

# Anotaciones sobre la calificación del otro

*Alejandro Ortiz Rescaniere*

## EL TÉRMINO RAZA COMO HOMONIMIA

Racista es, ante todo y sobre todo, aquel que cree en el racismo. Hay quienes creen que existe racismo en el Perú. Eso afirman algunos sociólogos y antropólogos. Pero, ¿qué quieren decir con ello? Según sus estudios —cosa que, por lo demás, la observación y la experiencia confirman—, eso que ellos llaman racismo se refiere, ante todo, al orden de los discursos y, en menor parte, a las actitudes, los gestos de menosprecio y hasta la discriminación. Calificar estos hechos y decires de racismo mistifica más que aclara la situación. Tal es mi hipótesis o sospecha. Para defenderla, ya que aquí no podemos probar nada, comentaré cada una de esas manifestaciones resaltadas por la lupa denunciante de los científicos sociales.

Una nota inicial sobre los términos calificativos. En antropología, “raza” es una noción que se refiere a un conjunto de rasgos físicos cuyos límites son poco precisos. En castellano, el término tiene un primer y más antiguo sentido, posiblemente del latín, de “índole, modalidad”, al que se le agregó el de “defecto en el paño”; tenemos entonces, “una persona de mala raza o vil”. En el siglo XVI se le utiliza también para designar a un determinado grupo humano con sentido peyorativo: “Ningún cuerdo quiere mujer con raza de judía ni de marrana”. El sentido no es físico, sino de grupo social y religioso. El sentido propiamente biológico es un antiguo extranjerismo, “razas o variedades de plantas”. Se combina a veces con el viejo sentido peyorativo y el de linaje o especie. Se le aplicaba para designar un linaje en decadencia. También para calificar negativamente a ciertos colectivos: campesinos, truhanes, moros y judíos (“gentes de mala raza”). El derivado “racial” era considerado un barbarismo del inglés por Cotarelo (1925) (Corominas, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*); lo mismo podemos decir de “racismo”,

aunque ambos términos derivados figuren ahora en el diccionario de la Real Academia. Este Diccionario recoge en primer lugar raza en el sentido de casta o especie, y luego, como sentido segundo, el biológico y étnico. Designa cultura —etnia— y también la apariencia física de un grupo humano (por ejemplo, celebramos el día de la raza o día de la hispanidad; quizá de allí surge la confusión de la administración de los Estados Unidos, que asume que hay una raza hispana o latina, en el sentido anglosajón, es decir, biológico).

El racismo, lo racial, son entonces nociones que nos vienen del inglés. Responden a una concepción humana algo diferente a la nuestra, a su más antigua tradición, registrada en nuestro idioma. Nuestra discriminación contra un grupo humano es, a juzgar por las palabras castellanas, de orden cultural, social, religioso y, por extensión agregada, biológica, física. Que en inglés y que los antropólogos le den este sentido a “raza”, no debe confundir las cosas. Cuando un latinoamericano del pueblo habla de raza no está diciendo, exactamente y por necesidad, lo mismo que cuando lo emplea un negro o un blanco de Arkansas. En el Perú exclamamos: “¡qué tal raza la de este cholo!”: nos estamos refiriendo a casta o linaje (“¡qué tal casta la de este cholo!”, “¡a qué linaje o pueblo pertenecerá para comportarse de esa fea manera!”); es un sentido bien castizo y poco o nada biológico. Ni siquiera eso de “cholo”, que alude —ora como insulto, ora como halago o cariño— al ser mestizo, y entre nosotros “mestizo” es una categoría más cultural que biológica. Como veremos, algo similar ocurre con otros términos como “blanco”, “indio” o “negro”, pues en el Perú y en América Latina tienen una significación tanto cultural como biológica, a veces más una que la otra.

Ciertos antropólogos parecieran confundir el sentido variado de los términos del habla castellana, en general y peruana para este caso, con el unívoco que tienden a emplear en sus escritos sobre “el racismo en el Perú y América Latina”. Este es un primer equívoco, el creer que todos hablamos igual y nos referimos a las mismas cosas. Un imperialismo de las palabras, de las doctas sobre las populares. Retengamos esto, y también el que las voces derivadas, “racial”, “racismo”, “racista” —lo que significan— son, en castellano, unas recién llegadas.

En el Perú, como en México, Guatemala, Ecuador o Bolivia, darse el título de blanco es un asunto complicado. Es bien conocido que entre nosotros el dinero y la posición social tienen color: el dinero, la educación, la manera de hablar, el idioma empleado, el tener coche, blanquea o bien oscurece. A mayor prestigio más blancura, y lo contrario es oscuridad. Un indio de aspecto pero que es antropólogo, habla castellano, inglés y tiene el quechua como adorno, que es doctorado en Yale, es blanco... social y en principio... pues, en deter-

minadas circunstancias, su blancura podrá ser puesta en duda. Los rasgos físicos raciales son un componente más de un conjunto de criterios para discriminar una persona: sexo, edad, prestancia, dinero, títulos, si es provinciano y, bueno, también el color de su piel y los rasgos raciales de su cara. Es un juego sutil y complejo que los antropólogos no han estudiado, pues se preocupan más en hallar en Lima lo que hay en Luisiana.

Si los sociólogos piden a los niños de los barrios marginales y pobres de Lima que les describan una persona hermosa, la respuesta será casi unánime: rubia y de ojos azules, como las que salen en la propaganda televisada. Dicen nuestros estudiosos que eso es un racismo al revés: han asumido el menosprecio hacia ellos mismos y la supremacía blanca. Pero, si aun fuera así, si hubiese una perversión colonialista en ese gustar de otra raza, ¿es acaso racismo en el sentido anglosajón? No lo creo: actitud racista es para los norteamericanos, y para algunos de nosotros, rechazar a un grupo humano porque no se parece físicamente a uno. Es bien conocido que a los japoneses les gustan los ojos redondos, no como los suyos; eso es lo contrario al racismo. Y no se diga que lo es pero al revés; o que han aceptado una cierta inferioridad. Lo primero es una argucia retórica (digamos que odiar al otro es como ser racista y amar como no serlo. Si amo a un otro sería, en la argucia, un odio al revés; amo al otro porque me menosprecio). Lo segundo, la inferioridad, habría que probarla, lo que implica una suerte de psicoanálisis de los pueblos. En todo caso, cuando los escolares pobres de Lima sueñan con rubias, es que quisieran ser como blancos. Hay que entender su aspiración en términos hispanos y del Perú; se refiere a lo que simboliza ser blanco: no tanto los rasgos físicos como la manera de caminar, de vestirse, de hablar, de poseer. Desean ser blancos sociales o culturales, y me parece una aspiración legítima, nada racista (rechazo del otro biológico) o racista en nuestro sentido (que es un complejo donde lo cultural, lo social y lo económico se combinan con sexo, edad y raza física). Pero con esta explicación no se agota el significado de los sueños de los escolares (porque las fantasías son símbolos, es decir, tienen una densa y múltiple significación: una razón más para no reducirlos a una cuestión de complejo racial-biológico).

## DOS EJEMPLOS SOBRE EL DESEO DE BLANQUEARSE: LA RELIGIÓN Y LA PROPAGANDA TELEVISADA

Blancos y rubios son la mayoría de los santos y las vírgenes andinas. Pues ellos no pueden parecerse a nosotros los creyentes, que en general somos más bien oscuros. Pero debemos tratar de ser como ellos, blancos morales. Algunos

cristos quechuas son morenos, oscuros como indios. La interpretación popular es variada: ese Cristo está así, ennegrecido por nuestros pecados; o está así porque también es hombre, como nosotros. Algunas “almitas milagrosas” son provincianas y humildes como uno: socorros, ejemplos, de buena gente como uno. Tenemos un santo chapetón, otra criolla, otro mulato; pero sus devotos son de todos los colores —sociales y físicos—. El Cristo que pintó un negro en la Colonia fue santo de unos negros que reemplazaron a unos indios que en el pasado habían rendido culto a un ídolo que recuerda por ciertos rasgos al Cristo moreno. Esa imagen sí que estuvo asociada a la gente física y culturalmente negra. Pero hoy día su procesión y fiesta tiene un carácter nacional, en que unos morenos, entre aquellos que aún aparentan serlo a pesar del mestizaje, tienen un papel importante, pues la pertenencia a la cofradía del Señor Moreno es hereditaria, aunque no exclusivamente.

Un producto no se vende si los héroes de la propaganda televisada son de color modesto. Porque ellos, a quienes se dirige el producto, se identifican o aspiran a ser rubios. Sin embargo, hay matices y notables diferencias. El café lo presentan unos graciosos negritos o mulatos (por una compleja asociación de ideas entre negro, café, hacienda, moledor de café, catador y consumidor de café). Un gordo cholo de más de veinte años está feliz con su nuevo camión (pues todo joven cholo quisiera ser como él, un cholo casado, es decir, de más de veinte años, próspero y propietario de ese camión). La cerveza es la bebida nacional, ha desplazado a la chicha. En la propaganda, salen unos amigos alegres bebiendo cerveza. Sus tipos físicos y maneras son estudiadamente promedio: ni tan cholos ni tan blancos, ni tan ciudadanos ni tan provincianos, ni muy ricos o pobres. Porque esa marca de cerveza quiere vender representando el ideal de comunidad, a un peruano ideal, fraterno. Pero en un producto dirigido a los segmentos socioeconómicos A y D pueden figurar personajes similares: rubios, ricos, jóvenes, bellos y felices; la Coca-Cola es el paradigma. Los de un detergente descubren que quien escoge su producto en la tienda es, ante todo, la sirvienta (una provinciana soltera, con aspiraciones al estudio y al matrimonio). Entonces, los héroes de la propaganda son una pareja de provincianos recién casados: el marido es muy trabajador, tanto que llega sucio, y su tierna mujer, está feliz con esa marca de esfuerzo y progreso que ella lava con el amoroso producto. En otras, la pareja vuelve al pueblo natal y se casa a la usanza del lugar y cantan en quechua. Porque los oscuros no sólo soñamos con rubias. Pero lo común es que, si se quiere vender un producto al segmento A, se muestran personajes tipo A; al B, tipos A; al C tipos A o B; al D, todas las letras de arriba, con cierta preferencia por las dos letras más próximas: B

y C (pues si son demasiado rubios y el carro en extremo elegante, el D podrá pensar que ese es un espejismo y quizá tenga dificultades para identificarse con esos que parecen ángeles o demonios). Hasta aquí, las palabras y las fantasías. Veamos la biología, las actitudes y la práctica social.

El Perú es un país donde las razas físicas se mezclan profundamente. Sobre una base dominante amerindia, se funden blancos, negros, asiáticos. Pocos son los blancos de más de una generación que no tengan algo de inga o de mandinga. Más de lo primero, pues los negros casi han desaparecido, no por alguna guerra de exterminio, sino por la mixtura; el amor y no el fusil es lo que está acabando con los afroperuanos. Ser blanco cultural es mucho más frecuente que ser blanco a secas. Y tener un aspecto amerindio o mestizo tirando para indio es lo dominante, aunque todos quieran ser blancos culturales, y muchos lo logremos. Los colores culturales tienden a ordenarse por las letras: de la A a la D se pasa de lo claro a lo oscuro; y los colores físicos también, aunque de manera mucho más relativa, flexible y compleja. Basta que unos padres oscuros físicos y culturales prosperen en los negocios, ganen prestigio en su provincia y barrio, que sus hijos sean aprovechados estudiantes en buenos colegios y mejores universidades, que sus padres se muden a un barrio A, para que esos hijos sean socialmente blancos y pertenezcan a los A. Porque poderosos caballeros son Don Dinero y Don Educado; cambian la raza de uno. Es verdad que se usan cosméticos, algunas mujeres se tiñen de rubias, pero no hay como una suculenta cuenta bancaria y un título universitario para hacer lo que ese cantante norteamericano logró con tanto esfuerzo médico. En el Perú la movilidad social es grande y cada vez más veloz; no es difícil mudarse de letra, uno mismo puede saltar de una durante su vida; en dos generaciones se pueden recorrer todas las letras, de arriba a abajo y viceversa.

Mas las letras son relativas. Yo soy A en ciertas circunstancias y para ciertas personas; un B en otras. En mi provincia soy un A, en Lima me miran como a un C, porque no saben que tengo más dinero que muchos A que me tratan como a un C. Incluso uno se pasea por las letras a voluntad y con cierto desenfado: en mi oficina soy un pulcro B; el domingo asisto a la fiesta patronal de mi pueblo natal, entonces, creo en el santo, visto el traje de la ocasión, bailo y canto en quechua y me pego una borrachera india; entonces, actué como un C; aunque mis paisanos siguieron viéndome como más que un B. Hay conciencia de letra, vocación, elección, percepción de letra, tanto como pertenencia más o menos objetiva a ella. Y quien dice letra, dice color cultural y disfraz. En el Perú pocos son lo que aparentan o dicen ser; tal es nuestra raza, un disfraz que se cambia, un emblema que se muestra o se esconde.

Con tal polisemia, no es de extrañar que los peruanos se la pasen hablando de “razas” y “del blanquito fulano y la chola mengana”; y hasta piensan o se imaginan que hay “racismo” entre nosotros. Pero lo entienden, me parece, no en el sentido restringido que tiene en inglés. Si fuese así, países como el Perú no serían viables, se habrían desangrado en luchas raciales (¿cuándo ha habido un motín racial en ciudades tan populosas y problemáticas como México o Lima? A no ser que las revoluciones y otras convulsiones sociales sean atribuidas a una inconsciente obsesión por el color de la piel). Lo que siempre hubo es un intenso mestizaje racial y cultural. El otro físico despierta más amor que odio.

Que nuestro racismo sea más cultural que biológico no quiere decir que vivamos en el mejor de los mundos. Despreciamos, adulamos, rebajamos las letras y el color cultural del prójimo; subimos los de nuestros amigos. Tampoco quiere decir que estemos a salvo de las atrocidades que perpetuaron otros pueblos. Después de todo, hablando castellano, utilizando la matizada noción de raza, se expulsó de España a los moros y judíos. Pero no me parece un buen punto de partida metodológico suponer o confundir fenómenos distintos, con historias diferentes y palabras iguales pero homónimas, como son la discriminación racial en los Estados Unidos y ese juego de letras y colores que se da en países latinoamericanos como el Perú, juego cuyas reglas no conocemos. Aprendámoslas, en vez de apresurarnos a creer que somos tan gringos que hasta racistas, como algunos de ellos, somos.

### *Unas conclusiones*

1. Expongo todo esto porque temo, tengo la sospecha, que el sentido físico de raza se esté imponiendo entre nosotros los latinoamericanos. Que pensemos más en la biología que en la cultura. Que el color de la piel adquiera preeminencia sobre los otros aspectos discriminatorios. Sería un retroceso a la barbarie (con alarma unos diarios limeños han denunciado que recientemente unas discotecas elegantes, imitando sus similares de ciertas ciudades de otros lares, se han aventurado a “reservarse el derecho de entrada”, discriminando a los candidatos a clientes por la apariencia física y económica).
2. En América Latina, en países como el Perú, los criterios de discriminación son numerosos. El del color de la piel es uno entre tantos. Estudiar el supuesto racismo en el Perú, es tener en cuenta sólo un elemento entre muchos otros; aislándolo, se le confunde antes que se rescate lo específico

de la discriminación en nuestros países. Y se tiende a mostrar entonces un espejismo o remedo disminuido del racismo angloamericano.

3. En lugar de aislar, habría que empezar reconociendo las variables discriminatorias; y luego tratar de conocer cuáles son las reglas de ese juego, cómo se combinan, y rastrear sus aplicaciones, posibilidades, sus perversiones y virtudes.
4. En cuanto a ese juego, lo percibo como complejo, cambiante, con aplicaciones específicas que pueden ser puestas en tela de juicio por unos y aceptadas por otros, y se adapta fácilmente a situaciones e intereses particulares. Fina discriminación, que oscila desde los grupos hasta el individuo concreto; que no es uniforme ni unánime; que es contestable, dudosa, fuente de escarnio y de ilusiones.

## PREJUICIOS

“El flaco”, “caballo loco”, los apodos son breves y sintéticas calificaciones de los individuos. Los usamos para referirnos a otros o para llamarlos; difícilmente los aceptamos cuando están dirigidos a nosotros mismos. Porque son una descripción esquemática en que, por lo general, se resalta uno o dos defectos que sirven para definir el conjunto de la persona. Y cada quien sabe que el apodo que se le da es eso, una caricatura que no advierte de todo lo que es uno.

Pero no sólo hay sobrenombres; también tenemos de los otros descripciones breves, esquemáticas. Su formulación es más individual y variada. “El caballo loco” es un colega grande y atolondrado, voluntarioso y deshonesto, de ahí su apodo. De tal persona decimos “ese es un incapaz pero que se cree mucho”. Para que tal idea se exprese en una fórmula del tipo apodo, necesitamos un consenso sobre los defectos del otro, y además que la descripción y su fórmula tengan alguna gracia breve y ridícula. En esta exposición, y por comodidad, llamaremos a esas descripciones sueltas, prejuicios.

Como los motes, no aceptamos los prejuicios que otros nos aplican (salvo que sean, o tengan, componentes elogiosos). Son términos y sentencias que aplicamos a otros individuos, pero también a otros grupos sociales: a los del barrio vecino, a los del pueblo del frente, aun a grupos étnicos, regiones, países. Daré de éstos unos ejemplos.

Los latinoamericanos calificamos a los argentinos de pedantes y locuaces. A los brasileños de exagerados y grandilocuentes; a los mexicanos, de machos, violentos, celosos y valientes; los angloamericanos serían fríos y calculadores

pero rectos y laboriosos. De los pueblos caribeños decimos que son exuberantes, ociosos, fiesteros, de bellas y ardientes mujeres. Los peruanos apodamos a los ecuatorianos “monos” y ellos nos llaman “gallinas”. Y a todos nos gusta hacer bromas a partir de tales prejuicios y apodos.

Los de la costa peruana resumen sus prejuicios hacia los serranos en unos proverbios: “serrano, paloma y gato, no hay animal más ingrato”, “si quieres morir sin saber de qué, ádate un serrano al pie”. Los serranos serían ingratos, traicioneros, taimados, bestiales, también sucios e ignorantes. Tal vez por la masiva migración de serranos a la costa, en especial a Lima, su presencia activa, el rápido ascenso social de los mismos, están haciendo olvidar esos dichos y atenuar los prejuicios. Aunque, me consta, los limeños viejos guardan con discreción tales ideas; si no hacen gala de ellas, es porque ese otro está cada vez más cerca y es más como uno mismo. La cercanía del otro parece desalentar los prejuicios y ceder la plaza a juicios más complejos y diversos. No la cercanía de siempre —el país vecino, el pueblo de la otra banda— sino un proceso nuevo de acercamiento, un reencuentro con el otro, que confunde y cuestiona nuestras ideas simples sobre ellos y nosotros mismos (porque toda descripción del otro es una figuración en negativo de nosotros mismos).

Los reencuentros de hogaño, ni aun los prejuicios de antaño, se dan simplemente solos. Hay prejuicios a contracorriente, viejas y nuevas ideas que conviven en un mismo nosotros. El “serrano, paloma y gato...” nunca tuvo un imperio absoluto, tampoco ha sido totalmente olvidado.

Antes no decíamos serrano, sino más bien indio. Por indio nos referíamos a los campesinos quechuas y aymarás. Los otros, los selváticos, ocupaban un lugar secundario en nuestras preocupaciones y prejuicios. Pues eran pocos y lejanos. El término indio ha cedido su lugar al de serrano conforme la sociedad peruana devenía en urbana más que rural. El cambio de término significó una serie de sutiles modificaciones semánticas; sin embargo, gran parte de los discursos prejuicios sobre el indio se transfirieron al serrano, pero con valores menos dramáticos.

Los discursos sobre el indio, sus temas y variantes, son múltiples. Ocupan gran parte de la literatura peruana. El habla popular los recoge, modifica, les da un colorido personal según la época y las circunstancias. Y los devuelve a la escritura. Porque el hombre de letras se hace eco de esas voces antiguas. El intentar un inventario de los principales temas, seguir algunos de sus derroteros en los libros y en las voces del pueblo, es una tarea demasiado grande para esta corta exposición. No obstante, trataré de señalar algunos de esos temas, prejuicios que acompañan, contradicen, comentan lo de “serrano, paloma y gato...”.



El indio fue una demostración del atraso que significó la Colonia. La joven República encarnaba el progreso, a diferencia del régimen pasado. El indio actual era un lastre colonial, un ser degradado por el colonialismo. La República se propuso redimir al indio. La noble tarea parecía grande pero simple, pues suponía que el indio era un ser sencillo, por lo mismo que era pobre. El indio, un espectro del brillante incurrió (pues, a medida que se fortalecía el discurso del “indio, rémora colonial”, se agigantaba y doraba el incurrió). Gran parte de la educación peruana ha sido orientada por ese discurso del indio. También se nutrieron de él los estudios científicos, antropológicos y hasta médicos. Políticos y antropólogos encontraban en el campo andino atraso, miseria, marginación, explotación. Las frustraciones nacionales se explicaban por la pervivencia de esa lacra colonial. Pocos vieron más allá de estas republicanas anteojeras. No es, entonces, extraño que el término mismo fuese, en determinadas circunstancias, un insulto cuya significación encerraba todos esos valores negativos. Este discurso prejuicioso es aún vigoroso, aunque cada vez más contradicho por otros. Pues el desborde andino en la ciudad alienta otras palabras, más matizadas y positivas de “lo serrano”. Por ejemplo, aquella que percibe que el lastre, el marginal, no es “el serrano”, sino “nosotros” (los urbanos viejos, los letrados de cuño izquierdo). Porque los discursos sobre el otro son como los platillos de la balanza: si una imagen sube, la otra baja.

El tema de la miseria india, de la animalidad serrana, tiene entonces una explicación perjudicada: el colonialismo. También, un correlato en nosotros mismos. Si el indio, el serrano, está mal, es porque nosotros (criollos, urbanos, clase media, políticos, letrados, industriales...) hemos heredado una posición dominante y colonial. Si ellos están así es porque somos unos explotadores. El “blanco” (en el Perú, casi no los hay) es ocioso, hedonista, cruel, egoísta, codicioso, además de racista, pendenciero y extranjerizante. Ese blanco representa el nosotros, autor de la tragedia india y del drama serrano.

La tragedia y el drama fueron escritos por un nosotros letrado, generoso pero con sentimiento de culpa. Como en toda historia, no dudo que haya habido algo de eso, de drama y de tragedia. Pero los calificativos son definitivamente nuestros y no de ellos. Son nuestros decires sobre el otro que, queremos creer, dominamos.

En la intensa mixtura de la nueva ciudad se confunden los libretos, los autores y los personajes. El indio, el serrano, el blanco, sus historias se fragmentan, estallan en mil historias singulares que esperan ser dichas y explicadas a través de nuevos prejuicios.

Los mote y prejuicios intercambian temas y se alimentan mutuamente. Sin embargo, alguna base material tendrán. Los sucesos del pasado, los ordenamientos sucesivos de la sociedad y sus desórdenes, van forjando unos perfiles del hombre de estas tierras, los que se reflejan también en sus decires, en sus prejuicios de sí mismos y del otro. Pero esos perfiles y sus bases materiales los conocemos a través de las palabras usuales, los juicios prefijados por el pueblo. La observación se guía por esas definiciones. La ciencia local las avala antes de dudar de ellas. Los indigenistas repetían que éramos los culpables de la orfandad india; los antropólogos, de la marginación andina; los sociólogos, que somos racistas; y todos, que el indio, serrano o andino, era un marginal, oprimido, pobre, ignorante, segregado por su color. Viejos prejuicios con palabras académicas. Sin embargo, alguna base material han de tener. Pero no creo que sean simples los lazos que unen las palabras con los hechos.

Tales son algunos de los prejuicios que tenemos contra ese otro llamado “indio”, y ahora andino, serrano. Veamos los prejuicios más frecuentes que ellos tienen hacia nosotros.

El “blanco”, aquel que no pertenece al entorno y orden social de uno, es un tonto. El “gringo” es un despistado, ignorante de las cosas de uno, cree todo lo que uno le dice, se le engaña fácilmente, pues es un ingenuo. Y es bueno engañarlo y burlarse de él: hay que aprovechar; además, no conocemos su pueblo ni su familia, es un “pobre gringo de Dios sabe dónde”. Algunas bases materiales de esta idea podrían ser el desconcierto al que es propenso el forastero ante un medio extraño y complejo como es el andino (desconcierto y hasta mal de altura); y el hecho de que la cultura rural andina valora como tretas y finezas de la inteligencia, el engaño y la disimulación<sup>1</sup>, así como tiende a considerar al individuo sin una ubicación social conocida, como un pobre inofensivo que puede ser objeto de burla (o de compasión).

Pero el “blanco” desconocido también puede ser percibido como peligroso. Es un saca-manteca, un caníbal, codicioso de lo nuestro, de nuestros cuèrpos y pertenencias. Es el pishtaco, un mercader de nuestra grasa; trafica con nuestros ojos y otros órganos. Hay que desconfiar, temer, del “gringo de sabe Dios dónde”. Pero se puede advertir un matiz: el “gringuito, de sabe Dios dónde” es menos peligroso si se muestra sin disimulo, a la luz del día; en cambio, el

---

1. Esta valoración más bien positiva del engaño y de la simulación, puede ser un elemento material que avala el prejuicio “blanco” que consiste en percibir al andino como mentiroso y traicionero.

forastero, “blanco, mestizo o extranjero” que aparece de sorpresa, de manera solapada, protegido por la oscuridad, es, más probablemente que el otro, un pishtaco.

Y al revés. El otro “blanco” puede ser fascinante; sobre todo cuando forma parte de nuestro horizonte social, o está en las márgenes del mismo. Entonces es bello, rico, atractivo, poderoso. No hay mujer más seductora que la rubia. Así son las sirenas de los lagos. Y el barbado y velludo está provisto de una gran virilidad. Las imágenes de los santos, vírgenes, Jesús, de los villorrios andinos son casi siempre blancos. Así se presentan en sueños, de esa manera se aparecen; el Niño Jesús, como un señorito rubio y travieso, el Joven Jesús, como un turista extraviado. El “blanco” tiene poder político, social, saber, cosas y objetos, todo lo cual hay que tratar también de tener; para lo cual hay que asistir a la escuela, aprender castellano, radicar en Lima, vestirse como ellos, tener su saber y su poder, ser como ellos.

Estas ideas sobre el otro “blanco” —peligroso, fascinante— se sustentan, sin duda, en la historia colonial y en el ordenamiento tradicional peruano. Pero me resisto a pensar que la morfología y los acontecimientos sociales sean la única fuente explicativa de tales ideas. Hay orientaciones culturales que definen al otro y que pueden presidir esa historia y sus configuraciones: así como los españoles llegaron con una concepción del otro, los quechuas tenían sin duda la suya. Estas concepciones han inaugurado las relaciones y, por lo tanto, marcan y definen lo que ha sucedido después.

Los quechuas se figuran a sí mismos como tiernos e ingeniosos, frente a los aymarás que serían rudos e ingenuos. Algunas pistas sobre el sustento de esos prejuicios: los campesinos andinos atribuyen una serie de valores contrastados entre la puna o altiplanicie y los valles interandinos. La puna es percibida como agreste, silvestre, ganadera, pastoril; su clima es riguroso y el paisaje es menos ameno si se le compara con los valles. Los quechuas relacionan a los aymarás con la puna, y a ellos mismos con los valles interandinos. Y esto, a pesar de que los unos y los otros ocupan ambos tipos de espacio. Tal vez dicha relación se base en que los aymarás tienen como centro demográfico a la meseta del Collao, las orillas del lago Titicaca, es decir, la puna más grande y célebre de los Andes centrales; y que los quechuas tengan como lugar de origen el Cuzco, el Urubamba, valles famosos por su historia y cultura. Quechua, el vocablo mismo, designa el grupo étnico, su idioma y la altura intermedia de los valles andinos. Y en los tres casos, el término evoca dulzura y templanza: un pueblo amable, una lengua tierna, un paisaje ameno. Por excelencia, el valle es agrícola, y la puna, ganadera. Los quechuas perciben la agricultura como

un arte más refinado que la ganadería. Asocian el pastoreo a la vida tumultuosa de los jóvenes solteros, y la agricultura, a la paz hogareña; aquél, a la trashumancia, ésta, a lo sedentario; vinculan el primero a lo salvaje, el segundo, a lo civilizado. Y relacionan a los aymarás con la ganadería y a sí mismos con la agricultura. Y cuando, ante la evidencia, aceptan que los otros son también agricultores, afirman que sus cultivos son más toscos y silvestres que los propios. Así, consideran el maíz, producto de los valles templados, como más civilizado que la quinoa y la patata, propias de las regiones más altas y de “aymarás” (aunque, en verdad, los quechuas también cultivan la patata y la quinoa, cuando tienen tierras propicias para eso)<sup>2</sup>.

La supuesta ternura de los unos y la reciedumbre de los otros ha servido no sólo para comparar con prejuicio a quechuas y aymarás, sino también a mexicanos y peruanos. Los mexicanos son bravíos y rebeldes; los peruanos, mansos. Es una idea antigua, pues la encontramos en el siglo xvi, en las descripciones de aztecas e incas; también en la literatura y el cine que repiten y recrean el estereotipo mexicano. A parte del fondo de verdad histórica que sustenta tales ideas, habría que preguntarse si estos prejuicios antiguos no han orientado la acción de esos pueblos, si no han terminado por ser asumidos y plasmados por los propios forjadores de la historia de esos pueblos. Es decir, los prejuicios serían como los moles individuales, terminarían por formar parte de la persona que los recibe y asume.

Los prejuicios y sobrenombres, esos juicios sumarásimos, se repiten, nutren y contradicen entre sí. También descansan sobre una base material problemática, pero terminan influyendo en las personas y pueblos, sujetos de tales términos. Al calificar a los otros, nos definen a nosotros mismos. A la manera de Lévi-Strauss, podríamos decir que son sistemas clasificatorios, que responderían a la necesidad intelectual de discriminación y orden. Pero también es posible tratar de enmarcarlos en otra actividad del intelecto, la mítica.

## MITOS

Los antropólogos abusamos de los mitos. A muchas cosas, demasiadas tal vez, las calificamos de mito. Es un relato que explica un cambio y un orden actual, a veces, con una proyección al futuro. Es mito en la medida que una cierta

---

2. La ternura y la reciedumbre de los pueblos explicadas por el contraste de la geografía, es también vieja historia europea.

sociedad cree en él, y otra, la del que lo estudia, lo toma como una fábula. Tomado de la tradición helénica, se le emplea para calificar las tradiciones orales de pueblos extraños o antiguos.

El mito es la verdad, en relato, de un otro que uno analiza. Por extensión, a veces metafórica, se le aplica a las ideologías, incluso a historias y obsesiones individuales (en el sentido que moviliza, pero que entraña aspectos oscuros para el analista) cuando esas ideologías y fantasías personales no son propias del que las califica. Lo contrario no deja de ser un recurso retórico, “mis propios mitos”.

Una noción, un objeto y unos actores dicotómicos: sin creencia no hay mito, pero sin oscuridad y extrañeza no hay mito para el mitólogo. El uno cree y el otro analiza la creencia.

La noción de mito tiende a expandirse. Ensayemos seguir esta corriente relacionando otras realidades con ese término, sin olvidar las paradojas.

Las nociones que nos brinda la lengua responden a diferentes visiones de las cosas, a opiniones y creencias sobre lo que designa, y forman o formaron parte de ideologías, de creencias (pasadas o presentes, a la manera de restos arqueológicos, más o menos respetados o desdibujados por el uso y el tiempo). Para que sean mitos, habría que tomar distancia, examinarlas como cosas ajenas a uno. Y no creer verdaderamente en ellas. Es decir, dudar o extrañarse del vínculo que aseguran tener con las cosas. Entre el amor y eso que vivo en este momento y califico así, por ejemplo, ¿es verdaderamente amor?, ¿de qué manera lo es? Denis de Rougemont ha mostrado que, detrás de ese término y de esa vivencia, se esconde una larga y compleja historia. El lazo entre la palabra y el sentimiento no es simple. La palabra fue definida y redefinida por distintos herejes, por la ortodoxia, por los artistas y los jóvenes amantes; y la vivieron de mil maneras a través de los siglos. Todo eso se agolpa en mis términos de amante y da palabras, cauce, a mis sentimientos. Visto así, y de lejos, podríamos decir que el amor y el sentimiento al que se refiere, es un mito: una vieja historia, oscura, que da pauta y sentido a la vida del que en ella cree. Historia que el mitólogo ha de desentrañar. Historia ajena, porque, siendo mía o tuya, no es mito sino vida, experiencia real.

Los motes y prejuicios son como las nociones que nos ofrece la lengua. Dan una versión problemática de las cosas —pueblos y personas—. En la medida que creemos en ellos, influyen en nosotros. Están dirigidos a los otros, pero nos definen en negativo. Así, participan de la naturaleza de los mitos, siempre que haya un observador que tome distancia, que no crea realmente en ellos. En ese descreído se reconoce el antropólogo.

Ciertas actitudes y términos de la ciencia, al menos en antropología, parecieran tener una relación mítica con las cosas que explica. El antropólogo cultiva “una mirada lejana” de las sociedades que estudia. Posibilita una cierta objetividad, decimos. Extrañeza y distancia que no existen para los observados. Es una dicotomía similar a la mítica, entre un yo incrédulo y un otro que se cree su propia historia. El uno escruta y el otro actúa. Los libros de etnografía dejan una sensación de mito (tal vez por esa actitud metodológica del etnógrafo, porque tratan de historias presentadas como ajenas). Por cierto, la antropología supone un ecumenismo que la sustenta y justifica, que contrapesa su exotismo pero no anula esa primera mirada lejana. El universalismo suele ser dominante en las explicaciones a posteriori, en la reflexión más teórica sobre la cultura; pero en el campo, la extrañeza y la lejanía son indispensables.

El ecumenismo hace que converjan las distancias y así desdice al mito. Pero algunos de los términos claves de las teorías antropológicas y universalistas recuerdan lo mítico.

Según la teoría de la evolución, los cambios de la vida tienen un sentido: los organismos vivos se perfeccionan. Este movimiento está impulsado por la necesidad de supervivencia y de adaptación de los seres vivos. Unas especies compiten con otras por un mismo espacio; vence la más evolucionada. La teoría es sencilla y convincente; ha llegado a formar parte de nuestro sentido común. Pero la experiencia también nos dice que la vida es compleja. Que no es una simple marcha hacia la perfección, que no siempre sobrevive el mejor. La evolución explica un aspecto de las cosas, pero no a toda la realidad. O los organismos vivos cambian, pero su sentido rebasa la explicación evolucionista, si es que hay un sentido (esperemos que lo haya). El ecumenismo de la teoría la aleja del mito, pero su relación con las cosas recuerda el mito. La teoría evolucionista informa nuestra apreciación de los hechos; entonces condiciona nuestra acción. No resiste a la crítica científica moderna, tampoco a una cierta experiencia íntima y vital. Sin embargo, orienta la marcha de los pueblos contemporáneos. ¿Qué nos haríamos sin el mito del progreso? ¿Con qué impulso estudiaríamos? ¿Cómo se organizarían los estados y los libros de historia? ¿Cómo enfrentar el mañana si no pensamos que será mejor? El evolucionismo responde a viejas aspiraciones. Es una versión profana del universalismo cristiano; y es una versión científica de un mito antiguo como el hombre y su esperanza. Con la simplicidad, son las llaves de su éxito.

El funcionalismo es una corriente explicativa de la antropología. Ha sido criticado y pasó de moda; pero, en verdad, pervive popularizado, también disimulado en la literatura antropológica actual. Se desprende del evolucionis-

mo, y está relacionado con una metáfora biológica. Los distintos órganos sociales cumplen funciones específicas que hacen posible que la sociedad tenga la vida, el vigor y la coherencia de un cuerpo biológico. Todo lo que no contribuye a la salud del cuerpo social es una anomalía, una enfermedad que hay que combatir. No hay duda de que todo tiene una finalidad; que los hombres nos relacionamos en comunidades más o menos estables; que todo lo que atente contra ellas nos parece un mal. Es posible que todo eso corresponda a los hechos sociales, que estemos organizados como las células de un alga o de un toro. Pero dudamos que así sea toda la realidad social. Los odios, las ambiciones personales, las inconsistencias, inconsecuencias, el azar, las sorpresas, el misterio y las oscuridades del hombre en sociedad, nos indican que no son tan sólo anomalías, sino que forman parte del ser social. El cuerpo social no tiene un claro perfil si no es en el tintero del sociólogo. Un cuerpo se funde y convive con otros; un órgano sirve a varios cuerpos y a muchos fines. Sin embargo, el funcionalismo se nos impone en nuestras conciencias, ha llegado a formar parte de nuestro sentido común porque se apoya, como el evolucionismo, en una vieja idea y sentimiento, en la esperanza de que vivimos en un mundo cuya naturaleza es el orden, y que lo desordenado es lo anómalo. Esperamos que así sea y actuamos en consecuencia. Es un enunciado científico simple, reedición de una vieja historia que la propia ciencia y la experiencia desmienten. Creencia popular y dudas del observador, antiguas historias que orientan la acción del presente: un panorama mítico.

Las teorías fundadoras de la antropología se hacen eco de antiguas historias, las repiten, les dan un aval científico, estimulan su poder de movilizar. Se hace mítica y refuerza el mito cuando la ciencia representa una lucha y una alternativa de la razón contra el mito. En cuanto al procedimiento de la antropología —explicar historias que otros creen pero el observador no—, si bien es similar al mítico, su propósito no por fuerza también lo es. En principio, utiliza el arma del mito para combatirlo. Con los prejuicios y sobrenombres ocurre algo similar.

#### UN EJEMPLO: LO ANDINO Y EL ANTROPÓLOGO ANDINISTA

Los antropólogos abandonaron el término *indio*, y un eufemismo de éste, *indígena*, para tomar distancia frente a las viejas acepciones y matices del término. Lo reemplazaron por el de *andino*. Su contenido debe ser una construcción de la ciencia, libre de epítetos, mitos y prejuicios. Pero el divorcio no fue total; aún persisten ecos del antiguo indio, y hasta lo tomamos como una simple cosa dada. Demasiado rápido “se comprobó” lo ya conocido, el andino

era un poco como el indio: pobre, miserable, lastre colonial, traba para el progreso republicano; sólo que se usaron nuevos términos —marginación, analfabetismo, deserción escolar, discriminación, estructuras precapitalistas—, con justificaciones más académicas y modernas. Los antropólogos hemos tendido a probar experimentalmente lo que era *vox populi* —mito y prejuicio. También comprobamos el contrapeso de tales ideas: en la estructura social peruana el ordenamiento era injusto, las clases dominantes eran las responsables del drama andino (o campesino, pues a veces se le toma como eufemismo de aquél). Y agregamos un ingrediente ideológico, consecuencia de los dos discursos anteriores, el nacionalismo andino. Si el indio fue una desgracia y el blanco un vil explotador, el andino es una suerte de nuevo indio, que conserva lo más bello de la Colonia y cultiva el espíritu democrático de la República. Conserva, además de éste, un marcado acento antihispano. Los antropólogos describimos con primor los aspectos más autóctonos de los andinos en detrimento de los componentes hispanos y más recientes. Recogimos los ritos más marginales y menos católicos y les dimos una preeminencia que no por fuerza, en verdad, tienen. Nos regocijamos con las tradiciones orales de raigambre amerindia y desdeñamos aquellas que tratan de la aparición de tal santo, del origen de aquella procesión. La Madre Tierra nos pareció más importante que la Virgen del lugar; el Espíritu de la Montaña, más que Santiago. Y buscamos correspondencias entre unos y otros, de tal suerte que las costumbres católicas parecieron simples rótulos de la religiosidad más antigua y actuante. Así, el andino, el de nuestros escritos, es más autóctono de lo que en verdad podría ser el campesino peruano. En suma, hemos tendido a recrear nuestra ideología (que se nutre de los prejuicios y mitos de siempre) y comprobarla en los hechos, antes que dudar y apartarnos de las viejas ideas, e interrogar una realidad que, sin esos parámetros, se nos revela plena de intriga y misterio.

El andinismo de los antropólogos alienta un cierto nacionalismo andino. Este sentimiento consiste en resaltar de la cultura y sociedad campesina lo que parezca más autóctono en detrimento de sus componentes de origen hispano y moderno. Esa suerte de nacionalismo es popular en el medio universitario, en especial entre los estudiantes de ciencias sociales, educación y arte. También entre algunos políticos provincianos y radicales. Pero no es popular entre los propios campesinos y peruanos en general. Tal vez porque contradice dos ideologías básicas de la sociedad peruana: la unidad nacional y el cristianismo (es decir, la tolerancia, la esperanza de unidad); y porque niega una parte de nosotros mismos, nuestro acervo de origen hispano. Sin un claro propósito, de manera indirecta, los antropólogos hemos desalentado esas ideologías capitales



y hemos alimentado las menores (el antihispanismo republicano, el indio como rémora colonial, también el indio como buen salvaje y modelo para una utopía nacional). Esta es una tendencia; ni siempre ni toda la obra de los andinistas se aparejaba con las ideologías menores, ni hoy es dominante entre los antropólogos. Citaré dos conocidos ejemplos, José Matos Mar y José María Arguedas.

### JOSÉ MATOS MAR Y JOSÉ MARÍA ARGUEDAS

No se tenían gran simpatía. Sus estilos de enseñanza, la manera como enfocaban las mismas cuestiones, eran divergentes. Para nosotros el contraste era difícil pero estimulante. Eran nuestros profesores, Matos y Arguedas, cuando a principios de los sesenta estudiábamos en el Instituto de Etnología y Arqueología<sup>3</sup>. Ambos se preocupaban por lo que entonces se calificaba como “el acelerado proceso de cambio”. El Perú, la sociedad nacional y la rural, afirmaban, pasaban por un rápido proceso de modernización, de inserción en la economía nacional e internacional. Las comunidades indígenas estaban perdiendo autonomía, sus tierras comunales las privatizaban en provecho propio; la cohesión interna, el espíritu comunitario, las costumbres, la lengua indígena, todo retrocedía ante el capitalismo y la modernidad. Pero Matos y Arguedas dieron interpretaciones y avizoraron las consecuencias de dicho proceso de manera distinta, con un procedimiento y estilo propios.

Para José Matos Mar el proceso de cambio conducía al aniquilamiento de la cultura rural. Pero también significaba un “desborde” de la sociedad nacional. Era esto último lo que le preocupaba realmente. De lo primero, se limitaba a realizar e impulsar estudios que comprobaran, midieran, la liquidación de la sociedad y cultura comunitarias. Sobre la sociedad nacional publicó un célebre diagnóstico *Desborde popular y crisis del estado*<sup>4</sup>; y propuso una salida política, un socialismo que recogiera la experiencia, la vitalidad de dicho “desborde” que estaba transformando una sociedad vertical y rígida y su Estado conservador. Hoy día no estamos seguros de que el capitalismo haya sido el único impulsor de dicho proceso. Pero que hubo y hay un desborde, es decir, un cambio vertiginoso, popular y espontáneo, que transforma el país en muchos

---

3. El Instituto de Etnología y Arqueología pertenecía a la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

4. Publicado en 1984; pero sus reflexiones y algunos de los ensayos datan de veinte años antes.

y diferentes niveles, nos parece evidente. Matos estuvo acertado en señalar la importancia creciente del desborde popular. Y por eso, le debemos el haber tomado tempranamente conciencia de ese fenómeno. En cuanto a su predicción del colapso de la comunidad indígena, de la cultura rural, hoy nos parece que continúa en crisis, a la vez que sigue siendo bastante vigorosa. Es más, el desborde popular ha llegado a significar una “andinización” de la ciudad, del conjunto de la sociedad peruana. La comunidad rural se moderniza y transforma, se castellaniza, las carreteras, la escuela, la radio, la televisión, están presentes en las más remotas comunidades rurales. Pero su organización política, religiosa, parental, se acomoda a la par que se afirma. Matos no idealizaba la cultura rural; en ese sentido, estaba lejos de los prejuicios indigenistas. Tampoco estigmatizaba la sociedad urbano-criolla, ni la responsabilizaba de las supuestas desdichas indias. Encontraba marginación, pobreza campesina, pero no culpaba a los “blancos”. En cambio, proponía un Estado más moderno y democrático para resolver esos problemas y para atenuar el impacto salvaje del capitalismo en el campo.

Arguedas transmitía en el aula emoción y entusiasmo por lo indígena. Pero la sociedad campesina que nos mostraba, su cultura, no se confundía con lo autóctono. Le interesaba un mito de raigambre prehispánica como le emocionaba un canto quechua católico. Gustaba llamar a los villorrios andinos, “pueblos hispano-indios”. Para él lo indio no excluía en su raíz el componente hispánico. Le preocupaba “el proceso de cambio”; temía que terminara por aniquilar la cultura campesina, su originalidad, sus valores comunales, generosos y que movilizan. Le sublevaban los diagnósticos negativos sobre las comunidades campesinas que avalaban la vieja idea de “indio, lastre colonial” y que propiciaban una antropología aplicada que orientara la transformación del indio en un campesino moderno y sin “rémora”. Sobre el asunto escribió un bello poema, “Llamado a algunos doctores”. Sin duda, Arguedas idealizaba al indio, pero no en detrimento de los otros componentes de la cultura nacional. En sus obras, sin embargo, se nota una cierta evolución y unos matices sobre estas cuestiones.

A Arguedas le preocupaba hasta la angustia el cambio precipitado y desquiciador de las comunidades indígenas. Se puede decir que es el tema constante de su obra. Aceptaba los diagnósticos descarnados de los científicos sociales, porque respetaba y admiraba el mundo académico. En sus escritos, la percepción del cambio acelerado es a veces admitido y confirmado (como es el caso de su ensayo etnológico “Puquio, una cultura en proceso de cambio”), en otros es rechazado violentamente (“Llamado a algunos doctores”). En la mayoría del resto de su obra el cambio es tratado con énfasis y dramatismo distintos.

En sus primeros cuentos y en *Los ríos profundos*, las mutaciones de la sociedad y las del héroe, con el que se funde el autor, forman una unidad. El niño sufre el fin de su infancia como los pueblos, la escuela donde vive, padecen mutaciones. En *Yawar Fiesta* y *Todas las sangres* los cambios sociales son descritos con una cierta distancia de antropólogo. El drama lo viven los personajes de la novela pero no hay esa fusión íntima entre el autor y los personajes de los primeros. En su novela póstuma, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, nuevamente se conjugan los cambios: el autor lucha contra la muerte como un orden social, el del zorro de arriba también lo hace. Para que un mundo nazca, otro ha de morir. El Pueblo natal se debate y declina como el autor; para que Chimbote y otros escritores nazcan.

Arguedas no sigue los estereotipos de siempre: no todos los indios son sufridos, pobres y buenos; y los de “abajo”, al revés. En su universo literario también hay indios repulsivos (como el Kuto de sus primeros cuentos), “mistis” magníficos (como el violinista de *Todas las sangres*), “señores” aliados de los indios, identificados con sus costumbres y sentimientos (como Bruno de *Todas las sangres*), hijos de indios escolarizados y amestizados que desprecian los valores de la cultura indígena, y que el autor no trata siempre con simpatía, indios altaneros y orgullosos como los comuneros de Puquio en *Todas las sangres*. El reducir la sociedad a unas valoraciones simplistas y trilladas, nada más ajeno a la obra y persona de Arguedas; lo que no le impide tener simpatías fundamentales y generales sobre lo indio. Pero lo indio de Arguedas es parte de un mundo abigarrado, donde se relacionan individuos singulares, grupos sociales. Donde también hay mitos, nacionales y andinos, mas no meras repeticiones, pues expresan búsquedas, obsesiones que tienen el sello personal y el misterio del arte.

Resumiendo: si bien los prejuicios sobre blancos e indios se reflejan en los estudios andinistas, sólo se trata de una tendencia y un aspecto de los mismos. Matos desconfía de “los blancos” (“los grupos de poder”, “la oligarquía”) pero no se puede decir que sea un antihispano. Y Arguedas simpatiza con los indios, pero eso no le impide describir un mundo social denso, imposible de reducir a simples oposiciones. Esperemos que la antropología siga las lecciones de Matos y Arguedas, que se depure de los prejuicios y los denuncie.

## ALGO MÁS

Pero algo más sobre ese otro, el “indio”. En principio, sólo así, con un rótulo genérico, somos nosotros que los clasificamos de tal suerte. En la vida cotidiana,

*ellos*, cada cual de ellos, se define por su nombre, su familia, su pueblo, su comarca. Si se califica a sí mismo de indio, quechua, andino, lo hará asumiendo una cierta retórica “blanca”. Y el nosotros blanco tiene también vigencia para establecer contrastes genéricos y retóricos. Pero lo más corriente es definirse por nombre y familia, región, ciudad, por la profesión y hacienda. El individuo, uno mismo, no siempre tiene un mismo y definitivo color: para unos soy “blanco”, para otros “oscuro”, cambio de color según la ocasión, posición y fortuna.

El Perú tiene múltiples rostros. Los negros, los chinos y los japoneses, y sus diferentes tonos, son también objeto de prejuicios negativos y positivos. Y como en los otros, los platillos de la balanza tienden a equilibrarse. Equilibrio que es el de la sociedad peruana, que no conoce los motines raciales y sí una mixtura biológica, es decir, íntima, familiar, de amor, entre los unos y los otros. El negro es ocioso, bandolero y sucio. Pero es gracioso, sensual, deportista y bailarín. Del asiático hay que desconfiar. Pero es trabajador, honesto y elegimos a uno de ellos presidente del Perú. Una cosa es la retórica y otra el amor; si no, no se entiende cómo se convive en paz y cómo se confunden las razas y, al mismo tiempo, no cesamos de hablar mal los unos de los otros. Unos y otros, “blancos”, “indios”, “negros”, que son en las palabras más que en la piel. A tal punto, que podríamos hablar de raza peruana: una infinita gama de todos los colores y de todos los rasgos; a partir de una fuente principal, la amerindia, un arco iris.

En la televisión se muestran unos negritos danzarines haciendo propaganda de café. Para vender un coche, un rubio serio, osado; para un camión, un mestizo go:do. Unas cholitas ingenuas, para el jabón. Trabajo, raza, dinero, todo repartido prejuiciosamente. Es verdad. Pero esos son unos discursos, no son toda la actuación social, no refleja todo lo que transcurre, denso, fuera de la pantalla. Sería un grave error tomar a los peruanos al pie de la letra. De creer nuestros discursos “racistas”, seríamos una nación de compartimentos estancos de cobrizos, blancos y unos cuantos negros, amarillos y muchos mestizos. Como en una película norteamericana sobre un país sudamericano; imaginado, mas no real. Los prejuicios, aun los apodos, pueden ser buena base para la literatura y el cine, pero no para el observador desconfiado, que toma la palabra del otro, del observado, como mito, es decir, como expresión problemática a descifrar, jamás a tomarla literalmente.