. Por eso habría que enfatizar en el carácter de anexo de lo informal en la formalidad y más bien una clara adaptación de lo formal a las necesidades del grupo informal, que como hemos venido diciendo, no refiere tan solo a los negocios que no pagan impuestos, sino que de alguna u otra forma no consolidación su formalización o actúan informalmente. Cabe señalar que esta diferenciación en las relaciones productivas tanto

en el sector formal como informal ciertamente propicia nuevas y más sutiles formas de discriminación. En el caso del trabajo informal las posibilidades de sentirse discriminado pueden ser tan o más grave que en un trabajo formal, sobre todo si consideramos el trato casi “familiar” y poco “profesional” que puede entre los trabajadores dentro de una pyme en donde los mismos dueños priorizan el auto-empleo antes que la posibilidad de garantizar una mano de obra calificada. Curiosamente en la encuesta anteriormente citada de la PUCP se señala que hay un 47% de encuestados que señalan sentirse discriminados en su centro laboral.<sup>118</sup>

Ahora bien: ciertamente hay una suerte de integración, una percepción de horizontalidad mayor que es la que de alguna forma nos lleva a pensar que nuestras relaciones sociales entre nosotros están libres de prejuicios raciales o cualquier otra forma de discriminación. Sin embargo, esta percepción de horizontalidad no se da ni en las relaciones productivas, ni en las relaciones intersubjetivas o comunicativas como hemos visto anteriormente, sino que más bien aparecen en el consumo. La percepción de horizontalidad es correlativa a los estilos de vida que queremos construir, ya sea en función de modelos adquiridos previamente o por paradigmas de vida nuevos. En tal sentido, los estilos de vida cortan transversalmente a los segmentos sociales poniendo en segundo plano el carácter formal o informal de las mismas, es decir, secundando lo que son propiamente las relaciones productivas en las que el racismo se inmiscuye.

En el libro *Al medio hay sitio* del investigador social Rolando Arellano se suscita la idea de que los segmentos sociales ya no pueden entenderse a la usanza tradicional, como

---

<sup>118</sup> Encuesta de Opinión en Lima Metropolitana – Abril 2010. IOP - PUCP. N° de registro: 0108-REE/JNE. URL: <http://www.pucp.edu.pe/iop/images/documentos/2010%20Trabajo%20-%20Abril.pdf>

una pirámide; sino que más bien ahora hay una suerte de rombo debido a un nivel de movilidad social sin precedentes generando con ello una clase media mucho más grande y sólida, en donde los estereotipadamente pobres resultan ser una clase media más solvente que la antigua clase media tradicional o incluso llegan a ser nuevos ricos. Los pobres extremos estarían al fondo del “rombo”, siendo propiamente una minoría considerable aunque no tan numerosa como los grupos antes mencionados. El tema de fondo es que aquellos que pertenecen a esta nueva clase media y también muchos de los nuevos ricos no se ven a sí mismos dentro de una clase social tipo A o B, debido a que, en muchos casos o bien la gran mayoría, mantienen viejas costumbres (económicamente se refleja esto en formas de invertir y gastar) así como gustos que los diferenciarían claramente de las clases acomodadas tradicionales. En ese sentido, no es tan relevante considerar el ingreso familiar para reconocer el estrato social bajo los cánones tradicionales de medición, sino la forma en la que cada individuo utiliza su dinero dependiendo del círculo social en el que se mueve: ya sea gastando o invirtiendo. No hablamos de un ingreso familiar propiamente, sino de estilos de vida que cada miembro de la familia podría tener y que suponen formas de gasto y de inversión diferenciadas. En ese sentido, un señor mayor proveniente de alguna región pobre que vino a Lima siendo joven y logró amasar una fortuna considerable tendrá una forma de invertir y gastar diferenciada a la que podría tener su hijo, quien probablemente ha dejado el “estilo de vida” de su padre para adquirir el de sus amigos: ya sea los amigos del colegio particular en el que estudió o los amigos de la universidad. Esta diferenciación en el gasto nos permite vincularnos de manera horizontal con personas de “distintas procedencias” y genera, a su vez, la impresión de que ya no hay racismo. Es más, el mismo autor sugiere en su libro que “el tema racial parece ser más un símbolo de miopía social con respecto a las diferencias entre ricos y pobres, que una verdadera

evidencia de la estructura de nuestra sociedad”<sup>119</sup>. No puede ser tan solamente un símbolo de miopía social debido a que, como hemos ido viendo a lo largo de este texto, el racismo no solamente supone una forma de ver o entender la sociedad (ideología discursiva), sino que también supone un comportamiento muy interiorizado que afecta nuestra forma de interactuar en sociedad.

Sin embargo, y siguiendo la ilación de lo desarrollado previamente, podemos señalar que dentro de una familia con estilos de vida diferenciados los mecanismos de discriminación racial pueden ser los mismos. En buena cuenta las prácticas discriminatorias pueden ser alimentadas dentro de un núcleo familiar con estilos de vida diferenciados pero que pueden tener en común el cholear a los pocos empleados que tienen dentro de la pyme familiar; y quizá no por querer “discriminar” sino por la posibilidad misma de poder acceder sin mayores problemas a un “cholo barato”, a un trabajador “recién bajado” que sale más barato y que se puede dejar “humillar”. En otras palabras: nos puede diferenciar el consumo y al mismo tiempo vincular con personas de distintos estratos sociales, pero nuestros patrones de discriminación pueden permanecer incólumes frente las relaciones productivas. Así pues, dentro de las relaciones productivas uno siempre puede cholear o terminar siendo “el cholo de alguien”. Como hemos visto, el racismo puede inmiscuirse fácilmente en distintos aspectos de nuestra vida, sin embargo, el hecho de que pueda pervivir dentro de nuestras mismas relaciones productivas ya supone un nivel mucho más establecido y difícil de superar.

---

<sup>119</sup> ARELLANO, Rolando. *Al medio hay sitio: el crecimiento social según los estilos de vida*. Lima: Planeta. 2010. p. 59.

### **Tercer Capítulo:**

#### **A modo de conclusión. La lucha contra el racismo a partir de encuentros y prácticas contraculturales.**

Pareciera haber entre nosotros una suerte de resignación frente al problema del racismo. Como si el racismo fuera, entre otros problemas, un aspecto secundario, relacionado a la autoestima: al hecho de “sentirnos” bien o mal. Pareciera fácil negar su constante permanencia a través de las relaciones de poder dentro de nuestras relaciones comunicativas, intersubjetivas, o a través de las relaciones de producción que a la larga reafirman el carácter tanto ideológico como práctico, y no tan solamente discursivo del racismo. La pregunta está en cómo podemos parar el avance de una ideología (teoría y práctica) racista, más allá del “simple” discurso o prejuicio racista que pareciera ser el único síntoma reconocible; sin caer en la cuenta, no obstante, de que es el racismo como ideología el que nos convence en dejar las cosas tal y como están. Las razones ya se han hecho evidentes: el carácter discursivo del racismo nos termina “limpiando” de toda culpa, se sostiene con prácticas políticas como el paternalismo, nos reconforta con el asistencialismo y la idea, no necesariamente reconfortante, de que la cultura se está volviendo cada vez más “chola”, mestiza. Cabe señalar que este racismo discursivo se fortalece dentro de las relaciones económicas que cultivamos, sobre todo, como hemos visto, la forma en que consumimos, en los estilos de vida que construimos. Vemos a todas luces una suerte de contentamiento con la dinámica comunicativa y las relaciones de producción que hemos mantenido los peruanos entre nosotros: una comunicación distorsionada, superficial, que justifica la violencia, ya sea de manera simbólica o explícita; y por otra parte, relaciones de producción en las que nos es fácil acomodarnos, permitiendo sutilmente la reproducción de hábitos discriminatorios. Terminar entonces

con la ideología racista supone modificar la *forma* en la que nos relacionamos entre nosotros: esto es, no solamente en lo que respecta a nuestras creencias, sino a la postura misma con la que nos enfrentamos a los otros en el día a día. Enfatizamos en la forma, porque el contenido parece quedarse reificado o cosificado en el discurso, en la pura formalidad. Hay pues una *forma*, profunda y no superficial, de comunicarnos y relacionarnos que supone un comportamiento, o mejor dicho, una serie de comportamientos que modifican nuestra *postura* frente a los otros, nuestra disposición tanto corpórea como anímica respecto al otro.<sup>120</sup> Esto se diferencia claramente del contenido del discurso, mucho más superficial, capaz de jugar retóricamente con los argumentos y que nos permite avanzar con tranquilidad<sup>121</sup>.

¿Por dónde comenzar? Antes que nada, deberíamos descartar acciones “correctivas” frente al racismo. Como hemos visto, el problema no es tanto individual o moral, sino más bien comunicativo y ético; por lo tanto, no se puede corregir una *postura* racista como si corriéramos la postura de nuestra espalda. Recordemos que el problema del racismo, como vimos en el primer capítulo, es un problema que se circunscribe dentro de la intersubjetividad social, recogiendo las palabras de Nelson Manrique, y no solamente dentro de nuestra conciencia.<sup>122</sup> Pero al mismo tiempo, es también un problema objetivo en cuanto se inmiscuye el racismo de manera contundente dentro de

---

<sup>120</sup> Recordemos nuevamente el libro *Factor asco* de Silva Santisteban que da importantes perspectivas sobre este tema en el Perú.

<sup>121</sup> Recordemos también en el segundo capítulo cuando hicimos mención de cómo la ideología racista supone también la construcción de discursos ideológicos fragmentados que permiten, en términos de Bruce, una justificación ideológica. Cfr. pág. 72. (De este documento).

<sup>122</sup> Cfr. p. 17 del primer capítulo.

nuestras relaciones productivas, dentro de nuestros mismos hábitos al momento de “hacer negocio”, de ir en pos de nuestros más caros intereses. La corrección puede resultar siendo muy explícita frente a los sutiles mecanismos que suponen la ideología racista: ese es el riesgo evidente, por ejemplo, de una “educación en valores” dentro de un curso de educación cívica. La intersubjetividad social y las relaciones productivas, evidentemente objetivas, suponen más bien el uso de acciones sutiles en contra del racismo para propiciar el quiebre de un “sentido común” distorsionado y el reconocimiento efectivo de actores que han sido sistemáticamente silenciados. Estas acciones las hemos denominado como “prácticas contraculturales”.

En este capítulo remarcaremos brevemente la posibilidad de cambiar nuestro comportamiento a partir de la articulación de prácticas culturales, y con ello abriremos puertas para nuevos trabajos posibles sobre el problema del racismo. Tomaremos en consideración los temas planteados en los capítulos anteriores. Asimismo, concluiremos señalando problemas vigentes y límites todavía no resueltos en el ámbito de las prácticas discriminatorias y las políticas interculturales vigentes hoy en día.

### **3.1 Una salida postmoderna: el uso de prácticas contraculturales.**

A pesar de que todavía existan anhelos de construir una sola nación, una forma unitaria de concebir nuestra sociedad, esto, hoy por hoy, no podrá ser posible. El nivel de

fragmentación social es muy elevado: baste con la diferenciación de las relaciones productivas, es decir, la distinción entre el mundo formal e informal y las diferentes formas de discriminación que de ahí mismo se pueden desprender. Por ello los ideales unitarios, basados prioritariamente en “discursos ideológicos” han resultado ser fachadas débiles frente a la contundencia, casi arrolladora, de la cultura hegemónica y sus juegos de poder, que curiosamente se sostienen en función de ideales superficiales, pero que, querámoslo o no, determinan nuestra forma misma de consumir, es decir, configurando lo que viene a ser nuestro estilo de vida. Esta imposibilidad de entendernos como nación, no obstante, nos da también la posibilidad de pensar nuevas formas para entendernos como un conjunto de colectividades. Ciertamente adquirimos una forma de vivir la cultura (una ideología real): ya sea sometiéndonos a su forma hegemónica o contraponiéndonos a ella (cultura subalterna), razón por la cual de por sí ya estamos envueltos en relaciones de poder. No podemos renunciar a eso. Pero, a pesar de ello, y sin que estas luchas desaparezcan, tenemos la oportunidad constante de resignificar la cultura. La vivencia de la cultura más que discursos, ya fragmentados en una era postmoderna, supone prácticas concretas y articuladas entre sí, a fin de cuentas, por las relaciones de producción. En ese sentido, la posibilidad de darle un nuevo significado a la vivencia misma de nuestra cultura está en la afirmación y construcción concreta de nuevas identidades a partir del fortalecimiento de prácticas que reflejen un cambio no solo en nuestra actitud, sino también en nuestras acciones concretas. Para luchar contra mecanismos sutiles de violencia expresados tanto económica como comunicativamente es necesario priorizar la construcción de identidades sólidas que puedan ser capaces, evidentemente, de lidiar con las relaciones de poder vigentes. No se trata de una identidad basada en el reconocimiento efectivo, pero sí en la disposición misma de luchar por el reconocimiento, y por lo tanto de hacerle frente a la

discriminación racial adquiriendo una posición firme de empoderamiento frente a los propios intereses. Construir identidades sólidas supone ir en pos de un acto de empoderamiento difícil pero posible de hacer.

¿Qué prácticas pueden ser capaces de modificar el comportamiento que hemos heredado y que venimos practicando de manera casi inconsciente? Esta pregunta es muy compleja, en cuanto asumimos que toda práctica es el correlato de un discurso ideológico cargado de ideales, a pesar de que los ideales no supongan más que un horizonte de significados posibles. De cierta manera esto no deja de ser verdad: si creemos en la democracia buscaremos establecer comportamientos democráticos, por más complicado que esto pueda ser. Pero como hemos visto a lo largo del texto, algunas prácticas, quizá las más importantes en lo que respecta a la construcción de nuestra ciudadanía, están al margen de cualquier discurso ideológico. En ese sentido, nuestras prácticas no pueden estar subordinadas a un discurso ideológico, por más que haya una correlación evidente. ¿Cómo puede suceder esto?

Lo primero está en el reconocimiento crítico y reflexivo de la *postura*, como señalamos antes, que tenemos frente a otros en determinados contextos, los espacios en los cuales establecemos una jerarquía. Cuando ello suceda habría que cambiar la perspectiva habitual con la que normalmente enfrentamos los problemas de discriminación. Por un lado, está la posibilidad de decirnos a nosotros mismos: “en cuanto creo en los derechos humanos y en la democracia, y soy consecuente con dicho discurso, entonces a partir de ahora tendré un comportamiento más inclusivo”. Esto supone el predominio del

discurso frente a la persona. No importa tanto la persona como la posibilidad de llevarlo a que se concientice sobre la importancia de “la democracia y los derechos humanos”. Por otro lado, nos podremos decir: “en cuanto hay una persona que está siendo excluida de la posibilidad de dialogar, entonces mi acción hará posible su reconocimiento como persona capaz de reclamar y negociar sus propios derechos e intereses.” El énfasis no solamente es distinto, sino que la última opción supone un compromiso mucho mayor. Supone el compromiso permanente de construir espacios de diálogo a todo nivel: en el hogar, el trabajo, el Estado. Sólo este trabajo sostenido podría ir rompiendo, lenta y progresivamente, los círculos de violencia tan sutilmente instituido en nuestros hábitos comunicativos. La idea de fondo es que la apertura dialógica sea la que permita el empoderamiento del otro: nosotros como personas no tenemos la capacidad de empoderar a nadie. Un ejemplo posible de una práctica contracultural en el hogar, por más sencillo que parezca, sería plantear el hábito de almorzar o cenar todos los días con la trabajadora del hogar: propiciar un espacio de encuentro dialógico en el cual se permita una comunicación libre de parámetros jerárquicos. Evidentemente esto tendría que ir necesariamente de la mano con un marco normativo por el cual la trabajadora doméstica pueda ser vista como un sujeto de derecho.

Sin salir del ejemplo, expliquemos un cambio posible de las relaciones de producción: si dicha trabajadora del hogar no tiene sueldo mínimo, la posibilidad de adquirir un seguro; lo más probable es que el vínculo comunicativo por más honesto que sea, se desvirtúe, sin quererlo, en una relación paternalista. No podemos negociar de igual a igual si es que la persona resulta estar sometida a una relación de poder desigual. Esto es lo que señalábamos que también podía suceder dentro de una pyme familiar. Lo

complejo justamente reside en el paso concreto de permitir la “empoderación” de una persona que, probablemente, quiera seguir siendo la parte oprimida de dicho juego de poder y someterse estoicamente a la violencia. Como hemos ido mencionando a lo largo del texto, la institucionalización de relaciones comunicativas y productivas distorsionadas, dentro de las cuales se inmiscuye el racismo, suponen una “educación” bastante sólida en lo que respecta a soportar la violencia con tal de recibir ciertos beneficios.

Enfrentarnos al problema del racismo supone un encuentro muy doloroso y vergonzoso. Y las relaciones de poder (opresión) son tan fuertes que no es de sorprender que ante las sinceras ganas de apostar por un cambio aparezca también un sincero pesimismo. No es para menos, sobre todo cuando caemos en la cuenta de lo sutil que puede ser el racismo en el Perú, y lo efectivo que resulta para ordenar jerárquicamente nuestra sociedad. No obstante, llegando al final de la investigación el antropólogo Oscar Espinosa nos remarcó que siempre tenemos como personas la libertad de elegir, y por ende la posibilidad de optar por la destrucción de los círculos de opresión y discriminación, aunque sea a partir de pequeños pasos. Si bien en las situaciones más terribles y dramáticas uno puede optar por luchar contra el abuso, nuestra tarea principal es evitar que esa lucha no sea una anécdota o un hecho aislado. La posibilidad de asumir un compromiso ético frente al racismo supondría la posibilidad de proveer espacios dialógicos para que las reivindicaciones sean efectivas, y no tan solo una reacción que termine por invertir la relación opresor-oprimido, afirmando con ello nuevamente la lógica detrás de la cultura hegemónica.

### **3.2 La actitud dialógica como tarea política: articulando encuentros y afirmando identidades.**

Detrás de esto hay todo un reto educativo por ser planteado en el Perú. No se trata solamente de permitir el encuentro dialógico per se. Si retomamos el caso de propiciar un espacio dialógico con la trabajadora del hogar durante el almuerzo o la cena como práctica contracultural, caeremos en la cuenta, como señalamos, que dicha disposición resultará insuficiente si es que no hay un marco previo que garantice la igualdad: en este caso concreto, la posibilidad de que dicha trabajadora reciba un sueldo mínimo, tenga un seguro y se le respete los días de trabajo extra y las vacaciones. Si ambas partes aceptan estar sometidas bajo las leyes y derechos de un Estado, los derechos no pueden estar restringidos solo para algunos. Por ello debemos de considerar cuidadosamente los espacios en los cuales permitimos el empoderamiento de alguien, en los cuales se está propiciando el espacio dialógico. La posibilidad de que alguien pueda empoderarse por medio del diálogo supone que hay una disposición previa de respetar acuerdos mínimos de horizontalidad. Ahora bien: si nos quedamos en lo dicho, parecería que nuevamente volvemos al “imperio de la ley”, y por ende al sometimiento frente al discurso ideológico. En verdad no se trata de eso. Aunque suene difícil de escuchar, lo cierto es que los acuerdos mínimos de horizontalidad pueden cambiar de un contexto a otro porque lo que verdaderamente está en juego no es tanto la vigencia del Estado de derecho, sino más bien las necesidades reales y las búsquedas concretas de una persona. Probablemente una trabajadora del hogar esté más dispuesta a someterse a las reglas propuestas por el Estado y por lo tanto a aceptarlas; mientras que, por otra parte, un agricultor awajún probablemente vea en el Estado y en sus reglas de juego una

concepción unilateral de la cultura incapaz de reconocer sus necesidades más elementales. La protección a la propia identidad y al sentido de pertenencia supone el respeto a lo que una persona individual o social decide poner en venta y por aquello que decide proteger. Como dijimos anteriormente, hay una relación correlativa entre el discurso ideológico y la práctica; sin embargo, el discurso se va estructurando a partir de las búsquedas, intereses y necesidades que el otro reclama. Así pues, el discurso no debería estar por encima de la persona. El discurso se debe ir construyendo y modificando, si fuera el caso, junto con la persona.

Así pues, esta lucha contra la cultura hegemónica, como estamos viendo, no solamente recae en individuos concretos, sino también en pueblos y comunidades decididas a ser reconocidas como sujetos políticos y, por lo tanto, dispuestos a negociar con los grupos dominantes. Para un sujeto político es importante tener en claro aquello que no se negocia, es decir, aquello que nos afirma como sujetos diferenciados, aquello que nos da un sentido de pertenencia e identidad. Esto es importante si consideramos la volatilidad de las identidades postmodernas sometidas pasivamente a los juegos de poder en donde las relaciones económicas son cada vez más demandantes. En ese sentido, siempre cabe la posibilidad de que las comunidades mantengan vivas sus expresiones culturales, incluso por lo bajo y a pesar del racismo. En algunas comunidades estas expresiones están escondidas pero si uno indaga no solo se encuentra con eso sino con expresiones mucho más complejas. Frente a esto, la posibilidad de elegir y de romper los círculos de opresión está en relación con nuestra capacidad de crear, de imaginar alternativas contraculturales concretas y efectivas que estén más allá del discurso ideológico.

¿Por qué contraculturales? Porque es difícil optar por elegir cosas importantes (como el apostar por una visión específica de desarrollo, de trabajo, de vida, etc.) cuando el sistema capitalista tiene una oferta sobredimensionada de elecciones posibles que en su mayoría son intrascendentes y que mantiene, bajo el consumismo, a un número excesivamente grande de dominados. Esa es la ilusión del mercado: que hay muchas cosas para elegir. Ser contraculturales, en ese sentido, implica no solamente tener el deseo de cambiar, sino imaginar cómo el cambio a través de estas prácticas puede ser posible: tenemos tecnologías que pueden ser aprovechadas, como el Internet. Estas herramientas tecnológicas, entre otras posibles, pueden favorecer espacios dialógicos y encuentros con vivencias culturales distintas que quieren hacerle frente al mundo globalizado. Cabe anotar que la posibilidad de articular estas búsquedas por el reconocimiento puede resultar menos complicada que antes en lo que respecta a la posibilidad de encontrar nuevas vivencias culturales. Además hay gente que tiene años luchando contra la cultura hegemónica, pero no necesariamente conocemos lo que se hace. La idea es retomar la idea de un intelectual orgánico que, según Gramsci, tiene una visión más en conjunto de las cosas, y por lo tanto puede ser más creativo también en las posibilidades que a uno se le presenta. Lo que sí puede resultar más difícil es aplicar lo mencionado en nuestros núcleos más íntimos: en la familia, en el trabajo, con los amigos. Es más difícil, pero no imposible.

Lo que nos toca, ahora más que nunca, es informarnos sobre grupos que buscan defender efectivamente sus derechos y que, dicho sea de paso, existen. A pesar de que los mecanismos de discriminación están fuertemente anclados en nuestra sociedad, hay grupos que están dispuestos a luchar por modelos de desarrollo distintos y por formas

de vida particulares. Los movimientos indígenas, sobre todo el de Ecuador, tienen poco tiempo de existencia, pero fue levantado en los años ochenta como una forma de defender un legado cultural que no era reconocido por los grupos oligárquicos. En el Perú todavía estamos a tiempo para que los distintos grupos socioculturales que nos conforman puedan organizarse de manera adecuada y hacerle frente a los mecanismos de discriminación ya largo tiempo arraigados en nuestra historia republicana.

No hay que perder de vista que la posibilidad de organizarnos políticamente no solamente supone una participación en el mundo de la gestión política, gubernamental: nos invita, sobre todo, a replantear el sentido de cómo estamos manejando nuestras propias relaciones humanas. La tarea más compleja es salir de nosotros mismos y poner sobre la mesa nuestro preconceptos y prejuicios, así como los fundamentos que sostienen nuestras prácticas discriminatorias para que el encuentro con el otro sea realmente honesto. Es por ello que la lucha contra el racismo, en tanto ideología, debe entenderse como una lucha política en ese sentido; por lo tanto, de poco sirven las prácticas contraculturales si es que no propiciamos la posibilidad de que se articulen. La articulación de prácticas culturales sería terreno fértil para que el reconocimiento se sostenga a partir de un modelo de praxis, siempre variante y contextual, pero en donde la actitud dialógica resulta ser siempre la única predominante.

## *Bibliografía*

ARELLANO, Rolando.

2010 *Al medio hay sitio: el crecimiento social según los estilos de vida*. Lima: Planeta.

BRUCE, Jorge.

2008 *Nos habíamos choleado tanto: psicoanálisis y racismo*. Lima: Fondo Editorial de San Martín de Porres.

CALLIRGOS, Juan Carlos.

1993 *El racismo: la cuestión del otro (y de uno)*. Lima: DESCO.

CAÑEQUE, Alejandro.

2001 "Cultura vicerregia y Estado colonial: una aproximación crítica al estudio de la historia política de la Nueva España". En: *Historia mexicana*. Julio - Setiembre. Vol. VI, N° 001. México DF: El Colegio de México, A. C.

DE CASTRO, Juan E.

2010 ¿Fue José Carlos Mariátegui racista? En: "A contracorriente". Vol. 7, No. 2. pp. 80-91.

URL: [http://www.ncsu.edu/acontracorriente/winter\\_10/articles/de\\_Castro.pdf](http://www.ncsu.edu/acontracorriente/winter_10/articles/de_Castro.pdf)

DE LA CADENA, Marisol.

2004 *Indígenas y mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Lima: IEP.

FLORES GALINDO, Alberto.

2005 *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo.

1999 *La tradición autoritaria: violencia y democracia en el Perú*. Lima: Asociación Pro-Derechos Humanos y SUR Casa de Estudios del Socialismo.

FOUCAULT, Michel.

- 1998 “El sujeto y el poder”. En: *Revista de Ciencias Sociales. Facultad de ciencias sociales – Departamento de sociología*. N°12. Montevideo: Universidad de la República. URL: <http://www.rau.edu.uy/index.htm>

JAMESON, Fredric y ŽIŽEK, Slavoj.

- 1998 *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós. pp. 137-188. En: Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales ([www.cholonautas.edu.pe](http://www.cholonautas.edu.pe)) URL: [http://caosmosis.acracia.net/wp-content/uploads/2008/07/zizek\\_multiculturalismo.pdf](http://caosmosis.acracia.net/wp-content/uploads/2008/07/zizek_multiculturalismo.pdf)

HABERMAS, Jürgen.

- 1987 *Teoría de la acción comunicativa. Tomo II*. Madrid: Taurus.
- 1991 *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós.

LEMPÉRIÈRE, Annick.

- 2005 “La «cuestión colonial»”. En: *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. Número 4, Año 2004. Publicado en la web el 8 de febrero del 2005. URL: <http://nuevomundo.revues.org/document437.html>

MANRIQUE, Nelson.

- 1993 *Vinieron los sarracenos: el universo mental de la conquista de América*. Lima: DESCO.
- 1996 “Racismo y violencia política en el Perú”. En: *Pretextos*. N° 8, Febrero. Lima: DESCO.

MARIÁTEGUI, José Carlos.

- 1981 *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.

MÉNDEZ, Cecilia.

- 1995 *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: IEP.



TODOROV, Tzvetan.

1991 *Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana*. México DF: Siglo XXI.

TORRES, Eduardo.

2007 *Buscando un rey: el autoritarismo en la historia del Perú (Siglos XVI – XXI)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

TRINIDAD, Rocío.

2008 “Desconexiones entre el psicoanálisis y las ciencias sociales: vacíos, modas e imprecisiones”. En: *Revista Argumentos*. Año 2, N° 3, Setiembre. Lima: IEP. URL: [http://www.revistargumentos.org.pe/facipub/upload/publicaciones/1/122/argumentos\\_se t08.pdf](http://www.revistargumentos.org.pe/facipub/upload/publicaciones/1/122/argumentos_se t08.pdf)

VELÁZQUEZ, Marcel.

2005 *Las máscaras de la representación: el sujeto esclavista y las rutas del racismo en el Perú (1775 – 1895)*. Lima: UNMSM – Banco Central de Reserva del Perú.

VICH, Víctor.

2009 “Dina y Chacalón: el secuestro de la experiencia” En: *La mirada de Telemo*. Publicado el 31 de marzo. URL: <http://revistas.pucp.edu.pe/lamiradadetelemo/node/24>.

ŽIŽEK, Slavoj (compilador).

2003 *Ideología un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (FCE).