

---

# la «cuestión racial»: un ajuste de cuentas en tiempos de globalización y postmodernidad

**martín santos**

---

## Introducción

Hace más de diez años se escribió un ensayo ya clásico acerca del racismo en el Perú (Portocarrero 1993).<sup>1</sup> En esos momentos nuestro país atravesaba una de sus crisis más agudas en lo económico, social y político. La crisis económica, expresada en la hiperinflación, el desempleo y el terrorismo, generaba inseguridad y hacía (re)aparecer temores profundos (Portocarrero 1991), estereotipos raciales, y actitudes defensivas y discriminatorias. Una década después vivimos una crisis de distinta naturaleza: una crisis política relacionada con la corrupción, la debilidad institucional y el «autoritarismo»;<sup>2</sup> y una crisis económica asociada a la anterior. Esta última hace de la supervivencia una preocupación cotidiana entre los más pobres. Al mismo tiempo, la movilidad social ascendente y descendente origina satisfacciones y frustraciones; en cualquier caso, luchas enconadas por subir, mantenerse o no bajar en la escala social.<sup>3</sup> La competencia por acceder a puestos de trabajo puede ser despiadada y de hecho pone en peligro amistades.

---

<sup>1</sup> El texto se publicó originalmente en 1990 como parte de la investigación sobre violencia estructural.

<sup>2</sup> Si bien es cierto que la referencia a la noción de «autoritarismo» parece ser inevitable al momento de interpretar lo ocurrido en el régimen fujimorista, esto no nos exime de dar cuenta de la especificidad del caso peruano en comparación con otros países latinoamericanos. En este sentido, deberíamos animarnos a *construir* categorías que permitan explicar la complejidad del proceso político peruano de la última década.

<sup>3</sup> Esta lucha es patente en el caso de las clases medias peruanas, movidas por un ideal de distinción social en medio de una situación económica inestable.

Este escenario se complejiza aún más debido a que la globalización y el discurso postmoderno han venido afectando de múltiples maneras a América Latina y a nuestro país en particular. La globalización, entendida como la constitución de un orden en donde lo planetario penetra e impacta en lo local, y a su vez la trama de actividades cotidianas de los *individuos* tiene «consecuencias planetarias» (Giddens 2003, Castells 1997), abre enormes posibilidades y riesgos. Todo está interconectado, todo tiene que ver con todo. Los medios audiovisuales (en particular la televisión) y la internet transforman (o al menos recrean) día a día nuestras vidas. Nos ponen en contacto con mundos, vidas y rostros que jamás pensamos tener «al alcance de la mano». La información se difunde, pero no de manera neutral, pues es portadora de los valores, las promesas, los supuestos y los mitos de Occidente y el capitalismo: el progreso, el éxito, el prestigio de la ciencia, la sensualidad y belleza de mujeres, hombres y mercancías.

Alrededor del mundo globalizado vienen surgiendo nuevas formas de vida, nuevas colectividades, identidades frágiles y efímeras. Pensemos en los hombres y mujeres que juegan al cambio de roles de género a través de internet (Kogan 1998).<sup>4</sup> ¿Se trata de una identidad de género «virtual»? ¿Y qué decir de las relaciones sexuales «virtuales» (Gubern 2000)? Justamente, una característica crucial del pensamiento postmoderno es su insistencia en la realidad de un yo frágil, inestable y efímero. La identidad se convierte en un lugar de conflicto entre múltiples discursos que se entrecruzan. Al mismo tiempo, las identidades *primordiales* (el parentesco, por ejemplo) siguen siendo centrales para las gentes.

Esta coexistencia de lo primordial y lo precario permite entender por qué en un mundo globalizado y postmoderno es cada vez más común ver a un *sujeto fragmentado* (Giddens 1991), por las demandas de múltiples narrativas que se alternan o compiten según los casos. Pensemos, por ejemplo, en un individuo que trabaja con terno de día, juega al cambio de roles por internet en la noche, asiste a una marcha en defensa de la democracia, discrimina a su empleada, es hijo amoroso, e integra una «barra brava» de fútbol. El sujeto globalizado y postmoderno es un sujeto profundamente *contextual*.

Sin embargo, las tendencias de la globalización y la postmodernidad se están dando cada vez con más fuerza en América Latina y en el Perú. ¿Qué implicancias tienen estos fenómenos para el estudio de la discriminación social en el Perú?, ¿qué desafíos *teóricos* y *metodológicos* nos plantean? Si las identidades son frágiles y borrosas, ¿en qué momento y a qué velocidad pasamos de discriminar a ser discriminados?, ¿dónde trazar la frontera?

El panorama se complejiza todavía más si pensamos en el proceso histórico peruano. Nuestro país se ha caracterizado por su diversidad geomorfológica, por la coexistencia de tiempos históricos distintos, por la multiplicidad de matrices culturales, y por el perfil borroso de sus gentes (Mariátegui). En el Perú el rostro social y racial de las personas ha sido siempre contextual, desde la colonia. Así, por ejemplo, Luis Millones señalaba que el sacerdote que bautizó a Túpac Amaru describía al padre de este último como «blanco para el lugar».

<sup>4</sup> Véase al respecto el estimulante ensayo de Liuba Kogan.

La propuesta central de este artículo es, en consecuencia, la necesidad de replantear el estudio de la discriminación social en el Perú a la luz del cambio de época al que asistimos, y en el marco de nuestra historia.

El siguiente ensayo tiene tres partes: en la primera presento críticamente los principales argumentos de las posiciones en torno al fenómeno de la discriminación social en el Perú. En la segunda, propongo una pista de interpretación de este fenómeno sobre la base de una lectura del proceso histórico peruano de los últimos cincuenta años. Finalmente, en la última sección planteo una propuesta personal a partir del análisis de un conjunto de situaciones de la vida cotidiana.

## 1. El debate silencioso<sup>5</sup> en torno de la discriminación social en el Perú: el racismo peruano, el modelo «matemático», la sociedad jerárquica y los «colores culturales»

En nuestro medio académico se tiende a pensar que se ha desarrollado un solo enfoque para abordar el tema de la discriminación social. Por esta razón, se suele establecer una ecuación entre discriminación y racismo (Giddens 1993).<sup>6</sup> Sin embargo, la revisión de la bibliografía me ha permitido identificar al menos cuatro entradas para analizar este fenómeno social.

### a) *El racismo peruano (Callirgos 1993)*<sup>7</sup>

En la década de los 80, cuando vivíamos una de las crisis más profundas de nuestra historia, Alberto Flores Galindo, Gonzalo Portocarrero y Nelson Manrique propusieron entender al Perú como una sociedad racista. El racismo permitía explicar, desde la óptica de estos investigadores, la pérdida de la capacidad de indignación e indiferencia de las clases medias y altas ante el asesinato de campesinos de la sierra de nuestro país, así como el resentimiento

<sup>5</sup> Ha sido un debate silencioso en la medida en que los diversos sociólogos e historiadores implicados no han polemizado directamente (salvo excepcionalmente). Sin embargo, podemos afirmar que han elaborado sus ideas en diálogo o contraste con otras posiciones y puntos de vista.

<sup>6</sup> La distinción entre prejuicio, etnocentrismo, discriminación y racismo es crucial para el tema que nos ocupa. El *prejuicio* se refiere a las *opiniones o actitudes preconcebidas* (positivas o negativas) que un grupo tiene hacia otro. El *etnocentrismo* implica una tendencia a juzgar la cultura de otros con los criterios de la propia cultura, evaluación que normalmente lleva a asumir la *superioridad* del propio grupo porque está basada en prejuicios. La *discriminación* implica negar o limitar, mediante *acciones*, derechos y oportunidades a *determinados grupos*. El racismo es una *ideología* que postula la existencia de razas, establece una relación (autoevidente) de superioridad e inferioridad entre ellas, y explica la personalidad, la moral, el comportamiento y la suerte que los individuos tienen en la vida por sus características biológicas heredadas (sean éstas fenotípicas —rasgos físicos exteriores— o genotípicas —dotación genética—).

<sup>7</sup> La noción de «racismo peruano» la ha propuesto Juan Carlos Callirgos.

y odio de los militantes senderistas hacia las clases dominantes del Perú. Estos autores trataban de enriquecer el marxismo con enfoques o tesis que dieran cuenta de aspectos culturales y emotivo-inconscientes.<sup>8</sup> Asimismo, investigaban en un contexto de tenso debate ideológico y político entre la izquierda, Sendero Luminoso y la propuesta liberal de Hernando de Soto.

En los 90, Nelson Manrique (1999),<sup>9</sup> Gonzalo Portocarrero y Juan Carlos Calligos continuaron fundamentando la idea del Perú como sociedad racista. Y, ¿cuáles son las principales ideas de esta posición?

El racismo es en primer término una *ideología que construye* («inventa») *razas superiores e inferiores* con el objeto de justificar la dominación social de unas clases sobre otras. Por eso afirma Nelson Manrique, siguiendo a Christian Delacampagne, que «es el racismo el que construye las razas y no al revés». Las desigualdades sociales son presentadas como derivadas de la naturaleza, de la biología. Si las desigualdades sociales son «naturalizadas», entonces son *incuestionables*. Este enfoque enfatiza la ligazón entre la historia del racismo y la historia social, la dinámica de las clases sociales.

El racismo peruano está asociado al desprecio por lo indígena y la fascinación por lo occidental. En otras palabras, el racismo en nuestro país está estrechamente vinculado al *etnocentrismo* y la *discriminación cultural*.

La especificidad de nuestro racismo tiene que ver con nuestra historia colonial, con la *herencia colonial* de nuestro país. ¿Qué características tuvo lo colonial entre nosotros? Según Nelson Manrique, los conquistadores españoles implantaron en nuestras tierras un tipo particular de racismo basado en la idea de pureza de sangre («estatutos de limpieza de sangre») y en la negación de las propias raíces culturales (Manrique 1993).<sup>10</sup> El orden colonial construido en el Perú se basó en la idea de pureza de sangre, la cual fue plasmada en la oposición: *blanco-indio*. El formato de una república de españoles y de indios respondía a esta concepción. Sin embargo, «del dicho al hecho hubo mucho trecho». En la práctica se dio mestizaje racial e hibridación cultural. Hubo mestizaje racial y cultural, pero subsistió el rechazo a los «indios» y a los *mezclados* (a los «tercerones», «cuarterones», etc.). Así, por ejemplo, a fines del siglo XVIII circulaban versos como estos: «perro indio, perro cholo»; «es mejor perro puro, que monstruo de gato y perro» (Flores Galindo 1984). Esto evidenciaba un rechazo y desprecio a la *mezcla*. El primer significado histórico de la palabra «cholo» estuvo asociado, en consecuencia, a la mezcla que se desprecia y asocia a lo canino.

Después de la rebelión de Túpac Amaru, y como consecuencia del descabezamiento de la llamada «aristocracia indígena», la palabra «indio» pasó a significar, sin excepciones, «pobre» y «campesino».<sup>11</sup>

<sup>8</sup> El psicoanálisis fue en este contexto una herramienta interpretativa crucial para estos investigadores.

<sup>9</sup> En un ensayo que sintetiza bien los principales argumentos de su posición.

<sup>10</sup> En los siglos XV y XVI se desarrollaron en España las guerras de reconquista: los cristianos viejos expulsaron de sus tierras a musulmanes y judíos con los que habían convivido durante siglos. Este hecho implicaría, según Nelson Manrique, una negación y automutilación de las propias raíces. La «incapacidad de mirar el propio rostro en el espejo».

<sup>11</sup> La idea es que hasta antes del debelamiento de la rebelión de Túpac Amaru existían «indios» con recursos económicos, dedicados, por ejemplo, a actividades ganaderas y comerciales (arrieraje).

En la República los hacendados criollos, herederos de los encomendados, reprodujeron el esquema blanco-indio (pongo). Según Alberto Flores Galindo, el servicio doméstico fue una institución crucial mediante la cual se reprodujo el racismo en este periodo. Los «cholitos» eran los *servientes* (Flores Galindo 1988: 283).<sup>12</sup>

Durante toda la primera mitad del siglo XX, muchos intelectuales peruanos bebieron de las ideas de la biología temprana de Gobineau. Se difundió la idea de *razas superiores e inferiores*. La idea de «degeneración de la raza» es propia de este periodo.<sup>13</sup>

Después de la Segunda Guerra Mundial, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, gracias al avance del discurso de la ciudadanía («todos somos iguales ante la ley») y la democracia, al desarrollo de la ciencia que cuestiona la idea de raza, y a la narrativa religiosa igualitaria («todos somos iguales ante Dios»), el discurso racista pierde piso y se deslegitima. Se repliega al ámbito de lo íntimo, de lo familiar, del círculo de amigos. Se convierte en un tema tabú. Pero no por ser negado y reprimido deja de ser real y tener efectos en la vida diaria de las gentes.

En consecuencia, el «racismo teorizado» al estilo Gobineau o Hitler, queda desacreditado. Pero subsiste un «racismo en estado práctico»: un sentido común, actitudes no racionalizadas, inconscientes, profundamente enraizadas en las vivencias cotidianas. En este sentido, Portocarrero subraya el componente *emocional-inconsciente* del racismo. Los estereotipos raciales en el Perú están asociados a complejos contradictorios e intensos sentimientos de temor, culpa, desprecio, odio, admiración, «amor». Según el autor, *los estereotipos raciales, no dichos pero actuantes, generan más agresividad y odio que las diferencias de clase*.<sup>14</sup>

La «raza» es una *elaboración social de reales o inventadas* diferencias físicas o biológicas. Se pone como ejemplo el caso de la Alemania nazi.

<sup>12</sup> Al respecto Flores Galindo afirma lo siguiente: «El racismo no sólo tenía que ver con una interpretación de la historia peruana o con proyectos políticos; también formaba parte del entramado mismo de la vida cotidiana, estaba presente en el ámbito doméstico y se aprendía desde temprano, cuando los niños que nacían en esas casas de Lima observaban cómo sus padres trataban a esos cholitos, que podían tener la misma edad y eventualmente compartir con algún juego con el hijo del jefe de familia».

<sup>13</sup> La tristemente célebre frase de Alejandro Deustua, «el indio no puede ser sino una máquina», ilustra bien las concepciones acerca de las razas en las primeras décadas del siglo XX.

<sup>14</sup> Así, en el ya mencionado ensayo sobre la cuestión racial, al ser confrontados con una imagen de dos personas bebiendo en torno a una mesa, en la que no se puede determinar su origen social (clase), pero sí su distinta apariencia físico-racial, los entrevistados tendieron a *suponer* que el personaje blanco era rico, feliz, poderoso; en contrapartida, el personaje «mestizo» o «cholo» fue imaginado como humilde, fracasado, humillado. En cambio, al mostrarles a sus entrevistados una escena similar, en la cual era posible distinguir *diferencias de clase* entre los personajes (expresadas en su diferente manera de vestir) mas no así (claras) diferencias *físico-raciales*, ellos tendieron a interpretarla como un agradable encuentro de dos viejos amigos a los que no les había ido igual en la vida. Por lo tanto, según Portocarrero las diferencias de clase social no serían necesariamente un impedimento para desarrollar una conducta cooperativa o amical en tanto no interactúen con diferencias físico-raciales.

Físicamente alemanes y judíos eran muy parecidos. Sin embargo, la ideología nazi «inventó» la existencia de «razas» (aria, judía). El carácter de construcción social de la idea de «raza» permitiría entender por qué un individuo puede «cholear» o «serranear» a otro físicamente muy parecido. Según esta posición, el «choleo» implica la vigencia del discurso colonial. Como en el Perú «el que no tiene de inga tiene de mandinga», se trataría finalmente de un *racismo contra uno mismo*: Una «auto-mutilación».

Uno puede «cambiar de piel» según los contextos y situaciones. Uno a veces puede «cholear»; en otras ocasiones puede ser choleado. Este hecho no cuestiona la existencia del racismo, sino que muestra que «en determinados contextos uno puede discriminar racialmente, en otros puede ser discriminado, sin eliminar el hecho de la discriminación misma» (Manrique 1992: 138). Por lo tanto, el racismo es multidireccional.

En el contexto del impresionante desarrollo de los medios de comunicación, el racismo colonial peruano asume la forma de un «racismo estético». Según Portocarrero, en el imaginario social «lo blanco es superior porque es más bello». Además del color de la piel es igualmente importante el color del cabello, de los ojos, la forma del cabello («pelo trinchudo»), la estatura, entre otros criterios estéticamente valorados. Los rasgos raciales funcionan como señales de *status*, de posición social; no son necesariamente verbalizados, pero sí decodificados y valorados de manera diferenciada. Como clasificar al otro es clasificarse a uno mismo, el correlato de la sobre-estimación de lo blanco-rubio es la minusvaloración radical de uno mismo. Lo blanco es asociado a lo *superior*, *bello*, *feliz*; lo mestizo-cholo a lo *inferior*, *feo*, *triste*, *humillado*. La siguiente cita expresa adecuadamente el razonamiento del autor (Portocarrero, ob. cit.: 200):

[...] Si percibo al otro, al diferente a mí, como rico, feliz, poderoso, ¿qué me queda como posibilidad de autopercepción? ¿la sobreestimación del otro no me lleva acaso a producir una imagen devaluada de mí mismo? Se puede concluir que el sentimiento de minusvalía, la conciencia de valer poco o nada, es el correlato necesario de esa admiración desmedida por el otro y que en realidad ambos sentimientos expresan un desequilibrio tanto en nuestras percepciones como en la forma en que distribuimos nuestro amor. Concebimos al otro como radicalmente distinto y definitivamente superior, y no por sus esfuerzos y méritos sino porque es blanco, porque es un poco más alto y tiene el pelo más claro. Inversamente, nos sentimos disminuidos, feos y sin gracia, solo por ser más oscuros y quizás menos robustos. El cambio pasa por revalorar al otro, por concebirlo en términos más humanos, como un prójimo, un igual y no alguien bello y superior por ser blanco.

En síntesis, Portocarrero trata de fundamentar la centralidad de lo *estético* como un criterio de distanciamiento entre las personas: «lo blanco es superior porque es más bello».

#### *BALANCE CRÍTICO*

A continuación discutiré críticamente las ideas centrales de esta posición: Es fundamental para la sociología tener *conciencia histórica*. El conocimiento de los *orígenes* históricos de nuestras prácticas nos ayuda a situarlas,

a verlas en perspectiva. En ese sentido el énfasis de esta posición en nuestra herencia colonial es válido. Sin embargo, si se sostiene que ella sigue vigente, debemos preguntarnos cómo y por qué seguimos heredando la «herencia colonial»? ¿cuáles son los mecanismos y espacios a través de los cuales la heredamos (Rochabrún 1991)? La respuesta a estas preguntas evitará el uso retórico y reificador de esta noción.<sup>15</sup>

En este sentido, un espacio o mecanismo que le puede dar contenido a la idea de «herencia colonial» es el *servicio doméstico*. Podemos afirmar, en la línea de lo sostenido por Flores Galindo, que el servicio doméstico continúa siendo un espacio crucial de aprendizaje tácito de maneras y actitudes jerárquicas y despreciativas frente a los «cholos». Dicho esto, no debemos olvidar que en la discriminación a una empleada doméstica no solo está en juego el color de su piel, la forma de su cabello o su estatura; se la discrimina también, de manera central, por el *tipo de trabajo* (manual, subordinado) que realiza. Por lo tanto, ¿es lo racial-estético el principal criterio de discriminación aquí?

Más aún, si aceptamos que vivimos en un mundo globalizado y postmoderno, deberemos también preguntarnos si las ideas y actitudes coloniales que fundamentarían el racismo se ven modificadas al entrar en interacción con la plétora de discursos y procesos sociales<sup>16</sup> propios de los tiempos actuales.

El enfoque del racismo peruano sostiene que la raza es una construcción social. Pero si es así, ¿cuáles son los criterios en base a los cuales se «inventa» la raza?, ¿cuál es la relación e interacción entre estos? Manrique (ob. cit.: 138) y Callirgos (ob. cit.: 36 y 143) reconocen la existencia de criterios de «construcción» de la raza no referidos a diferencias físicas entre las personas: el idioma, el vestido, las costumbres, la educación, la ocupación, la procedencia, entre otros. Sin embargo, al no preguntarse por las complejas relaciones entre estos elementos y las características físicas, dejan de analizar la posibilidad de que aquellos puedan tener mayor peso que estas últimas.

De manera similar, Gonzalo Portocarrero es perfectamente consciente de que intervienen múltiples criterios en nuestro «diccionario»<sup>17</sup> o «disco duro» de tipos sociales:

En nuestro país son muchos los factores que pesan en la valoración del otro. En sí mismo ninguno es decisivo y una persona baja en un nivel puede recuperarse en otro nivel para ser plenamente aceptable. Pero de todas maneras habría perdido puntos, ya no sería tan estimable. (Portocarrero, ob. cit.: 222)

Portocarrero reconoce que *a priori* ningún factor es decisivo. Sin embargo, al no indagar por el peso que puedan tener otros criterios (como la educación o el dominio del lenguaje), deja de plantearse una interrogante crucial: cómo modifican estos otros factores (si lo hacen) la gravitación de lo racial y estético? ¿Es posible que en determinadas circunstancias o situaciones lo

<sup>15</sup> En ocasiones parece que bastara invocar la noción de herencia colonial para darle fuerza y majestuosidad a las propias ideas.

<sup>16</sup> Por ejemplo, una posible (no es la única) consecuencia de una aguda crisis económica es que puede poner a las gentes en una situación tal que las obligue a cambiar, o al menos relajar, actitudes discriminatorias o jerárquicas.

<sup>17</sup> Portocarrero toma la idea de «diccionario» de tipos sociales de Peter Berger.

racial-estético quede subordinado a otros criterios de diferenciación social? Justamente, en uno de los testimonios analizados por el autor en *La Cuestión Racial*, la oposición inicial no es mestizo-blanco, sino *trabajo(peón)/ «tipo de gran tamaño de pelo largo y rubio»*:

Estaba el peón atendiendo a una señora, cuando de pronto advirtió la presencia de él. No lo había visto entrar. Era un tipo de gran tamaño de pelo largo y rubio... Se fue la señora con su botella de aceite. -¿Pisco? Preguntó el forastero.

Por lo tanto, podemos preguntarnos: ¿el *tipo de trabajo* es un criterio igualmente crucial para saber «con quién estamos hablando» y discriminar o no a una persona? ¿Es a partir del tipo de trabajo que construimos su «color social»<sup>18</sup>? ¿El color social de una empleada doméstica lo establecemos por sus características raciales y estéticas, o por el tipo de actividad que realiza para los «señores de la casa»? ¿o por ambas cosas?

Esta posición reconoce la existencia del fenómeno del «blanqueamiento cultural» («el dinero blanquea»). Sin embargo, no se pregunta por su *complejidad e implicancias*. Múltiples son los factores que intervienen en el «blanqueamiento cultural»: el dinero y la movilidad social, la educación, el dominio del lenguaje, la manera de vestir. La pregunta clave es: ¿cómo es posible el «blanqueamiento cultural» en un país en donde lo físico-racial sería el criterio de discriminación social más gravitante?<sup>19</sup>

Portocarrero *destaca acertadamente la importancia del factor estético* en nuestra vida social. Pone como ejemplos los comerciales de TV y el «ritual en torno al físico del recién nacido». A partir de Pierre Guiraud propone la idea de «lenguaje del cuerpo»: la valoración diferenciada que una cultura le da a determinados rasgos físicos; los cuerpos que «hablan», que son signos.

Así, hay categorías lingüísticas que dan cuenta de este «lenguaje del cuerpo»: «pelo trinchado», «buena presencia». Diez años después de escrito el texto que comentamos, en un mundo globalizado y consumista, el discurso del cuerpo y la estética se ha vuelto todavía más importante. Y, sin embargo, ¿por qué hablar de un «racismo estético»? Esto solo tendría sentido si tuviéramos dos factores en juego: lo físico-racial y lo estético. Pero tenemos *muchos más!*, como el propio Portocarrero lo reconoce. Por otro lado, si se quiere fundamentar la centralidad de lo *estético* como un criterio de jerarquización entre las personas, ¿qué necesidad tenemos de hablar de «racismo»? ¿Por qué confundir estética y racismo? ¿Por qué están asociados? Pero ocurre que en la práctica y vivencia estética de las personas la noción de «raza» no está necesariamente implicada. En este sentido, ¿los peruanos creen en la existencia de «razas superiores», o más bien en el *mayor valor estético de determinadas características físicas*, lo cual hace «más bellos», pero no necesariamente superiores, a los *individuos* que las poseen?

<sup>18</sup> La noción de «color social» (cultural) ha sido propuesta por Alejandro Ortiz. Será comentada luego.

<sup>19</sup> La pregunta es pertinente si tenemos en cuenta que el fenómeno del «blanqueamiento cultural» no es universal. Así, en los Estados Unidos un «negro exitoso» no deja de ser percibido y definido como *black*, aun cuando se puedan reconocer sus méritos personales.



En este contexto, ¿considerar lo «blanco-rubio» como bello es equivalente a *sobre-estimarlo*?; si algunos «las prefieren rubias», ¿podemos inferir inmediatamente que están asumiendo la propia inferioridad estética o incluso *personal*?

Finalmente, mi crítica de fondo a esta posición es de naturaleza *teórico-metodológica*: para entender el fenómeno de la discriminación, ¿podemos «aislar» el factor racial-estético de los demás criterios actuantes? ¿No es más razonable ver las combinatorias e interacciones de estos factores según los contextos y circunstancias concretas? En este sentido, considero que la metodología empleada en *La Cuestión Racial* tiene una ventaja y un problema. La ventaja es que los tests proyectivos funcionan como estímulos que propician la autorrevelación de las personas. El problema es que en la figura 1 propuesta a los participantes, se «aisla» lo racial, se lo pone en primer plano, y se «ocultan» los demás factores.<sup>20</sup> En la vida concreta una multiplicidad de factores interactúan, se refuerzan, neutralizan, compiten.

Considero que sería muy valioso para esta posición considerar a lo racial y estético como dos *discursos*, distintos y al mismo tiempo interrelacionados. El reto es estudiar *cómo interactúan con otros discursos*. En este sentido, la televisión, las revistas, la internet, los espacios y trabajos definidos en torno de la belleza (por ejemplo, el mundo de la moda y el modelaje), constituyen arenas cruciales para profundizar en el estudio de la importancia de lo racial-estético en nuestra vida social

### *b) Un modelo matemático para «cholar»*

Walter Twanama (1992: 206-40)<sup>21</sup> ha propuesto la idea de un «modelo matemático» para cholar. Se trata de una propuesta en la que *no se prioriza de antemano* ningún factor o variable. Las principales ideas de su posición son las siguientes:

Plantea la utilidad de recuperar el concepto de «raza social» propuesto por Charles Wagley (Fuenzalida 1970):<sup>22</sup>

La raza social es un grupo o categoría de personas que se define de manera social y no biológica[...] aunque las palabras que le sirven de etiqueta pueden haber estado originariamente referidas a características biológicas. (Wagley 1968)<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Hubiera sido interesante ofrecer a los entrevistados una figura en la cual las diferencias raciales de la figura 1 *interactúen con diferencias de clase*. Asimismo, una figura en la cual el personaje «mestizo» luciera bien acicalado, y el personaje «gringo» más bien desaliñado, hubiera permitido analizar la interpretación de los estudiantes en un contexto en el cual los estereotipos se ven interpelados; algo muy frecuente en nuestro país.

<sup>21</sup> En este artículo Twanama desarrolla muchas más ideas de las que presentaré aquí. Pondré especial atención a aquellas que considero hacen una diferencia con respecto al modelo del «racismo peruano».

<sup>22</sup> En este punto Twanama coincide con lo sostenido por Fernando Fuenzalida décadas atrás.

<sup>23</sup> Artículo originalmente publicado en 1952.

En consecuencia, categorías como «cholo», «blanco», «mestizo», son tipificaciones *aparentemente* solo raciales. Sin embargo, su significación no se agota en esto. Dichas tipificaciones se fundamentan también, y centralmente, en criterios socio-culturales, simbólicos, económicos.

El «choleo» es la forma peruana de discriminación e implica la existencia de un «modelo matemático». En palabras del autor (Twanama, ob. cit.: 222)

[...] Las personas se evalúan entre sí haciendo una especie de ecuación en la que cuatro componentes más o menos independientes —aunque con una alta correlación entre sí en el mundo real— determinan si el evaluado cae dentro de la categoría a determinar. *Repetimos que este proceso cognitivo no es consciente y aparece a quienes lo realizan como una simple evaluación racial.* (énfasis añadido)

Al momento de «cholear» las personas tienen en cuenta, al menos, los siguientes factores o variables: los rasgos físicos que las personas definen como «características raciales», el nivel socioeconómico/clase social,<sup>24</sup> el nivel educativo, el dominio del lenguaje, la oposición urbano/rural.

La habilidad para manejar el «modelo matemático» se adquiere en la socialización primaria y se puede modificar a lo largo de la vida (el peso dado a sus componentes, o la incorporación de nuevos criterios). Se trata de una *habilidad cultural* comparable a la que poseen los esquimales para diferenciar los diferentes tipos de blanco.

Dependiendo de la pertenencia a una determinada clase social, colectividad cultural, «mini-corporación», o de la distinción entre propios y extraños, *las personas le darán un diferente peso a los «elementos» de la ecuación*, o los combinarán de forma distinta. Así por ejemplo, el «modelo matemático» no funcionará igual en el caso de un misti cusqueño, un campesino recién llegado a Lima, un poblador de Barrios Altos o Villa El Salvador, una persona de clase media tradicional (década del 60), o un individuo que se siente parte de una elite social (por ejemplo, del sector alto tradicional).

El «modelo matemático» puesto en acción por las gentes es sensible a los *contextos de actuación*. No funcionará igual en el mercado (relación mercantil), en un espacio laboral, al momento de elegir cónyuge, en una fiesta social, una pasarela de modas, una discoteca, en la relación con los medios de comunicación (televisión, radio, periódicos, internet, etc.).

Entender la discriminación en el Perú como la *resultante de una compleja matriz de criterios*, como un «modelo matemático», permite explicar un fenómeno que es en buena medida la otra cara del «choleo»: el *blanqueamiento cultural*. El dinero («el dinero blanquea»), la educación («la educación blanquea»), el pertenecer a una red de poder («¿sabes con quién estás hablando?») pueden permitir una «metamorfosis» en la manera como el actor

<sup>24</sup> Las gentes identifican el nivel socioeconómico o la «clase social» basándose en el valor de signo de status de objetos como la ropa, o al valor social de elementos lingüísticos (pronunciación, entonación, acento) y metalingüísticos (por ejemplo, la postura corporal), entre otros posibles criterios.

social es clasificado y tratado: puede pasar de ser «ninguneado» a ser tratado con «más respeto» y «consideración».

### BALANCE CRÍTICO

Considero que la ventaja más importante de esta propuesta interpretativa es que no asume *a priori* la mayor importancia o gravitación de ningún criterio de discriminación. Esto me parece fundamental.

Un aspecto problemático en la propuesta de Twanama es que no queda del todo claro si «el modelo matemático para cholear» se refiere principalmente a la manera en la cual los peruanos construyen *mapas clasificadorios* de las personas (lo cual no implica necesariamente discriminación), o más bien a la discriminación *efectiva* (expresada en discursos y prácticas), o a ambas cosas. Esta distinción es importante porque nos lleva a preguntarnos *bajo qué condiciones o circunstancias se pasa del mapa clasificadorio a la discriminación concreta*.

En este sentido, las circunstancias y coyunturas de la sociedad global afectan la centralidad y peso que las gentes le puedan dar a los elementos del «modelo matemático». Así, dependiendo del cambio de las circunstancias algunos criterios pueden adquirir o perder centralidad, verse exacerbados u opacados. Por ejemplo, en épocas de aguda crisis social y económica (pensemos en un aumento significativo de la tasa de desempleo) el valor simbólico asociado a la condición de profesional puede verse mermado en la medida en que se vuelve frecuente ver a «taxistas ilustrados» (abogados, médicos, contadores, etc.); asimismo, los estereotipos raciales pueden pasar a primer plano. En este sentido, la historia social peruana de los últimos cincuenta años puede ser interpretada como un movimiento en cierta medida pendular de criterios *adscritos* (Stavenhagen s./f.) (*raza social*) y *adquiridos* (dinero, educación, entre otros) de estratificación social que se alternan o compiten dependiendo del cambio en las circunstancias que afectan al conjunto del país.<sup>25</sup>

Twanama sostiene que el proceso de evaluación de las personas que asume la forma de «choleo» no es conciente para quienes lo realizan. En este sentido, podemos afirmar que se trata de una práctica que se mueve en el nivel del *habitus* (Bourdieu 1984) o la *conciencia práctica* (Giddens 1984). Sin embargo, es claro que *en determinadas situaciones este mecanismo clasificadorio se puede volver conciente*. Así, los sujetos manejan instrumentalmente los criterios de presentación social del yo y de clasificación de las personas en contextos tales como una entrevista de trabajo, una fiesta social, una dependencia pública, entre otros.

En la medida en que la discriminación es entendida como la resultante de una compleja matriz de criterios, se puede pensar en un abanico más amplio todavía: *el género, la edad, el factor generacional, aspectos socio-culturales como el gusto al vestirse, las reglas de urbanidad, los modales en la mesa, los lugares en donde se come, entre muchos otros*.

<sup>25</sup> Esto es importante en la medida en que en otras sociedades (consideradas racistas por propios y extraños) los criterios *físico-raciales* son siempre fundamentales para definir y tratar a las personas.

Twanama nos propone una útil imagen o metáfora para pensar la complejidad de la discriminación en el Perú. Sin embargo, para ir más allá de la metáfora, para que su esquema de interpretación no se estacione en un modelo *formal* y *aditivo* en el que simplemente se adicionan criterios de discriminación, se debe investigar *situaciones concretas* que nos permitan explicar cómo *interactúan* dichos criterios. Si bien en abstracto no se puede otorgar a priori un mayor peso a ninguno de los factores, en los casos concretos habrá que jerarquizar su importancia o centralidad. Por ejemplo, si se investiga la discriminación en el mundo del modelaje, es claro que el factor estético es gravitante y puede subordinar a otros criterios.

### c) *El Perú como sociedad jerárquica*

La mayoría de sociedades tradicionales, premodernas, son sociedades jerárquicas. Guillermo Nugent (1992, 1996), María Emma Mannarelli, Hugo Neira (1996) proponen entender al Perú como una sociedad jerárquica.<sup>26</sup> Esto permitiría entender más adecuadamente el carácter de la discriminación en el Perú. Pero, ¿cuáles son las características de una sociedad jerárquica?

Se trata de estructuras sociales organizadas explícitamente sobre la base del principio de desigualdad de las personas. Existen sujetos superiores e inferiores; estos últimos reconocen la superioridad de los primeros.

Los sujetos de una sociedad jerárquica no son individuos. No valen en sí mismos, sino por comparación con sus superiores o sus subordinados (inferiores) jerárquicos. Por esta razón se sostiene que en una sociedad jerárquica las personas son componentes de un entramado de relaciones recíprocas, complementarias o de jerarquía. No se entiende a los sujetos como individuos separados, sino como elementos de un cuerpo mayor del que proviene su ubicación en el mundo social.

La *identidad* de los sujetos se fundamenta en la pertenencia a instancias colectivas (la familia, la localidad, la corporación), *no en su individualidad*. Lo que cuenta en la definición de los individuos no son sus características «únicas e intransferibles», sino su pertenencia a las mencionadas instancias colectivas.

En una sociedad jerárquica se clasifica a los *desconocidos* sobre la base de «sucesivas comparaciones» que permitan posicionarlos en la escala jerárquica. No se clasifica a los desconocidos basándose en sus desempeños individuales o a sus méritos personales. El cuento *Alienación* de Julio Ramón Ribeyro ofrece múltiples ejemplos de clasificaciones realizadas sobre la base de un razonamiento jerárquico:

Queca tendía a descartar de su atención a los más trigueños, a través de sucesivas comparaciones, hasta que no se fijó más que en Chalo Sander, el chico de la banda que tenía el pelo más claro, el cutis

<sup>26</sup> Por supuesto, de esto no hay que inferir que los mencionados autores entienden al Perú como una sociedad no moderna. Nuestro país tiene mucho de moderno y mucho de tradicional. Esta dualidad es un dato básico para entendernos. Qué es lo moderno y qué lo tradicional es algo que ha venido cambiando en los últimos 50 años.

sonrosado y que estudiaba además en un colegio de curas norteamericanos. (Ribeyro 1980: 263):

Nugent, al comentar el citado fragmento, ha identificado con meridiana claridad el carácter comparativo y relacional del razonamiento jerárquico (Nugent 1996: 154):

Como las sociedades jerárquicas se mueven en un universo social relacional es imposible perder de vista al opuesto o al distinto, justamente para asegurar la diferencia[...]. La necesidad de las «sucesivas comparaciones» es el único dispositivo en este campo social para delimitar las identidades, que nunca se agotan en los límites de la individualidad. Su principal utilidad es que sirven como elemento diferenciador de personas. En un sentido puede decirse que el verdadero pavor en la sociedad jerárquica es decir de dos o más personas o grupos que son igualitos, como dos gotas de agua. Por eso es que particularizar a alguien como trigueño o como rubio, es decir, sólo como individuo, es una referencia incompleta. Son los «más trigueños» los descartados, eso es lo que determina que haya otros que son «menos» trigueños. Chalo Sander es elegido porque tiene el pelo «más claro», que a su vez ayuda a entender que hayan otros con el pelo «más oscuro». *Nadie es nadie en sí mismo. Todos son alguien, o dejan de serlo, por la vía de la comparación subordinada o de la inversión. Nada puede estar fuera de ese universo relacional.* (énfasis añadido)

En una sociedad jerárquica no es pensable la idea de «una misma ley para todos», debido a que los sujetos no están en un mismo plano sino más bien pertenecen a estamentos, castas o capas sociales con deberes y derechos *particulares*. Así por ejemplo, en el periodo colonial existían normas legales que prohibían a las mujeres *negras* usar aretes de perlas (mas no así a las mujeres blancas), y otras que regulaban el tránsito por las calles según la raza de cada cual. En este sentido, los *privilegios* de que gozaban algunos grupos eran socialmente aceptados.<sup>27</sup>

En la medida en que los sujetos de una sociedad jerárquica no se piensan como iguales, «uno se comporta según quién tiene delante o el lugar que ocupa» (Mannarelli 1998: 9). En una sociedad jerárquica una mujer podía pasearse desnuda delante de sus esclavos, porque los ojos de estos, en tanto sujetos radicalmente inferiores, no le dicen nada a ella, no se convierten en una presencia reguladora. En cambio, si un «igual» de esta mujer la sorprendiera desnuda, ella de seguro se avergonzaría.<sup>28</sup>

En una sociedad jerárquica se necesita saber «con quién se está hablando» para dispensar un determinado tipo de trato a los desconocidos (diligente, cortés, amable, frío, indiferente, irrespetuoso, tosco, malcriado, insolente, violento, humillante) (Santos 1999). En una tal sociedad los «superiores» solo

<sup>27</sup> La crítica a los privilegios es propia de la modernidad, es decir, de una época en la que se plantea que «la ley es igual para todos». Ahí donde los sujetos se piensan como *naturalmente desiguales*, la idea de «privilegio» y su crítica queda virtualmente fuera de su horizonte de pensamiento.

<sup>28</sup> En sociedades que se pretenden igualitarias, cualquier otra persona es una presencia de autoridad.

son corteses con sus iguales. De otro lado, se espera que los «inferiores jerárquicos» sean corteses con sus superiores. A este respecto Mannarelli ha señalado con agudeza:

No es raro que cuando una persona hace una llamada telefónica y contesta la persona encargada del trabajo doméstico,<sup>29</sup> no hace tanto uso de palabras como *por favor*, *gracias* o *buenos días*, como cuando le contesta alguien que no ostenta esas características.

(Ob. cit.: 9) (énfasis de la autora)

En las sociedades jerárquicas «cada quien debe permanecer en su lugar». Por esta razón cuando un actor social quiere «dejar de ser lo que es», cuando aspira a la movilidad social, o cuando se quiere parecer a sus «superiores», es descalificado, insultado, despreciado, o ignorado. Debe ser «puesto en su lugar». Y cuando un actor, supuestamente superior, se quiere aproximar y establecer lazos con otros «inferiores jerárquicos», recibe una interpelación frontal de parte de sus pares jerárquicos: «date tu lugar». En el caso peruano, el «huachafeo» y el «choleo» son patrones de interacción que pueden ser interpretados desde esta perspectiva. El cuento *Alienación*, una vez más, nos proporciona un ejemplo ilustrativo:

Pero también es cierto que *la ciudad no los tragaba, desarreglaban todas las cosas*, ni parientes ni conocidos los podían pasar. Por ello alquilaron un cuarto en el edificio del jirón Mogollón y se fueron a vivir juntos. Allí edificaron un reducto inviolable, que les permitió interpolar lo extranjero en lo nativo y sentirse en un barrio californiano en esa ciudad brumosa. (Ribeyro, ob. cit.: 270) (énfasis añadido).

Según Nugent, como en nuestro país es difícil establecer con claridad las líneas raciales, como es difícil saber quién es quién si solo nos basáramos en lo racial, los peruanos recurren a dos criterios jerarquizadores claves: el *tipo de trabajo* realizado por la persona (manual/intelectual, posición de mando/subordinada) y la oposición *limpio/sucio*.<sup>30</sup> Esta última implica elaborar un «discurso de la suciedad». Es a las «personas sucias», a los «distritos sucios»,<sup>31</sup> a los «barrios sucios», a las «casas sucias», a las que hay que evitar, de las que hay que tomar distancia. El tipo de trabajo y el discurso de la suciedad interactúan con frecuencia. Así, un «mecánico sucio» o un «albañil sucio» suelen ser evitados, no se les da la mano, se les mira con desagrado; en cambio, un *médico* que tiene las manos sucias después de atender a un paciente *no es mirado* con ojos de rechazo o repulsión.

Los mencionados criterios permiten explicar por qué un «blanco guachimán» puede ser discriminado por un «cholo ingeniero». En palabras de Nugent (173):

[...] las *interpelaciones raciales* están subordinadas al lugar que se ocupa en la *división del trabajo*, en el sentido que son los oficios, la

<sup>29</sup> A la cual probablemente reconoce por el modo de hablar, el deajo, el «mote».  
<sup>30</sup> Nugent, Guillermo, «El Laberinto...», p. 20.

<sup>31</sup> Personas de clases medias y altas sienten que se «ensucian los zapatos» en distritos populares de Lima.

ocupación, lo que define los diferentes grados de pureza o impureza de los personajes, antes que un imposible criterio de separación racial. (énfasis añadido)

Pero, ¿por qué somos una sociedad jerárquica? Neira encuentra la explicación «de mucho de lo que somos» en nuestro pasado colonial, el cual se ha venido reproduciendo a través de diferentes mecanismos y espacios. Así, sugiere que muchos de nuestros grupos profesionales (médicos, jueces, abogados, diplomáticos, marinos, entre otros) y organizaciones (por ejemplo, los partidos político (Yanaylle 1992)<sup>32</sup> funcionan como cuasi-castas jerárquicas que defienden sus intereses. Asimismo, llega a sugerir espacios informales de reproducción del trato jerárquico: el vecindario, el bar, la calle, la «combi».<sup>33</sup>

En cambio, Nugent entiende nuestro pasado colonial como *origen*, pero no como explicación determinante del carácter jerárquico de nuestra sociedad. Por esta razón, sitúa su explicación en las circunstancias del tiempo presente: el tipo de trabajo y el discurso de la sociedad como criterios jerarquizadores en un contexto en el cual es muy difícil saber «quién es quién».<sup>34</sup>

### BALANCE CRÍTICO

Este enfoque puede enriquecerse si entendemos al Perú como una sociedad que funciona basándose en dos principios organizadores, los cuales suelen estar en conflicto: *jerarquía e igualdad*. Así, solemos reclamar igualdad de trato cuando sentimos que alguien nos jerarquiza indebidamente. Si alguien nos dice: «¿sabes con quién estás hablando?», probablemente le responderemos «¿y a mí qué?»; o en todo caso, sacaremos a relucir las cuotas de poder de que dispongamos. Sin embargo, en otros contextos (o en otros momentos de nuestro ciclo vital) ocuparemos la posición del que jerarquiza y marca distancias (Da Matta 1983).<sup>35</sup>

Si articulamos las explicaciones propuestas por Nugent y Neira, podemos sostener que *el costado jerárquico* de nuestra herencia colonial se ha venido reproduciendo debido a que las circunstancias del tiempo reciente (por ejemplo, crisis social y económica, clima de violencia) han favorecido la pervivencia de organizaciones de corte corporativo-jerárquico, las cuales han servido para resguardar los intereses de sus miembros al tiempo que les brindaban ciertas certidumbres. Asimismo, en espacios más informales como la calle o el micro, en un contexto en el que las características físico-raciales no permiten diferenciar con claridad quién es quién, jerarquizar basándose en el

<sup>32</sup> Por ejemplo, los Comedores Populares de la década del 90 encarnaron valores como la ayuda mutua pero también el principio jerárquico. Véase el excelente trabajo de María Emilia Yanaylle.

<sup>33</sup> Aquí este autor tiene un punto de contacto con la visión de los autores del enfoque del «racismo peruano». Sin embargo, a diferencia de estos, sugiere *mecanismos de reproducción* de la herencia colonial.

<sup>34</sup> La relación entre el carácter jerárquico de nuestra sociedad y nuestra historia colonial requiere una mayor elaboración de la que es posible presentar en este artículo.

<sup>35</sup> La convivencia de códigos jerárquicos e igualitarios es una clave de lectura válida para un conjunto de países de América Latina. Roberto DaMatta propone esta coexistencia como una coordenada decisiva para entender a Brasil.

tipo de trabajo (o el nivel educativo) puede ser una manera de defenderse de agresiones, pero también un modo de marcar diferencias con respecto de otros que no se consideran menos o inferiores.

El estudio de las interacciones jerárquicas cotidianas en las calles, en las escuelas, en los medios de comunicación, es indispensable para entender en qué sentido y de qué maneras el Perú funciona como una sociedad jerárquica.

¿Existen circunstancias, contextos, sectores sociales, en los cuales las características físico-raciales subordinan (tienen más peso) a la posición que se ocupa en la división del trabajo o al nivel educativo alcanzado? Si fuera así, ¿cómo sería ello posible en una sociedad que no es racista? Estas preguntas están ausentes en este enfoque (muy en particular en los planteamientos de Guillermo Nugent). Responderlas es crucial para entender y explicar la *variabilidad* de las prácticas discriminatorias en nuestro país.

Si se aceptase que el Perú es una sociedad jerárquica, antes que una sociedad racista, ¿por qué en el *sentido común* de los peruanos está presente la idea de que «los peruanos somos bien racistas»? (por supuesto, los individuos niegan que ellos sean racistas, pero pueden sostener sin dificultad que los peruanos sí lo son).

¿Sobre la base de qué criterios elegimos cónyuge o pareja para llevar una vida en común? ¿Los criterios racial-estéticos han perdido la importancia que alguna vez tuvieron para realizar dicha elección? ¿En qué medida?<sup>36</sup>

#### *d) Los colores culturales peruanos*

Alejandro Ortiz (1998: 32-40) ha planteado la importancia de pensar en *colores sociales* o *culturales*. Las ideas principales de su enfoque son las siguientes:

Históricamente, en la tradición de América Latina y del Perú, el significado de la noción de «raza» ha estado referido a elementos *socio-culturales* antes que a características físico-raciales. Los orígenes etimológicos de la palabra «raza» en la lengua castellana apuntan en esta dirección: una colectividad o grupo definido socio-culturalmente.

En este contexto, Ortiz acuña el concepto de *color cultural*. Los peruanos determinamos el color cultural de una persona a partir de un conjunto amplio de criterios. El rostro social de los peruanos se asemeja a aquellas piedras preciosas con múltiples incrustaciones. Dependiendo de los contextos y de quien evalúe, adquiriremos un determinado rostro social. Por lo tanto, éste es móvil y cambiante. Por eso, como decía Mariátegui, los peruanos tenemos «perfiles borrosos». Por esta razón, el padre de Túpac Amaru era «blanco para el lugar».

En el Perú las personas desean ser «blancos culturales» (no raciales). Si a niños de sectores populares se les pide que dibujen una persona bella, ellos probablemente dibujarán a una mujer rubia. Para Ortiz, esto no debe ser interpretado necesariamente como «alienación cultural» o algo por el estilo.

---

<sup>36</sup> Para responder estas interrogantes se requiere de investigaciones empíricas que den cuenta de la complejidad de los criterios sobre la base de los cuales los peruanos eligen pareja.



No es que los niños quieran cambiar el color de su piel o estén descontentos con su apariencia física, sino que les atrae los elementos simbólicos asociados a lo «gringo»: belleza, sensualidad, poder económico, prestigio.

Las siguientes palabras son esclarecedoras de los planteamientos del autor (34 y 40):

En el Perú, como en México, Guatemala, Ecuador, Bolivia, darse el título de blanco es un asunto complicado. Es bien conocido que entre nosotros el dinero, la educación, la manera de hablar, el idioma que emplea, el tener coche, blanquean o bien oscurecen. A mayor prestigio más blanca, 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 determinadas circunstancias, su blancura podrá ser puesta en duda. Los rasgos físicos raciales son un componente más de un conjunto de criterios para discriminar a 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 Lusiana [...] Estudiar el supuesto racismo en el Perú, es tener en cuenta sólo un elemento entre muchos otros; aislándolo, se le confunde antes que rescatar lo específico de la discriminación en nuestros países [...]. 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 [...].

#### BALANCE CRÍTICO

Más que un modelo, Ortiz nos propone un conjunto de intuiciones interesantes: «colores culturales», «blanco cultural». En este contexto, y en la medida en que su propuesta tiene vasos comunicantes con las ideas de Twanama y Nugent, es pertinente articular las nociones de «colores culturales», «modelo matemático», «sociedad jerárquica», de modo tal que podamos contar con una *batería de conceptos* para analizar el juego discriminatorio en el Perú.

Aún si hablamos de «colores culturales» y «blancura cultural», hay algo sobre lo que debemos interrogarnos: ¿por qué «blancura» continúa siendo asociada a *superioridad* (o a algo positivo) y «negrura» a *inferioridad* (o a algo negativo<sup>37</sup>)? Según Anthony Giddens, la oposición simbólica blanco/negro (con las connotaciones mencionadas) es muy antigua en la cultura europea (Giddens 1993: 265). Los conquistadores europeos se apoyaron en aquel esquema clasificatorio cuando entraron en contacto con los «indios» o «negros».

Desde esta perspectiva, la expresión «el dinero blanquea» expresaría la dualidad de un país en el cual el dinero manda (en muchos espacios), pero lo hace al servicio de una «blancura cultural», la cual a su vez es hija de esquemas clasificatorios etnocéntricos.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Si decimos «hoy tuve un día negro», asociamos «negrura» a algo negativo.

<sup>38</sup> Véase en el apartado 2 la idea de *colonialidad del poder*.



Pero, ¿cómo y por qué el intento de implantar el «racismo científico europeo» no cuajó en estas tierras (o al menos solo lo hizo muy parcialmente) surgiendo más bien una discriminación híbrida y ambivalente?

### a) *La colonialidad del capitalismo y la idea de «raza»*

Desde una perspectiva wallersteiniana de los sistemas mundiales, enriquecida con el aporte de los estudios post-coloniales (Said 1978), Aníbal Quijano<sup>41</sup> sostiene que América, la modernidad, el capitalismo, el eurocentrismo y la idea de raza nacieron el mismo día. Con esta expresión quiere subrayar la *articulación* de los sistemas económicos, el poder político y las *perspectivas de conocimiento*, en el marco de relaciones de dominación entre sociedades.<sup>42</sup>

Quijano defiende el carácter *moderno* de la noción de «raza».<sup>43</sup> Así, las sociedades capitalistas europeas inventan la categoría mental «raza» como *instrumento legitimador de su dominación política y económica sobre otras sociedades* (sus colonias). En este contexto, desarrollan la ideología de las «razas superiores» (blancos-europeos) y «razas inferiores» («indios», «negros», «amarillos», los otros no europeos).

El capitalismo articuló históricamente *división (mundial) del trabajo y raza*: las «razas inferiores» se debían encargar de los trabajos no pagados (servidumbre, esclavitud) o no valorados socialmente; las «razas superiores» del gobierno y la administración. En consecuencia, la sociedad capitalista fundamentó (fundamenta) su dominación no solo basándose en relaciones políticas —*colonialismo político*— y económicas, sino también *intersubjetivas*: la *colonización del imaginario* de los dominados.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Véase de Aníbal Quijano, «Colonialidad y modernidad/razionalidad». *Perú Indígena* 29, 1991; «¡Qué tal raza!». *Socialismo y Participación* 86, 1999; «La colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». En Edgar Lander (comp.). *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

<sup>42</sup> Muchas de las ideas de Quijano tienen vasos comunicantes con el enfoque del «racismo peruano». Sin embargo, en la medida en que sus reflexiones no están orientadas directamente a discutir el fenómeno del racismo en el Perú, sino lo que él denomina la «colonialidad del poder», he considerado conveniente exponer sus ideas de forma separada. Más aún, me valgo de ellas para darle un marco de referencia a mis planteamientos acerca del desfase entre el «racismo (pseudo) científico europeo» y la «discriminación fuera de programa» que considero tenemos en nuestro medio.

<sup>43</sup> Juan Carlos Callirgos sostiene que el racismo se dio también en tiempos premodernos. Sin embargo, la evidencia histórica muestra que la idea de raza, entendida como un haz de características morales e intelectuales heredadas genéticamente, surge en la Europa del siglo XVIII y XIX. En este contexto, considero existe un riesgo de *anacronismo* en tipificar de «racismo» a descripciones y actitudes que si bien se refieren a rasgos físicos, se dieron en otros tiempos históricos.

<sup>44</sup> A la aceptación de la idea de una raza (blanca europea), perspectiva de conocimiento (ciencia occidental) y productos culturales superiores, Quijano la denomina *colonialidad del poder*.

## b) El «racismo (pseudo) científico» entre nosotros

En el siglo XIX la biología temprana (uno de cuyos exponentes fue el Conde de Gobineau) propuso la idea de razas superiores e inferiores. Se sostiene que a cada raza le corresponde un patrón de características psicológicas, morales, y de inteligencia, las cuales se *heredan*. La raza blanca (europea) es presentada como prototipo de virtudes morales e inteligencia; las razas «oscuras» (indios, negros) como portadoras de un haz de vicios morales y deficiente nivel intelectual.

Estas ideas fueron articuladas al evolucionismo darwiniano. Así como existían especies biológicas que se adaptaban y sobrevivían, mientras otras desaparecían, así también se postulaba que determinadas razas (la blanca) se encontraban en el apogeo de su evolución, mientras otras involucionaban o se degeneraban (las razas más «oscuras»).

La ideología del «(pseudo) racismo científico» europeo<sup>45</sup> fue trasplantada a América (Latina) por las elites y clases dominantes y sus intelectuales. Así, el fomento a la inmigración europea en la segunda mitad del siglo XIX obedecía a la idea de «mejorar» razas supuestamente estancadas o en proceso de degeneración.

En el caso peruano, nuestros intelectuales, en sus distintas vertientes políticas (Víctor Andrés Belaunde, Alejandro Deustua, Luis E. Valcárcel, Mariátegui, Haya de la Torre), asumieron *en diverso grado y con matices* algunos de los supuestos, postulados y categorías (por ejemplo, el sentido biológico de la idea de «raza») de esta ideología.<sup>46</sup>

Mientras la ideología anclada en la noción de raza presuponia (o proponía) un país de «blancos», «mestizos», «indios», «negros», es decir, de sujetos definidos por el color de su piel, la dinámica social de las haciendas (gamonalismo peruano) y ciudades de la primera mitad del siglo XX producía actores sociales de perfil borroso y ambiguo, definidos basándose en más de un criterio de *diferenciación social*. Ser «indio» no siempre era sinónimo de falta de poder y pobreza; ser «blanco» tampoco era, en todos los casos, equivalente a poder económico y prestigio. Las categorías aparentemente raciales tenían subyacentes contenidos socio-culturales, los cuales variaban según los contextos,

---

<sup>45</sup> En su momento, estas ideas fueron presentadas como teorías científicas. Después de la Segunda Guerra Mundial, la ciencia (en particular la biología, la genética y la antropología física) iniciaron un proceso de *autocrítica de sí mismas*, el cual llevó al cuestionamiento radical de la idea de «razas». Es desde este horizonte autocrítico que se puede hablar de «racismo (pseudo) científico».

<sup>46</sup> Así por ejemplo, en el caso de Mariátegui, la noción de raza tiene una doble acepción: de un lado tiene un sentido biológico (características físicas heredadas); de otro, uno socio-cultural. Véase el valioso texto de Nelson Manrique, «Mariátegui y el problema de las razas», en *La Piel y la Pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*, Lima: SUR/CIDIAG, 1999. En Luis E. Valcárcel constatamos la misma dualidad (por ejemplo, en *Ruta Cultural del Perú*). Para entender las influencia que la biología temprana tuvo en los médicos peruanos véase el brillante texto de María Mannarelli: *Limpias y Modernas*. Lima: Flora Tristán, 1999.

espacios y regiones: «indios de piel blanca» (Flores Galindo 1979), «mandones» de rasgos raciales «indígenas», pero con poder debido a su cercanía a mistis propietarios de haciendas;<sup>47</sup> en Lima, «pobres de clase media» (Parker 1995), «nuevos ricos» (que no eran necesariamente blancos).

En un país en el cual las relaciones extra-conyugales eran la regla, en el campo y en la ciudad, de pautas exogámicas, determinar «quién es quién» se empieza a convertir en un asunto complicado. Mientras los ideólogos del mestizaje veían un país de blancos, mestizos *raciales*, e indios, la realidad peruana producía sujetos *multifacéticos* (con múltiples rostros según el contexto en el que se sitúen y quién los defina).

### c) *Cuándo se choleó el Perú*<sup>48</sup>

En la segunda mitad del siglo XX tiene lugar un conjunto de procesos que transformaron el país radicalmente: crecimiento del Estado, procesos de industrialización y urbanización, crecimiento económico, desarrollo de vías y medios de comunicación. La imagen de un país poco interconectado y fragmentado en múltiples parcelas de poder empezaba a verse cuestionada por una nueva realidad. En este contexto un hito decisivo puso en contacto a los «indios» del Perú profundo con los ciudadanos, criollos, limeños, oligarcas: *las migraciones* del campo a la ciudad.<sup>49</sup> Movidos por el «mito del progreso» y queriendo convertirse en individuos libres de ataduras serviles,<sup>50</sup> los «indios» venían a hacerse de un sitio en las ciudades<sup>51</sup> y a hacerse respetar, cueste lo que cueste, y sin importar si ello les tomaría toda una vida.

La evolución y alternancia de las categorías con las cuales los migrantes fueron clasificados revela la tensión, miedos, rechazo y desprecio que su presencia generó entre limeños tradicionales, criollos y oligarcas, pero también un *implícito reconocimiento* a su carácter dinámico, a su deseo de hacerse respetar y a sus logros: «indio urbano», «huachafos», «igualados», «cholos», «achorados»,<sup>52</sup> «cholo de mierda», «cholo emergente», «cholo con plata», «cholo exitoso».<sup>53</sup>

<sup>47</sup> La novela «Todas las Sangres» de José María Arguedas muestra claramente esta complejidad social.

<sup>48</sup> Tomamos el título de este apartado del «Laberinto de la Choledad» de Nugent.

<sup>49</sup> Existe un amplio consenso acerca de la importancia de este fenómeno social para entender el rumbo que tomaría el país. Por citar algunos nombres: Arguedas, Bourricaud, Matos Mar, Cotler, Quijano, Franco, Nugent, Lauer.

<sup>50</sup> Por supuesto, factores estructurales (económicos y demográficos) también fueron centrales en la decisión de migrar.

<sup>51</sup> Prefiero la idea de «hacerse un sitio» (Franco) a la de «tomar la ciudad» en «Caballos de Troya» (Golte).

<sup>52</sup> El «achorado» es aquel que no se deja pisotear o «mangonear», ahí donde se esperaba que sea sumiso. Cual «choro», responde, pega, se «trompea».

<sup>53</sup> Para la década del 60 y principios de los 70, los choferes puneños del Sur Andino, futbolistas exitosos como el «cholo Sotil», o los «cholos» que escalan posiciones en el ejército, constituyen ejemplos del «cholo emergente».

La emergencia de esta colectividad social «chola» que empieza a transformar el rostro del país fue denominada por diversos intelectuales *proceso de cholificación* (Varallanos, Bourricaud, Quijano). De anomalía taxonómica (para los oligarcas y limeños tradicionales), la categoría «cholo» pasó a constituirse en una categoría decisiva del mapa en base al cual los peruanos se clasifican y relacionan. En este contexto la palabra «cholo» adquirió, al lado de su connotación despectiva, un sentido positivo para expresar cariño a los amigos o a los hijos menores («¿cómo está mi cholito?»).

La colectividad «chola» emergente no se aculturó sin más a los valores criollos y oligárquicos. Produjo más bien un *tejido de organizaciones, redes y símbolos culturales propios* (Franco 1991).<sup>54</sup> Esta fue una de las sorpresas históricas claves del siglo XX peruano. Ahora bien, ¿quién es un cholo? La pregunta presupone (equivocadamente) la existencia de un *grupo racial o étnico* claramente demarcable y por ello reconocible. En la medida en que la «choledad» no designa un grupo, sino una *colectividad imaginada*,<sup>55</sup> una posición (variable) en la estructura social, prácticas culturales híbridas, y sobre todo, *interacciones con terceros en contextos específicos*, la respuesta no es unívoca sino *situacional*.

Las reformas sociales del gobierno militar de Velasco tuvieron, además de consecuencias económicas, un significado social y cultural. De un lado, *transformaron la estructura de clases existente*; de otro, intentaron reivindicar la *dignidad* de campesinos y sectores históricamente subordinados, al tiempo que *enviaron un mensaje claro a las clases dominantes*: «el país no es más una chacra o un feudo que pueden hacer y deshacer a su antojo». La hegemonía cultural de estas clases se veía seriamente cuestionada.

Categorías como «oligarcas», «pongos» y «sirvientes» (servicio doméstico), desaparecieron del mapa clasificatorio de los peruanos, pero subsistieron otras como «indio», «indígena», «cholo», «serrano», o fueron recreadas: «empleada doméstica» por «servidumbre».

El gobierno de Velasco había tratado de superar o acortar (por decreto) la escisión histórica costa-sierra, ciudad-campo. Sin embargo, lo ocurrido en los últimos 20 años, la mantuvo vigente. Así, en la década de los 80 y 90 la confluencia de la crisis económica y socio-política generó una atmósfera de incertidumbre y vulnerabilidad, de precariedad y pánico. Las múltiples violencias (re)creaban desconfianzas y trastiendas entre nosotros. El valor de la vida fue relativizado, y «ayacuchano» pasó a ser sinónimo de terrorista.

Simultáneamente, como consecuencia de la aguda crisis económica tenían lugar procesos de movilidad social descendente y ascendente: profesionales taxistas, pero también pequeños y medianos empresarios pujantes e incluso «exitosos» (el boom de Gamarra).<sup>56</sup> En este contexto, se hizo más difícil que nunca saber «quién es quien».

Las clases medias descolocadas y vulnerables, y los sectores altos, amenazados por los cupos terroristas, y posteriormente por las olas de se-

<sup>54</sup> Carlos Franco sugiere que en el culto a Sarita Colonia la colectividad chola se presenta a sí misma transfigurada: «los cholos invaden el cielo».

<sup>55</sup> Esta noción tiene una semejanza con el concepto de «comunidad imaginada» de Benedict Anderson.

<sup>56</sup> Paradójicamente, la crisis económica jugó a su favor. Esto ha sido observado con agudeza por Jürgen Golte.

cuestros y asaltos, empezaron a confrontarse con apariencias cada vez más engañosas. Los *estereotipos raciales* (de origen muy antiguo), que asociaban «negritud» o «choledad» a «clase baja», «trabajo subordinado», «trabajo poco calificado», empezaban a verse interpelados y desbordados por una *realidad cotidiana* que producía múltiples «inconsistencias de status». Individuos de capas medias y altas se *encontraban en una situación en la cual debían echar mano de múltiples criterios (no sólo raciales) para interactuar y relacionarse, para tejer nexos y distancias, para navegar en el universo social peruano.*

En suma, una lectura posible de la historia social de la segunda mitad de nuestro siglo XX revela, en consecuencia, la aparición de una *discriminación fuera de programa*, distinta del esquema racista tan caro a las elites y clases dominantes del país, debido a la emergencia de una *sociedad fuera de libreto*: una colectividad chola inesperada, esquemas de estratificación (funcionales y no funcionales) diversos que se alternan y compiten según las circunstancias, procesos de movilidad social ascendente y descendente que vuelven borroso y ambiguo el perfil de los actores, miedos súbitos que hacen (re)aparecer estereotipos raciales y calmas precarias que los exorcizan. El racismo científico a la europea no cuajó en estas tierras (o solo lo hizo muy parcialmente), no por la buena voluntad de nuestras gentes, sino porque aquí tuvimos otras condiciones históricas y sociales.

### 3. Escenas de discriminación en la ciudad jerárquica

A continuación analizaremos un conjunto de situaciones de la vida cotidiana, a la luz de las ideas presentadas hasta el momento. Ellas me fueron narradas por mis estudiantes en la Pontificia Universidad Católica del Perú.<sup>57</sup> Este hecho plantea un límite a las posibilidades de generalización que se desprenden de mi ulterior análisis. Sin embargo, como se verá a continuación, la diversidad de contextos, situaciones y actores que aparecen reflejados en los relatos nos sugiere que no estamos ante sujetos encapsulados en su pequeño mundo (en cuyo caso, el conocimiento resultante solo tendría validez para dicho universo social), sino todo lo contrario.

Más aún, *al momento de seleccionar las situaciones a ser analizadas, he incluido no solo aquellos casos que confirman mis argumentos, sino también aquellos que parecen contradecirlos* (Becker Howard 1998).<sup>58</sup>

La mayoría de situaciones tiene una característica especial: quienes se relacionan, no se conocen; las interacciones transcurren en espacios públicos, ahí donde no es tan fácil saber «quién es quién».

<sup>57</sup> Sus edades fluctúan entre los 18 y los 21 años, pertenecen en su mayoría a heterogéneas capas medias, y en menor medida a sectores populares y altos. Les pedí me relatasen situaciones en las que fueron discriminados, discriminaron a otros, o presenciaron acciones discriminatorias.

<sup>58</sup> Prestar mayor atención a la evidencia empírica que confirma nuestras ideas, e ignorar o minimizar aquella que apunta en dirección contraria, constituye una debilidad de nuestras Ciencias Sociales. Esto ha limitado el avance de nuestra comprensión de la discriminación en el Perú. Respecto al tema del «sampling» de la evidencia empírica véase Becker Howard S.

## Situación 1

«No podría decir que nunca he discriminado a nadie, porque sería mentira. Creo que cuando tenía unos 10 años, estábamos en el micro con mi mamá, y un paisanito, vestido tradicionalmente, se sentó casi a nuestro lado. Le dije a mi mamá: “ese cholito huele feo, así huelen todos”. Mi mamá me pellizcó y me dijo: “esas cosas no se dicen y menos así”».

## Situación 2

«En algunos contextos he choleado y en otros he sido choleada. Cuando yo vivía en Puno, por mi condición social (apellido) muchas veces trataba con desprecio a mis paisanos que venían de provincias. Al venir a Lima sí me sentí choleada como dicen, porque sentía el desprecio de “eres de provincia”, con una carga negativa que le ponían a las frases».

## Situación 3

«Tengo un familiar (específicamente un primo) que viene de vez en cuando a visitar y se queda unos días. Él siempre ha vivido en provincias y por lo tanto no conoce mucho de mis cosas. Se me hace imposible tener una plática con él, ya que no estudia (estuvo estudiando una carrera corta y después la acabó). No sabe hablar muy bien. Cuando llegan mis amigas a visitarme siento cierta vergüenza al presentarlo como mi primo. Ahora no sé qué voy a hacer ya que se va a quedar a vivir en mi casa».

## Situación 4

«Una vez acompañé a mi tío a comprar a una tienda (a la vuelta de mi casa). Me dijo: “sobrino, pide lo que quieras”. El que nos atendía era mi amigo del barrio, que estaba trabajando en esa tienda en el verano. Mi tío no lo conocía, ya que no va mucho por mi casa. Mi amigo me dijo: “llévate un pezziduri”. Me lo dijo en voz baja, era una especie de broma. Mi tío escuchó, lo miró en forma despectiva y le dijo: “oye empleaducho, tú no te metas, deja que mi sobrino pida lo que desea”. Me moría de vergüenza. Le dije a mi tío que no se me antojaba nada y nos fuimos. A los cinco minutos volví a pedirle perdón a mi amigo».

## Situación 5

«En una ocasión me mandaron a comprar un repuesto del auto de mi papá a San Jacinto (Av. México, cuadra 1), fui solo, y como es una zona peligrosa fui con unas zapatillas viejas, un buzo desteñido y un polo roto; sin reloj, cadena ni billetera. Pasé desapercibido, y nadie intentó robarme; luego mi papá me recogió y nos fuimos a su trabajo. Allí él entró a su oficina y me quedé en el carro; para esto, él le ordenó a los de limpieza que lavaran su carro, y estos muchachos al verme en esas fachas no me reconocieron, y me pidieron de mala forma que me bajara del auto: yo sorprendido y distraído obedecí, pero luego al verme parado se paltearon e hicieron la finta de que fue una broma».



## Situación 6

«Un día estábamos arreglando la azotea con mi hermano. Era verano y estaba hecha una desgracia, llena de tierra hasta más no poder, con cachivaches, muebles viejos y rotos, y en fin, todo lo que tiene una azotea. Nos habíamos puesto ropa vieja por obvios motivos; mi polo estaba roto. Íbamos por la mitad cuando mi hermano me dijo que compre una gaseosa helada. Entonces bajé y pensé: “mejor voy así nomás, porque estarme cambiando a cada rato y sucio, es doble afán”. Así que salí para la tienda, y para mi mala suerte la única tienda cerca estaba cerrada. Así que me tuve que ir a otra mucho más lejos. Estaba caminando por una urbanización cuando el sere nazgo me dijo que le diera mis documentos, los cuales no tenía. Me preguntó qué hacía por allí, y yo le dije que estaba yendo a comprar. Me miraron con una cara como diciendo “sí cuñado”. Para esto yo ya estaba de bastante mal humor. En fin, llegué a la tienda y me atendió una señora. Cuando ya me estaba yendo me acordé que mi hermano me pidió una gaseosa helada. Le dije que si me la podía cambiar y me dijo que no, porque ya la había agarrado con mis manos asquerosas (frase textual) y ya nadie la iba a comprar. Ya no podía más de la indignación y me fui a mi casa. Varios días después me tenía que ir a una reunión, y por cosas de la vida tuve que ir a comprar cigarros en esta tienda para que me cambien un billete. Estaba con pantalón de vestir, zapatos y camisa, el pelo corto y peinado, y la misma señora me atendió como al rey de Inglaterra».

la «cuestión racial»

## Situación 7

«Mi amigo Wilfredo tiene una maderera en La Victoria. Él casi nunca viene a Lima, más para en Pucallpa. Una vez que vino fuimos a su maderera. Wilfredo estaba viendo la máquina cortadora de madera y se puso una ropa para chamber, y se ensució. De pronto llegó un comprador; lo que sucedió es que el comprador, al ver a Wilfredo, lo trató como un empleado más, con despotismo y altanería. Wilfredo le contestó: «¡qué pasa!», y como que lo alteró al comprador, quien se le fue encima, verbalmente, a Wilfredo. Hasta que mi amigo le hizo saber que era el dueño de la maderera. El comprador se puso rojo de vergüenza ante lo sucedido».

## Situación 8

«Yo me acuerdo que una vez que acompañé a mi abuelo a su taller de mecánica, mi abuelo se cambió y se puso a trabajar en un carro porque le encanta ese trabajo. En ese momento llegó un señor que no conocía a mi abuelo. Este señor era muy “alzado”, y como mi abuelo estaba todo sucio, lo trató con mucho desprecio; pero al enterarse de que mi abuelo era el dueño, cambió rápidamente el trato».

## Situación 9

«Suelo discriminar por un poco de manía que tengo hacia la limpieza y el modo de hablar. No tolero gente sucia o ignorante, me molesta y los hago a un lado, en la calle, colegio, universidad o hasta amigos de mis amigos».

## Situación 10

«Esta experiencia me ocurrió hace como un mes, cuando llevé mi carro al taller. Llega el día que tengo que recoger el carro. Llego al taller y veo que una persona uniformada de azul, sucia, grasosa, y de cráneo negro, toca excesivamente mi auto. Mi primera reacción fue levantarle la voz. Lo llamé "choro" (ladrón), le dije que se compre su carro y otras cosas subidas de tono. Cuando volteó y me miró, noté que era el moreno jefe del taller, que era también el dueño de la mecánica. No tuve dónde esconderme. La vergüenza llenó mi rostro de un rojo profundo. Inmediatamente procedí a decirle: "¡Ah!, te la comiste" (creíste que era verdad). Pero él y yo sabíamos la verdad [...]».

## Situación 11

«Hará unos tres años, el primero de enero, tuve un choque en la playa Pucusana; yo manejaba una cherokee, los policías encargados me llevaron a la comisaría y empezaron a tratarme mal y decirme cosas como: "blanquito fumón, manejas como loco por tener plata". Los policías tenían mayor rechazo hacia mí por la razón que tenía una posición económicamente buena; al final saqué mi carnet de hijo de General y se niveló todo. Pero el punto es que si hubiera sido de un nivel igual o más bajo que los policías, no me hubieran tratado de esa manera».

## Situación 12

«Cuando estaba en el colegio, fui con un grupo de amigas (todas menores de edad). El de seguridad nos pidió documentos y le dijimos que nos habíamos olvidado de traerlos. Al final, nos dejó entrar, pero a un grupo de chicas atrás nuestro no, porque «eran menores de edad». En verdad, creo no las dejaron entrar porque estaban vestidas horrible y además eran medio chollitas».

## Situación 13

«Hace dos años, en el verano de 1999, yo tenía 19 años. Tuve la necesidad y obligación de trabajar por razones económicas (la relación con mis padres era inestable y recién había dejado de estudiar). Como en el colegio estudié inglés y paralelamente estudié computación, me puse a buscar trabajo. Mi padre me dio el dato de una compañía importadora de insumos químicos de un amigo suyo. Yo me presenté al día siguiente y llené mi solicitud. El cargo no era gran cosa y tuve la entrevista con el jefe de personal. Ingresé a la oficina y sentí una incomodidad para con mi persona por parte del jefe de personal: frunció el ceño, empezó a hablar molesto, me hizo preguntas incómodas ("¿usted nació en Lima?", "¿cuántos años vive en Lima?").

El jefe de personal no era tan blanco que digamos, pero asumió una actitud de todopoderoso que llegó a hartarme, y opté por permanecer calmado y hasta me sonreía de sus bromitas raciales. Quedó en llamarme, pero me dijo muy seriamente que no abrigara esperanzas. Creo, si mal no recuerdo, que nos presentamos cuatro personas para el cargo, siendo uno blanco, dos cholos (entre ellos yo) y un moreno.

Le comenté la situación a mi padre (vale aclarar que en realidad es mi padrastro, razón por la cual no llevamos el mismo apellido, y en la mayoría de los casos no saben que soy su hijo) y aquella misma tarde llamó a su amigo, el dueño de la empresa, para pedirle una explicación sobre este lamentable hecho. El amigo de mi padre, en reparo al “daño moral” que me hizo este jefe de personal, me ofreció el empleo en forma directa y con un horario flexible. Lo cual yo rechacé más por vergüenza que por orgullo. Vergüenza, porque yo no quería un empleo que me consiguió mi padre (no quería ser el “hijito de papá”), sino quería conseguirlo por mis propios méritos, que yo consideraba que sí los tenía».

#### *Situación 14*

«Me acerqué a la puerta [de la discoteca] para hacer la cola. Delante de mí había dos chicas (de rasgos andinos, pero bien vestidas y arregladas), que le rogaban al portero (un señor blanco, canoso, de 40 años) que las dejara entrar porque no tenían carné. El portero les dijo que no, pero ellas insistieron hasta que se cansaron y se fueron. Yo me acerqué y le pregunté si solo se podía entrar con carné, y me dijo: “tú pasa, pasa nomás, pero también que no puedo dejar entrar cualquier cosa, mira a esas, no te pases pues”».

#### *Situación 15*

«Me ocurrió una experiencia cuando trabajaba como secretaria y ayudante de un consultor corporativo de PLUSTEL.<sup>59</sup> Yo lo acompañaba a las empresas que tenía que visitar para ofrecerles el servicio. Muchas veces, al llegar a las empresas aparecían “cholos” que no podían hablar bien el castellano, y el consultor los trataba mal, siempre por encima, les decía: “¿dónde está tu jefe?, ¿se encuentra el administrador o he venido a perder el tiempo?”. Y, para sorpresa de todos, él era el administrador y el que tomaba la decisión de comprar o no. Así, después de un tiempo de que nos pasen esas cosas, el consultor nunca trataba mal a las personas que venían».

#### *Situación 16*

«La otra vez fui testigo de un hecho muy típico, y que nos muestra la importancia que se le da al status, a la posición social. Era un patrullero que seguía a una camioneta y la hizo que se detuviera; me parece que el motivo fue que ésta última iba a una velocidad mayor de la que debía, en medio de esas calles tan estrechas. El patrullero se estacionó atrás y esperaban que el señor que manejaba la camioneta baje del auto y exponga sus razones; como esto no ocurrió, los dos policías se acercaron hacia la camioneta. Lo que pasó después llamó la atención de todos los presentes: el dueño de la camioneta, luego de mostrarles una identificación a los policías y hablar en voz baja por unos segundos, salió de su carro y empezó a vociferar contra los policías. Estos bajaron la cabeza, se dirigieron a su auto y se fueron, mientras

<sup>59</sup> Nombre ficticio. Queda a la imaginación del lector de qué empresa peruana de telecomunicaciones puede tratarse.

eran insultados por este señor que los amenazaba con dejarlos sin chamba. Esto se da de muchas formas; moraleja: hay que tener cuidado cuando hablamos con alguien».

¿Qué se puede decir del conjunto de las situaciones presentadas?

Los narradores construyen sus relatos desde el horizonte de la ciudad (Lima, en particular). Así, las situaciones narradas transcurren en múltiples escenarios y contextos del espacio urbano: la casa, la calle, el taller (madereras, mecánicas), la tienda, la empresa, la oficina, el micro («combi»), la discoteca; lo cual refleja la diversidad de espacios, submundos y redes sociales en los que se socializan jóvenes provenientes de heterogéneas capas medias.

En la mayoría de los relatos (10) el narrador asume la primera persona del singular; es decir, es protagonista de las historias; en las restantes narraciones (6) narra lo que le ocurrió a terceros (familiares, amigos, desconocidos). Esto es importante, porque revela que si se propicia un clima adecuado para la conversación, los entrevistados pueden hablar de un tema sensible como el de la discriminación. En la mitad de los relatos en donde los narradores asumen la primera persona, ellos reconocen haber discriminado a otros; en la otra mitad, denuncian o critican la discriminación padecida. Estamos ante actores que pasan con relativa facilidad de la condición de discriminador a la de discriminado y viceversa.

El hilo narrativo de la mayoría de historias tiene una estructura recurrente: los personajes tienen necesidades que atender o problemas que resolver: buscar un servicio u ofrecerlo, conseguir trabajo, vérselas con la autoridad ante una infracción de la ley. En este contexto, los protagonistas entran en contacto con diversos actores, provenientes principalmente de heterogéneas capas populares y medias; y se mueven en territorios con diferente sello de clase (desde la Avenida México a LarcoMar, —situaciones 12 y 14—). En las interacciones los personajes jerarquizan, sea para (re)afirmar su (real o imaginada) superioridad y posición de poder (por ejemplo, las situaciones 4, 10, 13), sea para defenderse de una falta de respeto, discriminación o abuso.

Las narraciones tienen un *punto de quiebre* (*turning point*) cuando los discriminados se *indignan* ante un maltrato y se defienden de la discriminación. Sus respuestas son diversas: hacer valer la condición de propietario-dueño (situaciones 7 y 8), sacar un carné (tan importante en las sociedades latinoamericanas) de «hijo de...» (situación 11), apelar a alguien de la red personal (situación 13).

En otras ocasiones, *es el propio discriminador* quien, al caer en la cuenta del «verdadero status» de su interlocutor, *se avergüenza*, disimula, cambia de trato («pero al enterarse de que mi abuelo era el dueño, cambió rápidamente el trato»): pues tiene frente a sí no a un «inferior», sino a un (al menos) «similar jerárquico».

Cuando los actores no tienen (o no perciben) recursos a mano para responder al maltrato, entonces les queda el silencio (situación 4) o el susurro de su cólera o indignación (situación 6).

Las situaciones presentadas nos muestran las complejas relaciones de las clases medias (personificadas en sus jóvenes) con los heterogéneos sectores populares. Las primeras necesitan de los segundos para proveerse de servicios relativamente baratos (el mecánico para el carro, la carpintería más

económica, el maestro gasfitero o albañil, el pequeño empresario Gamarriño) en un contexto de incertidumbres económicas. El acercamiento a dicho mundo es realizado, en principio, desde la actitud de superioridad jerárquica frente a un mundo «sucio» y asociado a actividades poco calificadas. Sin embargo, la vida da muchas sorpresas, las apariencias engañan: los que habían sido clasificados como «provincianos», «uniformados de azul», «sucios», «cholos», resultan ser impensados «dueños», «jefes», «administradores». En otra de las facetas del encuentro de las clases medias con el mundo popular, este se les presenta «achorado» y también jerárquico (los lavacarros de la situación 5, y de alguna manera el policía de la situación 11).

Los personajes de los relatos (compradores, vendedores, operarios, mecánicos, jefes de personal, dueños, policías de diverso rango, «paisanitos», «blanquitos fumones», «medias cholitas», «de rasgos andinos») se auto-definen y son definidos en base a múltiples criterios: el origen geográfico y social (urbano, provinciano, posición económica), el color de la piel y las características físicas, el tipo de trabajo (manual, subordinado, con capacidad de mando), la posición en una estructura jerárquica, condición de autoridad, entre otros.

Estos criterios aparecen *unívocos* y *desconectados entre sí* a los ojos de los personajes de los relatos, cuando en realidad son más bien *multisémanáticos* y están *interconectados*. Así, en la situación 13 el narrador interpreta el comportamiento del «jefe de personal» como guiado fundamentalmente por categorías raciales («blancura» y «choledad»); por esta razón trata de hacer inteligible lo que a su parecer es una paradoja: ¿cómo es posible que una persona «no tan blanca que digamos» asuma una actitud de todopoderoso (racial)?

A la luz de lo expuesto en la primera parte de este ensayo, sostengo que un dato clave para interpretar lo ocurrido es la posición del sujeto «no tan blanco que digamos» en una estructura jerárquica: es «jefe de personal» y por tanto tiene *cuotas de poder* (capacidad de decisión). Es la simultánea presencia de elementos jerárquicos, histórico-culturales (las oposiciones limeño-provinciano, costeño serrano, subyacentes a la pregunta «¿usted nació en Lima?, ¿cuántos años vive en Lima?») y la interpretación del narrador en base a *elementos puramente raciales*, lo que hace especialmente interesante esta mini-escena.

De manera similar, pero a la inversa, el narrador del caso 11 interpreta lo ocurrido *solamente en términos de clase social y status*: es por su posición económica que el policía lo habría tratado mal. Sin embargo, el policía actúa más bien movido por el *estereotipo socio-cultural* del «pituco»: blanco con plata como sinónimo de prepotencia y vicio.<sup>60</sup> En este caso, una categoría de contenidos aparentemente solo económicos, en realidad está *entretejida* con imágenes raciales, emociones de rechazo y desdén, y atribución de comportamientos negativos («blanquito fumón manejas como loco por tener plata»).

Todos se jerarquizan y discriminan entre sí: los urbanos a los «paisanos» (situación 1, 2 y 3), los educados y «limpios» a los incultos y «sucios» (situa-

<sup>60</sup> En la línea de lo planteado por Portocarrero, es efectivamente crucial estudiar el rol de los estereotipos raciales para entender el fenómeno de la discriminación.

ción 9), los de «abajo» a los de «arriba» (situación 5 y en cierto sentido 11), los clientes a los prestadores de servicios y viceversa, (situaciones 4, 5, 6, 7, 8, 10, 12, 14), las autoridades a los ciudadanos y a la inversa (situación 11).

Podemos hablar, por lo tanto, de una *estructura o red de relaciones interpersonales jerarquizadoras*. Estamos frente a un *laberinto de jerarquías* en el que nunca se sabe si uno será jerarquizado o «ninguneado» por «de quien menos se espera»; o si la persona se verá envuelta en una situación en la que tendrá a recordarle a su interlocutor «con quién está hablando» (por ejemplo, las situaciones 7 y 11).

La relación ciudad-campo, limeño-provinciano, costeño-serrano, tan importante para entender los des-encuentros y re-encuentros entre peruanos, aparece con claridad en las situaciones 1, 2, 3 y 13. La niña de la situación 1 aprende, a temprana edad, a asociar «paisanito/cholito» («vestido tradicionalmente») con mal olor (Kottak 1994: 83).<sup>61</sup> Lo clave aquí es la generalización que ella realiza: el «mal olor» que reconoce en el «paisanito» es una característica de *todos* los «cholitos». Es probable que la cristalización de esta imagen social lleve a esta niña, futura adulta, a *evitar* a los «cholos». Lo que comienza como el rechazo a la suciedad *corporal* de un individuo, se convierte luego en la suciedad o impureza *social* de una colectividad.<sup>62</sup>

Expresiones más despectivas todavía no son infrecuentes y desconocidas en nuestro medio: «ese huele a llama». Antes que discriminación racial, lo que está expresado en una tal frase es la *minusvaloración y desprecio a una forma de vida*: la condición campesina. Es la histórica *dominación económica y cultural del espacio urbano sobre el campesino/serrano*, la que permite entender que sea el olor a campo, «a llama», y *no a ciudad*,<sup>63</sup> el motivo de desdén y rechazo. En este contexto, se entiende que para una mentalidad jerárquica sea inaceptable constatar que un «auquérido» pueda llegar a Harvard.

La situación 2 ejemplifica la relación de mestizos, mistis, migrantes, con el campo y con Lima. De un lado, discriminar a campesinos desde el horizonte de la ciudad y la experiencia urbana (Puno); de otro, sentirse minusvalorado o incluso despreciado en la gran Lima. ¿Es esto simplemente el resultado de la incapacidad de mirar el propio rostro en el espejo? Mi respuesta es NO. El narrador de la situación 2 discrimina a sus «paisanos que venían de provincias» en base a *elementos socio-culturales* de los cuales no puede desprenderse a voluntad («el apellido», la experiencia urbana, las categorizaciones culturalmente sedimentadas que asocian campo y campesino a inferior).

<sup>61</sup> El significado social de *los olores como elementos de discriminación cultural* es un tema capital en un país como el nuestro, en donde aquellos constituyen un criterio para trazar distancias entre peruanos. Este es un fenómeno más amplio. Así, los japoneses estigmatizan a los coreanos que viven en su territorio afirmando que «huelen diferente». Sostienen que tienen un desagradable olor «acre». Respecto a esto último véase Kottak.

<sup>62</sup> Reparemos en que la madre de la niña no cuestiona la generalización del «mal olor» a *todos* los «cholos», sino el hecho de decirlo en público, delante de la persona en cuestión.

<sup>63</sup> Por esta razón, difícilmente (sino nunca) un poblador urbano en el Perú tenga el recuerdo de haber sido despreciado con una frase como «¡huele a ciudad!!».

El narrador de la situación 3 encuentra una distancia abismal entre «sus cosas», sus temas de conversación, su buen hablar, su experiencia universitaria, y la dificultad de comunicación y expresión de su primo. El momento medular del relato es aquel en el cual el narrador tiene que presentar a su familiar ante sus amigos. ¿Por qué se le hace difícil? Porque presentarlo como su primo (como lo que es) significa, en cierta medida, presentarlo como su igual. De ahí la «cierta vergüenza» en hacerlo. Considero que la distancia socio-cultural entre el narrador y su primo, las exigencias del medio social del primero, y el rol de la vergüenza, en este caso en tanto garante de las jerarquías sociales, permiten entender lo que está juego.

En la narración no se mencionan las características raciales del primo. Supongamos que él fuera un «gringo de ojos verdes». ¿Cuánto cambiarían las cosas? Debido a que en nuestro medio hay una alta valoración estética de dichas características físicas, es probable que esto haya subido sus bonos. Pero, ¿cuánto más? Si no comparte las competencias lingüísticas y culturales (por ejemplo, si no sabe de cine y literatura) de sus interlocutores, difícilmente podría relacionarse con ellos de manera sostenida.

En las situaciones 4, 6, 7 y 8, los narradores ponen en primer plano el tipo de trabajo realizado (poco calificado, manual, subordinado) y el eje limpio-sucio (ensuciarse el cuerpo y las manos) como razones de la discriminación existente. No hay ninguna mención a características físico-raciales. ¿Cuánto habrían cambiado las cosas si, por ejemplo, el vendedor de la situación 4 hubiera sido «gringo»? ¿el tío del narrador hubiera dejado de decirle al vendedor «oye empleaducho, tú no te metas, deja que mi sobrino pida lo que desea»? Si en una sociedad jerárquica (y sostengo que el Perú lo es) un criterio central para marcar diferencias y distancias con respecto a otros actores sociales es la posición que se ocupa en la división del trabajo, entonces difícilmente el tío hubiera tenido un trato diferente.<sup>64</sup> Si por ejemplo, el sobrino hubiera iniciado la interacción con un «hola compadre» (el vendedor era su amigo), entonces ahí sí, el comportamiento sería probablemente distinto; pues el código jerárquico se habría visto contrarrestado por el código de la amistad.<sup>65</sup>

En la situación 5, ¿en razón de qué criterio(s) quienes lavan el auto le dicen al narrador, de mala manera, que se baje del auto? En principio, ellos realizan un trabajo poco valorado socialmente (personal de limpieza) y están en uno de los escalafones más bajos de la cadena jerárquica «para esto, él [el padre del narrador] le ordenó a los de limpieza que lavaran su carro». El narrador encuentra una razón en su desaliño corporal («fui con unas zapatillas viejas, un buzo desteñido y un polo roto; sin reloj, cadena ni billetera... y estos muchachos al verme en esas fachas...»). Si asumimos que los miembros del personal de limpieza estaban «mejor presentados» (por ejemplo, uniformados) que el narrador, la explicación puede ser plausible. En el marco de

<sup>64</sup> Aquí está abierta una veta para investigaciones empíricas que permitan comprobar esta proposición.

<sup>65</sup> En este caso, la vergüenza aparece ante la comprobación de que se ha jerarquizado a un amigo (a diferencia de las otras situaciones, en las que ella surge porque se ha jerarquizado (indebidamente) a quien sí tenía jerarquía y poder. El retorno del sobrino para pedirle perdón a su amigo por lo sucedido, ilustra el conflicto de dos códigos, dos estilos de interacción: la horizontalidad de la amistad y la verticalidad del trato jerárquico.

ideas de este ensayo, sostengo que las estructuras jerárquicas *tienden a volver jerárquicos* a quienes son parte de ellas (por ejemplo, a los que están en sus posiciones más bajas). El juego básico sería «jerarquiza (manda, subordina) siempre que puedas». Si el personal de limpieza encuentra a alguien susceptible de ser jerarquizado (por ejemplo, alguien «más desaliñado» y probablemente de menor edad), entonces le dará órdenes de mala manera.<sup>66</sup>

El narrador de la situación 9 presenta un tejido de razones para rechazar, evitar o excluir a ciertos actores sociales: la suciedad corporal, un bajo nivel educativo («gente ignorante») y una deficiente manera de hablar. Lo que cree una «manía» personal, es más bien la manera en que su medio social marca diferencias y traza fronteras con respecto a otros «inferiores jerárquicos».

La narrativa de las situaciones 10, 11<sup>67</sup> y 12 presenta como razones de discriminación a elementos socio-culturales y racial estéticos<sup>68</sup> (en este orden). ¿Importa el orden en el que son presentados?, ¿tienen igual peso ambos tipos de elementos?, ¿están al mismo nivel?

El narrador de la situación 10 pone en primer plano el tipo de trabajo realizado por el interlocutor («persona uniformada de azul»), la oposición limpio-sucio («sucia, grasosa») y el color de la piel («cráneo negro»). La exclusión jerárquica debido a la confluencia del *tipo de trabajo* y las *características raciales* (es muy clara la connotación racista de la expresión «cráneo negro») nos sugiere la posibilidad de superposición de dos estilos de discriminación: *un país jerárquico y también racista*.

¿Pero es que los elementos socio-culturales y racial estéticos están al mismo nivel? ¿se retroalimentan armoniosamente de manera aditiva?, ¿es posible que dependiendo de los contextos y circunstancias los primeros prevalezcan sobre los segundos y viceversa?

El caso 10 nos proporciona pistas para responder estas interrogantes. Así, ¿qué hubiera ocurrido si la persona «uniformada de azul, sucia, grasosa» hubiera tenido cráneo blanco y ojos claros? Desde la perspectiva que estructura este trabajo afirmamos que el trato recibido hubiera sido similarmente «despótico y altanero» (para usar las palabras de uno de los entrevistados). A modo de contraste, después de una operación quirúrgica unos médicos «negros» o «cholos», con las manos sucias y el cuerpo sudoroso, *no son mirados con ojos de rechazo o repulsión, sino con reconocimiento y deferencia*.<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup> V. gr., es clara la jerarquía existente en el mundo de las «combis» urbanas. Los propietarios de los vehículos controlan y mandan a los chóferes; estos tratan jerárquicamente a los cobradores; que, a su vez, tratan toscamente a los «palcancas» (los que registran los intervalos de tiempo entre vehículos), a los que les arrojan monedas como «propina», mientras el vehículo está en marcha.

<sup>67</sup> La situación 11 fue analizada en un apartado anterior.

<sup>68</sup> Cuando hablo de «elementos socio-culturales» me refiero solamente a criterios económicos, educativos, simbólicos, lingüísticos, que no se fundamentan en, ni se refieren a, las *características físicas, raciales, o estéticas de la persona* (por ejemplo, el tipo de trabajo, el nivel educativo, el dominio del lenguaje, entre otros). Esta precisión es importante porque la categoría «raza» y los *estereotipos raciales* derivados de ella son también construcciones socio-culturales, pero en relación con reales o imaginarias características físicas, las cuales se heredan, mas no se adquieren ni actúan.

<sup>69</sup> ¿Estos médicos «negros» o «cholos» serían tratados probablemente por debajo de cómo lo serían si fuesen más bien médicos «blancos»? ¿Cómo de-



En general, en contextos laborales la valoración social dada al tipo de trabajo realizado subordina al criterio racial.<sup>70</sup> Afirmando entonces que para un amplio espectro de contextos y situaciones, el tipo de trabajo, la situación económica, el nivel educativo, y el dominio del lenguaje, entre los principales, condicionan el color social o cultural<sup>71</sup> del interlocutor, el cual no siempre coincide con su color físico «real».

La situación 12 transcurre en una discoteca de Miraflores, de esas que se reservan el derecho de admisión y aspiran a un público de clase media-alta o alta. El narrador presenta, nuevamente, una confluencia de criterios socio-culturales (gusto para vestirse) y raciales para explicar por qué unas chicas sí pueden entrar a la discoteca y otras no. El (buen) gusto para vestirse tiene detrás el anhelo de distinción y autoimagen de elite de las clases medias-altas y altas de nuestro medio, las cuales lo encarnarían.

La expresión «medio cholitas», sugiere, de nuevo, un razonamiento jerárquico, el cual define siempre las identidades por comparación con el opuesto o el distinto. Si hay «medio cholitas» es porque hay otras «menos» y «más» cholitas (similarmente, en el caso 13, el jefe de personal «no es tan blanco que digamos»). En un mundo jerárquico nadie es nadie en sí mismo.

El narrador menciona en primer término el gusto en el vestirse y solo después los rasgos raciales. Pero, ¿qué ocurre si las jóvenes que aspiran a ingresar a la discoteca están, más bien, «bien vestidas y arregladas»?

La situación 14 sugiere que así se esté bien vestido, las características raciales y estéticas son las que mandan («tú pasa, pasa nomás, pero también que no puedo dejar entrar cualquier cosa, mira a esas, no te pases pues»).

Los criterios adscritos, que vienen con la cuna y la herencia, prevalecen sobre aquellos que implican logros, desempeños, comportamientos, proyectos. La pregunta es entonces, ¿en qué medio o círculo social lo racial-estético subordina a lo socio-cultural? ¿podemos pensar en la vigencia de diferentes estilos de discriminación en diferentes capas sociales?

## Conclusiones

El fenómeno de la discriminación en el Perú ha sido interpretado en los últimos quince años a la luz de diferentes enfoques y conceptos teóricos. Encuentro que todos ellos son útiles, en diferentes niveles, para entender la complejidad y sinuosidades de los modos en los cuales nos tratamos, nos acercamos y evitamos, nos reconocemos o dejamos de reconocer en otros.

A lo largo de este trabajo he expresado mi afinidad (no a fardo cerrado, por cierto) con los modelos de análisis que denominé «modelo matemático», «sociedad jerárquica» y «colores culturales». Encuentro que son más flexibles

mostrar una diferencia en el trato recibido? Para responder a esta pregunta necesitamos investigaciones empíricas, estudios de caso.

<sup>70</sup> Esta proposición debe ser relativizada para el caso de los trabajos en los que uno de los requisitos decisivos es poseer determinadas características raciales y estéticas (v. gr., modelos de pasarela, anfitrionas, aeromozas, porteros de hoteles de cinco estrellas).

<sup>71</sup> Aquí encuentro especialmente útil esta noción, propuesta por Alejandro Ortiz.

y por ello dan cuenta de una mayor diversidad de situaciones, matices, paradojas y ambivalencias del juego discriminatorio en el Perú. Así, la retroalimentación del tipo de trabajo, la oposición limpio-sucio, el nivel educativo, el dominio del lenguaje y el «buen decir», es fundamental para entender las maneras en las cuales trazamos jerarquías entre nosotros. La comprensión del funcionamiento de estos criterios de jerarquización social debe ser profundizada con futuras investigaciones empíricas.

Dicho esto, he tratado también de recuperar la potencialidad analítica de algunas ideas o temas planteadas por el modelo del «racismo peruano» (quizá sea más exacto decir «racismo a la peruana»). Por ejemplo, la importancia de los *estereotipos raciales* o la creciente centralidad de la *estética* como criterio jerarquizador.

Una (posible) imagen o lectura del proceso histórico peruano de los últimos cincuenta años (y aún más atrás) puede sernos útil para entender por qué el racismo «a la europea», informado por el evolucionismo darwiniano y la fundamentación por parte de la biología de la superioridad de unas «razas» sobre otras, terminó convirtiéndose en una discriminación de *apariciencia racial* (que es crucial) y *corazón socio-cultural*.

En nuestro país nunca ha sido fácil (al menos desde la Colonia), menos ahora en un contexto de cambios mundiales y locales, saber «quién es quién». Este dato es crucial para los estudiosos de la discriminación en el Perú, pues tiene implicancias decisivas: ¿quién discrimina a quién y cuándo?, ¿en qué momento y a qué velocidad pasamos de discriminar a ser discriminados? ¿dónde trazar la frontera?

Históricamente, en particular en las últimas cinco décadas, las clases subalternas (o dominadas) de nuestro país *no se han resignado* a «permanecer en su sitio». Las respuestas han sido múltiples: migraciones, exogamia matrimonial, acceso a la educación, movilidad social. Es la historia de nuestros bisabuelos, abuelos y padres. Las nuestras han sido (y son) clases «achoradas», «chúcaras» (aun si dolidas), le pese a quien le pese.

La movilización social de estos sectores encontró el rechazo radical de capas medias y altas, de mentalidad oligárquica (A. Flores Galindo). Tuvieron (y tienen) que vérselas con exclusión, discriminación y desprecio. Su respuesta fue «retroceder, nunca; rendirse, jamás». En un contexto tal, la lucha por la educación y la mejoría económica terminó convirtiéndose no en garantía de movilidad social, sino en una *forma de defensa* frente a la discriminación y exclusión; en una manera de obtener reconocimiento social y respeto.

En el proceso, quienes aspiraban a la movilidad social entendieron que, en un contexto de limitadas oportunidades, discriminar («cholear») podía ser, a su vez, un recurso para detener el avance de los que estaban todavía más abajo, o que comenzaron después la lucha por el ascenso social. Como resultado, todos se discriminan, nadie se quiere quedar atrás en este juego de distancias y acercamientos instrumentales. Unas clases o capas sociales rechazan o discriminan a otras (y al mismo tiempo pueden verse seducidas por ellas).

Asimismo, al interior de cada capa social hay todo un universo de jerarquizaciones. En un callejón de «un solo caño», el afortunado propietario de un baño propio puede sacar a relucir tal condición en un contexto de conflicto; o en un barrio adinerado de Lima, un joven puede hacer mofa de su vecino pues este carece de un auto del año. De Barrios Altos a La Molina, pasando por San Juan de Lurigancho, San Miguel, Miraflores y Surco.

En consecuencia, el racismo científico a la europea no cuajó en estas tierras (o solo lo hizo muy parcialmente), no por la buena voluntad de nuestras gentes, sino porque aquí tuvimos otras condiciones históricas y sociales, las cuales dieron lugar a una sociedad jerárquica y a una discriminación híbrida (lo mismo ha ocurrido con el capitalismo o la democracia).

Sobre la base de lo anterior planteo la siguiente hipótesis: Debido a su historia social y a la evolución de sus circunstancias recientes, el patrón discriminatorio predominante en *clases populares y medias* se asemeja más a la *discriminación de apariencia racial y corazón socio-cultural* que he analizado en los casos presentados en este ensayo.

En estos sectores sociales, las características socio-culturales *adquiridas* como la educación, el nivel económico, el dominio del lenguaje (las cuales implican desempeños, méritos, proyectos, logros) son reconocidas tanto para los que pertenecen a dichos sectores, *como para los que están fuera de él*. Así, una joven de clase media, que durante buena parte de su vida valoró negativamente las características físicas asociadas a los «cholos», puede casarse finalmente con un «cholo ilustrado»; o un «consultor corporativo» puede, *obligado por las circunstancias*, cambiar su trato al descubrir que «el cholo que no puede hablar bien el castellano» era el administrador de la que empresa a la que desea venderle celulares (situación 15). En otras palabras, el color racial se transforma en *color cultural* como resultado del *peso de criterios socio-culturales de logro*. De esto se desprende que en estos sectores las características racial-estéticas *no valen en sí mismas*, están condicionadas y pueden ser contrarrestadas por dichos criterios socio-culturales.<sup>72</sup> Por esta razón, la movilidad social, el dinero, la educación, el lenguaje «blanquean».

En contrapartida, *en los sectores medio-altos y altos*,<sup>73</sup> el patrón predominante de discriminación se parece más al modelo del «racismo peruano».

En estas capas sociales, los elementos socio-culturales *adquiridos*, valen y son reconocidos para quienes son parte de ellas; *pero no* (necesariamente) *para los que están fuera*. Por esta razón, un «rey de la papa» con plata tendrá que bregar mucho para ser aceptado y reconocido en sus círculos, especialmente en el núcleo más tradicional del sector alto limeño. En estos sectores, las características racial-estéticas, aquellas con las que se nace, pueden ser *inmunes* y llegan a *subordinar a elementos socio-culturales de logro positivamente valorados* en nuestra sociedad.<sup>74</sup> Así podemos entender por qué, pese a que las chicas de la situación 14 pueden pagar el precio de la entrada y estaban «bien vestidas y arregladas», son impedidas de ingresar a la discoteca.

<sup>72</sup> Asimismo, determinados elementos socio-culturales de desempeño (por ejemplo, un bajo nivel educativo, un limitado dominio del lenguaje) pueden *retroalimentarse* con criterios racial-estéticos negativamente valorados, acentuando así la discriminación.

<sup>73</sup> Las investigaciones de Liuba Kogan acerca del sector alto de Lima constituyen un marco de referencia valioso para la comprensión de esta clase social.

<sup>74</sup> Asimismo, los criterios racial-estéticos (por ejemplo, poseer «rasgos andinos») pueden *retroalimentarse* con elementos socio-culturales negativamente valorados, acentuando así la discriminación.

El análisis de las micro-escenas presentadas me permite fundamentar el carácter multidimensional del juego discriminatorio en el Perú. Nuestra discriminación es *esquiva* para sus analistas (y para sus gentes) *porque se presenta con un disfraz racial*, ocultando la complejidad e interacción de los factores que en ella intervienen. La nuestra es, en consecuencia, una sociedad en donde las reglas de la discriminación son complejas, ambivalentes, cambiantes, inestables. Fundamentar esta tesis ha sido el objeto principal de este ensayo.

Las mini-situaciones presentadas nos invitan a preguntarnos por nuestra relación con la modernidad. Un criterio elemental para calibrar el carácter moderno de una sociedad es si los criterios socio-culturales de logro son los que deciden (al menos en parte) la suerte que las gentes tienen en la vida. Los relatos presentados muestran que aquellos pueden ayudar a los individuos a superar la condición o posición que sus padres les legaron; o al menos, a defenderse de los ataques de quienes se sienten amenazados. Pero también nos revelan que hay espacios y sectores en los cuales el mérito no parece bastar. En este sentido, nos hacemos eco de las palabras del joven que se siente discriminado racialmente en la situación 13:

[...] El amigo de mi padre, en reparo al 'daño moral' que me hizo este jefe de personal, me ofreció el empleo en forma directa y con un horario flexible. Lo cual yo rechacé más por vergüenza que por orgullo. Vergüenza, porque yo no quería un empleo que me consiguió mi padre (no quería ser el «hijito de papá»), *sino quería conseguirlo por mis propios méritos, que yo consideraba que sí los tenía.* (énfasis añadido)

Espero que este ensayo contribuya al debate sobre la discriminación social en el Perú. Al igual que Alberto Flores Galindo, tengo la firme convicción de que «discrepar es otra forma de aproximarse». En este sentido, el mejor homenaje que se le puede rendir a un historiador de su trascendencia es apoyarse en sus hombros para tratar de ver más y mejor.

## Bibliografía

- BECKER, Howard S.  
1998 *Tricks of the Trade. How to think about your research while you're doing it.* Chicago: University of Chicago Press.
- BOURDIEU, Pierre  
1984 *Distinction. A Social Critique of the Judgment of Taste.* Cambridge: Harvard University Press.
- CALLIGOS, Juan Carlos  
1993 *El racismo. La Cuestión del otro (y de uno).* Lima: Desco.
- CASTELLS, Manuel  
1997 *La era de la información. Economía, sociedad y cultura.* Madrid: Alianza.

- CASTELLS, Manuel y otros  
2002 *Teorías para una Nueva Sociedad*. Santander: Fundación Marcelino Botín.
- DA MATTA, Roberto  
1983 *Carnavais, Malandros e Herios*. Río de Janeiro: Zahar Editores.  
1996 *Torre de Babel. Ensaio, crônicas, críticas, interpretações e fantasias*. Río de Janeiro: Rocco.
- FLORES GALINDO, Alberto  
1984 *Aristocracia y Plebe. Lima, 1760-1830*. Lima: Mosca Azul Editores.  
1988 *Buscando un Inca*. Lima: Editorial Horizonte.
- FRANCO, Carlos  
1991 «Sarita Colonia o los 'cholos' invaden el cielo». En *Imágenes de la Sociedad Peruana. La «otra» modernidad*. Lima: CEDEP.
- FUENZALIDA, Fernando  
1970 «Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo». En VV.AA. *El Indio y el Poder en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Moncloa-Campodónico.
- GIDDENS, Anthony  
1984 *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.  
1991 *Modernity and Self-identity. Self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity Press y Basil Blackwell.  
1993<sup>2</sup> *Sociology*. Oxford: Polity Press.  
2003 *Runaway World. How globalization is reshaping our lives*. Nueva York: Routledge.
- GUBERN, Román  
2000 *El Eros Electrónico*. Madrid: Taurus.
- HOBSBAWM, Eric  
1995 *Historia del siglo XX: 1914-1991*. Barcelona: Crítica.
- KOGAN, Liuba  
1998 «Género, cuerpo y sexualidad. Jóvenes de clase media en la época de las tecnologías interactivas». En Gonzalo Portocarrero (ed.). *Las Clases Medias*. Lima: SUR.  
1999-2000 «Racismo y Discriminación». *Debate*, APOYO Comunicaciones, diciembre-enero.
- KOTTAK, Conrad  
1994 «La Construcción Cultural de la Raza». En *Antropología. Una Exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana*. Madrid: McGraw-Hill.
- MANNARELLI, María Emma  
1998 «Relaciones interpersonales en el ámbito de la familia y la vida cotidiana». *Cuestión de Estado 22*, Instituto Democracia y Socialismo.  
1999 *Limpias y Modernas*. Lima: Flora Tristán.
- MANRIQUE, Nelson  
1992 «Cristianos y Musulmanes. El Imaginario Colonial del Descubrimiento de América». *Márgenes* 9: 138.

- 1993 *El Universo Mental de la Conquista de América. Vinieron los Sarracenos*. Lima: DESCO.
- 1999 «Algunas reflexiones sobre el colonialismo, el racismo y la cuestión nacional». *La Piel y la Pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. Lima: SUR/CIDIAG.

MOSCOYO, Rocío

- 1998-1999 «Discriminación en el Perú». *Debate*, APOYO Comunicaciones, diciembre-enero.

NEIRA, Hugo

- 1996 *Hacia la Tercera Mitad: Perú XVI-XX. Ensayos de relectura herética*. Lima: SIDEA.
- 2001 *El Mal Peruano: 1990-2001*. Lima: SIDEA.

NUGENT, Guillermo

- 1922 *El Laberinto de la Choledad* (formas peruanas del conocimiento social). Lima: Fundación Friedrich Ebert.
- 1996 «Apología de Bob López (lo esencial es visible a los ojos)». En Moisés Lemlij y Luis Millones (eds.). *Historia, Memoria y Ficción*. Lima: Biblioteca Peruana de Psicoanálisis.
- 1996 *El Poder Delgado*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.

O'DONNELL, Guillermo

- 1997 «¿Y a mí, qué mierda que importa?». Notas sobre sociabilidad y política en la Argentina y Brasil». En *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*. Buenos Aires-Barcelona-México: Paidós.

ORTIZ, Alejandro

- 1998 «El término raza como homonimia. Unas reflexiones sobre las actitudes y el discurso sobre las razas en el Perú». En *El individuo andino contemporáneo. Sobre el andino, los prejuicios y el racismo*. Lima: PUCP.

PARKER, David

- 1995 «Los pobres de la clase media: estilo de vida, consumo e identidad en una ciudad tradicional». En Aldo Panfichi (ed.). *Mundos Interiores: Lima 1850-1950*. Lima: Universidad del Pacífico. Centro de Investigación.

PORTOCARRERO, Gonzalo

- 1993 «La Cuestión Racial: Espejismo y Realidad». En *Racismo y mestizaje*. Lima: SUR.

PORTOCARRERO, Gonzalo y otros

- 1991 *Sacaojos: Crisis Social y Fantasmas Coloniales*. Lima: Tarea.

QUIJANO, Aníbal

- 1967 *La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana*. Lima: PUCP.
- 1991 «Colonialidad y modernidad/racionalidad». *Perú Indígena* 29, Lima.
- 1999 «¡Qué tal raza!». *Socialismo y Participación* 86, Lima.
- 2000 «La colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». En Edgar Lander (comp.). *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

- ROCHABRÚN, Guillermo  
1991 «Ser historiador en el Perú». *Márgenes* 7, Lima.
- RIBEYRO, Julio Ramón  
1980 «Alineación». En *La Palabra del Mudo* (antología). Lima: Milla Batres.
- SAID, Edward  
1978 *Orientalism*. Nueva York: Pantheon Books.
- SAMANEZ, Jorge  
1999 «Lo pacharaco y su carácter jerarquizador en el escenario juvenil limeño». *Flecha en el Azul* 10: 10-8.
- SANTOS, Martín  
1999 *¿Sabes con quién estás hablando? Un Ensayo sobre la dinámica individuo-persona en la sociedad peruana*. Lima: Instituto de Defensa Legal.
- STAVENHAGEN, Rodolfo  
s/f «Estratificación y Estructura de Clases (un Ensayo de Interpretación)».
- TWANAMA, Walter  
1992 «Cholear en Lima». *Márgenes* 9: 206-40.
- VENTURO, Sandro  
2001 «Pitucos para unos, cholos para otros». *Quehacer* 128, enero-febrero.
- YANAYLLE, María Emilia  
1992 «"Señora la admiro". Autoridad y sobrevivencia en las organizaciones femeninas en un contexto de crisis». Tesis (Mag.), Facultad de Ciencias Sociales, PUCP.
- WAGLEY, Charles  
1968 «The Concept of Social Race in the Americas». En *The Latin American Tradition*. Nueva York: Columbia University Press.