

**EL MUNDO ES RACISTA Y AJENO: ORGULLO Y PREJUICIO EN LA SOCIEDAD
LIMEÑA CONTEMPORÁNEA**
DOCUMENTO DE TRABAJO N°74
IEP Instituto de Estudios Peruanos
Serie Antropología N°10

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

Suzanne Oboler

DOCUMENTO DE TRABAJO N° 74

Serie: Antropología 10

© IEP ediciones

Horacio Urteaga 694, Lima 11

 432-3070 / 424-4856

Fax [511] 432-4981

ISSN 1022-0356 (Documento de Trabajo IEP)

ISSN 1022-0364 (Serie Antropología)

Impreso en el Perú

Mayo de 1996

OBOLER, Suzanne

El mundo es racista y ajeno: orgullo y prejuicio en la sociedad limeña contemporánea.-- Lima: IEP, 1996.-- (Documento de Trabajo, 74. Serie Antropología, 10)

DISCRIMINACIÓN RACIAL/LATINOAMERICANOS/POLÍTICA
RACIAL/ CIUDADANÍA/SEGREGACIÓN R.ACIAL/NEGROS/CLASES
SOCIALES/ETNÍAS/RELACIONES RACIALES/ ETNICIDAD/ LIMA/
PERÚ/ESTADOS UNIDOS/

WD/.05.01.01 /A/10

CONTENIDO

..

PRESENTACION	5
RAZA, ETNIA, NACION Y CIUDADANIA EN EL IMAGINARIO DE LAS AMERICAS	7
EL MUNDO ES RACISTA Y AJENO Orgullo y prejuicio en la sociedad limeña contemporánea	
Introducción	25
I. Los rótulos étnicos y la cuestión del racismo solapado	29
II. El racismo limeño: ¿nacional o extranjero?	32
III. El negro en el imaginario criollo	35
IV. Clase, <i>status</i> y diferencias raciales en la sociedad limeña	40
V. Conclusión: la cuestión de raza y poder en el Perú	42
Bibliografía,	45

PRESENTACION

Este Documento de Trabajo incluye las dos conferencias desarrolladas por Suzanne Oboler en sendos seminarios realizados en nuestras tradicionales "Mesas redondas" de los jueves en el Instituto. Suzanne Oboler es una antropóloga peruana radicada actualmente en los Estados Unidos, donde se desempeña como profesora en la Universidad de Brown. Recientemente publicó el libro *Ethnic Labels, Latino Lives: Identity and the Politics of Representation in the United States* (Minnesota, 1995). Entre junio de 1995 y febrero de 1996 estuvo afiliada al Instituto de Estudios Peruanos para desarrollar una investigación acerca del racismo en la sociedad limeña de hoy.

El primer artículo de este Documento resume y revisa sus ideas sobre las "etiquetas étnicas", la *identidad* y las consecuencias de la política de *affirmative action* en los Estados Unidos, abordados en su último libro. La conferencia fue impartida en el mes de agosto de 1995. El segundo, que es el que da el título a este Documento de Trabajo, presenta sus primeros hallazgos sobre su investigación peruana, en una interesante perspectiva comparada con los Estados Unidos. Esta conferencia dictóse en enero de 1996. En ambos casos la autora preparó textos para "ser leídos" a un público presente; hemos tratado de mantener, hasta donde resultaba recomendable, el estilo de documentos orales antes que escritos, en esta edición.

Damos a publicidad estos trabajos por considerarlos útiles al debate de un tema como el del racismo que, estudiado en el Perú con frecuencia en los últimos años, ha solido dejar, más que un sentimiento de esclarecimiento, uno de perplejidad y pesimismo en autores y lectores.

Lima, abril de 1996.

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

"Para los amigos todo; para los enema, la ley. (Porfirio Díaz).

I

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

7

Hasta hace unos 10 años, mi vivencia y formación me habían llevado a basarme exclusivamente en el concepto de clase social como punto de partida para entender los procesos políticos y socio económicos de la sociedad. Y esto a pesar de saber que en el Perú, donde viví hasta el comienzo de los años 70, había mucha discriminación y prejuicio contra las poblaciones indígenas y provincianas (para no hablar del antisemitismo, ni de lo que se decía en esa época de los chinos y los negros). Asimismo, tal vez por puro idealismo, uno llegaba a pensar que el capitalismo no podía durar para siempre y, en ese sentido, se podía llegar a imaginar que el problema del racismo y de la discriminación étnica podrían desaparecer y que estaríamos más cerca de la paz y armonía social, racial y étnica; un paraíso (mundial, claro) donde esas relaciones, así como las relaciones entre hombres y mujeres, serían igualitarias. Todo esto nos lo garantizaba sin más, el fin de la lucha de clases y la llegada del socialismo.

Como sabemos, en América Latina, en vez del socialismo, vinieron las dictaduras, la represión feroz de los derechos ciudadanos y humanos, junto con los desaparecidos, los desplazamientos y los exilios. Vino también la crisis económica global de los años 70, seguida por una hiperinflación, bien envuelta en varios paquetitos y paquetazos económicos de los años 80. Además, los partidos comenzaron "a quemar sus últimos cartuchos" y con eso,

y con el auge de la influencia de los medios de comunicación, se empezó a vislumbrar ya en los años 90 los comienzos de la subordinación de la esfera política a la esfera cultural en la vida cotidiana del hemisferio.

En resumen, no se acabó el capitalismo, al contrario, este sistema triunfó en el mundo. En América Latina los viejos temas -sea la cuestión de las diferencias sociales, el acceso al mercado, los requisitos tecnológicos y educativos de la modernización, la integración social y nacional, y el pluralismo político-continúan siendo pertinentes. Pero se han vuelto más complejos a partir de los desplazamientos internos y de las repercusiones socioeconómicas y culturales de la inmigración circular al exterior. En este sentido, y ya a un nivel más global, me parece que hoy resalta más que nunca la contradicción entre los derechos de ciudadanía fundados en la soberanía de cada nación, y los derechos humanos que siempre pusieron en cuestión la propia noción de soberanía nacional, ya que desde un comienzo se definieron a partir de criterios supra-nacionales. O sea, el creciente movimiento de población en el mundo pone en cuestión la viabilidad de centrar el análisis del concepto de *derechos* exclusivamente dentro de los viejos parámetros de fronteras y soberanías nacionales.

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

8

Ya voy adelantando una respuesta de carácter más general a estos "por qué". Y que me parece que -junto con los temas de las creencias religiosas, los derechos civiles y humanos, los refugiados y los desplazados del mundo- la cuestión de la diferencia racial o étnica, como la de género, se está asentando como uno de los temas más importantes para el siglo XXI. Sea al nivel local, regional, nacional o internacional, estas diferencias se entrecruzan con esos otros temas, les dan su forma y su especificidad, de tal manera, que hace resaltar tanto las similitudes como las diferencias en la manera de articular los valores y las costumbres nacionales, culturales e históricas de cada país (Mohanty 1991). Dicho de otro modo, la gran constatación que hoy parece estarse planteando al nivel internacional, como lo señala Howard Winant (1994), es que el racismo y la discriminación étnica y de género no son subproductos del capitalismo, más bien son y siempre fueron su fundamento (Williams 1972 [1944]); sea en los países de Africa o en la India, como sugirió Anani Dzidzienyo (1995). En este hemisferio el racismo y la discriminación étnica y de género persisten hasta hoy como un

legado -sutil y no tan sutil, pero sí, duradero- del colonialismo (Mörner 1992).

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

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

9

II

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

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

En todo caso, cuando volví a los Estados Unidos en 1984, constaté que desde los mediados de los años 70, muchas de las diferencias que definen y distinguen la experiencia cotidiana de las minorías habían sido reconocidas oficialmente por el estado y las instituciones de ese país a través de la legislación y de políticas sociales. Ello, con justificaciones y consecuencias ambiguas para ambas partes (Winant 1990); me refiero, claro, a las repercusiones de las políticas de *affirmative action* y al auge de la política de identidades, de lo cual hablaré más tarde. Por ahora adelantaré que lo que me quedó claro de mis observaciones de las relaciones raciales y étnicas estadounidenses, es que, tanto con la intervención del propio estado en estos últimos treinta años, como con el rechazo al racismo y la discriminación étnica, respaldado por el poder judicial y legislativo, ellos no desaparecen así no más, ni de las costumbres, ni de las relaciones y percepciones sociales, ni de la cultura política y el cotidiano de la sociedad.

10

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

A su vez esto me llevó a entender que el problema no está en la noción de la diferencia en sí, más bien, la diferencia se vuelve problemática a partir de los valores que se le atribuye, y llega a tener una importancia en particular cuando entra en la esfera pública, cuando los valores explícitos o subyacentes pasan a ser usados para definir la vida y cultura política de la sociedad. Así, al analizar una coyuntura de un país, se puede rechazar, o no, la validez de centrarse en la diferencia de género, por ejemplo, o étnico-racial. Pero como bien lo demostró Carlos Iván Degregori (1991), al levantar la dimensión étnico-racial en las elecciones peruanas de 1990, no se puede negar que estos criterios marcan y diversifican el cotidiano sociocultural, político e individual de la sociedad. Sean discutidos o no, ellos son conocidos, entendidos y subentendidos por la población al nivel nacional, y apuntan a diferencias profundas en la experiencia social de cada sector y dentro de él, de los ciudadanos individuales que lo componen. Estas consideraciones me llevaron a pensar sobre la cuestión de la identidad.

Según varios teóricos como Romi Bhabha (1993), Franz Fanon

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

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

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

11

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

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

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

Primero, las costumbres articulan los significados particulares y valores sociales que, de manera distinta en cada cultura, se atribuyen a todas las características que marcan nuestra diferencia en la sociedad; segundo, las leyes, a su vez, frenan o refuerzan las costumbres (esto incluye a nuestra definición y percepción del *otro*). Y, por último, la interacción entre ley y costumbre es fundamental para entender las relaciones sociales y políticas de la sociedad. Pero me surgió la siguiente pregunta, (qué pasa en aquellos países donde no hay un reconocimiento o consenso pleno en torno a la definición de la vigencia de la ley como instrumento que iguala y protege a toda la población? Según el antropólogo brasileño, Roberto da Matta, lo que pasa es que las costumbres pasan a ser las que mandan. En este caso, el resultado acaba siendo, en el decir de los españoles de la época colonial, que la ley se obedece pero no se cumple. O como lo señaló el propio Da Matta recogiendo un dicho popular para referirse al clientelismo, al paternalismo y al sistema de favores que rige el cotidiano brasileño: "para los amigos, todo; para los enemigos, ¡la ley!".

12

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

Resumiendo, entonces, el estudio de la diferencia implica abordar las relaciones sociales fundadas en las costumbres cotidianas, siempre frenadas, apoyadas o contenidas por la ley, según la historia del desarrollo de cada sociedad. Presupone, como punto de partida, que la interacción de las costumbres con las leyes vigentes en ese cotidiano, garantiza que cada ciudadano como individuo vive, se ubica y es ubicado al nivel político e individual de manera diferente. En este sentido, si se acepta el primer punto que presenté, la idea de que la cuestión racial, el racismo y la discriminación étnica

no son subproductos del capitalismo, sino su fundamento; mi tesis es que la ciudadanía de cada individuo -sea obrero, empresario o político-, se forja en el punto preciso donde se entrecruzan las leyes universales que garantizan el derecho a la igualdad, con las costumbres que articulan los valores raciales, étnicos, sociales, de género, etc. Vale decir que más allá de su pertenencia a un sector social, es el cruce entre la ley y la costumbre en el día a día de cada individuo, lo que lo diferencia en su cotidiano, le da especificidad a su identidad personal y social, y le estructura su experiencia vivida particular dentro de las relaciones sociales y de mercado de la nación. Y me parece que hoy, con la caída de las grandes ideologías políticas, ese cruce define, tal vez con más claridad, la manera distinta en que cada uno a partir de su vivencia, construye su identidad, su comprensión de su pertenencia a la nación, sus derechos y su ciudadanía. A su vez construye su percepción y se ubica en relación a la identidad, la pertenencia a la nación, los derechos y la ciudadanía de los *otros*. Es más, el cruce entre la ley y la costumbre en la vivencia cotidiana se manifiesta de manera diferente en cada país, a partir de la historia y de la composición étnico-racial de su población, creando y marcando las particularidades de cada cultura regional y nacional.

III

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

13

En una sociedad democrática la ley pasa a ser vista como instrumento que permite igualar a todo individuo a pesar de su características particulares, su diferencia del *otro*. Así, a través de la ley, se otorga a todo individuo el derecho al anonimato: la seguridad de que será reconocido en la esfera pública, como "ciudadano privado"; o sea, como un individuo anónimo que no necesita ejercer un cargo público, ser famoso, ni ser amigo del

poder, para tener el derecho, por ejemplo, de andar por donde quiera sin ser hostitizado (Da Matta 1992).

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

14

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

Quiero subrayar que lo que interesa aquí no es apuntar cuántas veces le puede pasar esto (o no) a un ciudadano norteamericano de color en su vida. A mi modo de ver, el prejuicio étnico-racial no se puede entender solamente sobre la base del acto en sí de discriminación, aunque, claro, esta sería su expresión más contundente. Tiene que ver también con el "quizá" con el "nunca se sabe cuándo", o sea, con la posibilidad de que algo le pueda acontecer. En otras palabras, a la "vivencia de ciudadanía" que la ley nos garantiza, se le opone la "vivencia del quizá" engendrada por las costumbres cotidianas. En este sentido, en el caso del negro o latino estadounidense, el

problema reside más bien en que nunca saben en qué momento van a pasar a ser vistos como personas ajenas a la imagen que un blanco tenga de lo que es el "ciudadano americano", en qué momento se vuelven ajenos a la "comunidad imaginada" (*imagined community*, como la llamó Benedict Anderson 1983, al referirse a la manera en que el imaginario dominante de una sociedad estructura la pertenencia a una comunidad nacional). Aunque un ciudadano que no es blanco claramente luzca ser un hombre de negocios, nunca sabe -como les decía-, cuándo le va a parar la policía, como le aconteció en mayo de 1995 a un empresario negro que "por mala suerte" (de los policías que lo pararon, claro) era dueño de una empresa negra muy importante de medios de comunicación en Nueva York. Nunca sabe, como ocurre también con las mujeres, cuándo le van a cuestionar su competencia y capacidad en el trabajo. Nunca sabe cuándo pueda ser asaltado en la calle por un grupo de jóvenes blancos, o cuándo lo van a insultar en un lugar público, ya sea sutilmente o de manera descarada, como lo declararon, en una encuesta realizada durante los disturbios en Los Angeles en 1992, empresarios y profesionales negros y latinos, quienes a pesar de ser de clase media, se identificaban abiertamente con la posibilidad de que a ellos también les podía pasar lo que a ese negro desempleado y pobre que se llama Rodney King. En resumen, a pesar del reconocimiento de la igualdad universal y de los derechos civiles garantizados a partir de los años 60 a través de las leyes del país, en el imaginario de la nación en la cultura y costumbres de lo cotidiano el blanco continúa siendo asociado por la costumbre con la legitimidad, con la noción de ciudadano, es visto como miembro legítimo de la sociedad, es un "real american"; y el que no es blanco, es asociado con la transgresión, con la ilegitimidad, con la imagen de quien no pertenece a la nación.

15

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

Hoy se dice mucho que los medios de comunicación parecen estar ejerciendo una influencia inédita en el desarrollo político y cultural de cada nación y en la divulgación internacional de productos culturales. En consecuencia, parece estarse generando una creciente homogenización cultural,

sino a nivel del consumo en sí, ciertamente a nivel de las imágenes, las aspiraciones, las necesidades y la demanda en los mercados domésticos de cada nación. En este sentido, a pesar de estar muy consciente de que vengo de un contexto americano muy particular, donde la cuestión racial y étnica está altamente polarizada, me pregunto, ¿será que se puede continuar discutiendo la cuestión de las diferencias raciales y étnicas, en esta época transnacional en que vivimos, como si fuesen un fenómeno particular de una nación? (Rout 1976)

IV

16 Me interesan estas cuestiones a raíz de la investigación que hice sobre el significado y el valor social de los rótulos étnicos en la vida cotidiana y política de los latinos que viven en Estados Unidos (1995). Quiero contarles por qué me centré en el tema de rótulos, usando el rótulo *Hispanic* como estudio de caso. Aunque ya se comenzaba a usar estos rótulos étnicos al final de los años 60, fueron creados oficialmente por una agencia burocrática del estado (*Office of Budget and Management*) en 1977, para facilitar, según se dijo, la recolección de información para el censo de 1980. Pero de rótulos burocráticos pasaron a tener un significado y valor eminentemente político, Porque, al ser oficializados en el levantamiento de datos del censo, el estado acabó legitimando el uso de estos rótulos en la distribución diferenciada de recursos a distintos grupos. Pasaron también a tener un significado y valor económico, porque las empresas comerciales y publicitarias y las agencias de Hollywood comenzaron a anunciar, distribuir y vender sus productos en términos étnicos. A nivel social, esos rótulos se articularon cada vez más a las costumbres y percepciones históricas de distintos grupos. Así se puso en evidencia la posición que cada uno de los grupos minoritarios ocupa en la jerarquía simbólica y en el espacio público de la sociedad. Es decir, por una parte, los rótulos permitieron que las minorías planteasen su exclusión del espacio público, del imaginario de la sociedad y que afirmaran su ciudadanía, pero por otra, se comenzaron a desarrollar nuevas costumbres étnicas, nuevas celebraciones y fiestas, y hasta “tradiciones inventadas”. Hoy en día esos rótulos han llegado a definir también las normas de comportamiento y las identidades culturales de los miembros de cada grupo, especialmente entre las generaciones que nacen después de los años 70.

Decidí centrarme en el estudio de los rótulos étnicos, porque al encontrarme con esa realidad cuando llegué a Estados Unidos en los años 80, me dí cuenta de que los nombres y los rótulos que nos definen en el espacio público, nos dicen mucho sobre las costumbres, la historia, la cultura política y cotidiana de una sociedad, tienen su propia evolución y sus significados llegan fácilmente a quedar fuera del control de quienes los inventan. O sea, los rótulos entran en las costumbres con significados contruidos por la coyuntura

política del país y se modifican a partir de los valores imbuidos en las costumbres cotidianas. Tienen, además, su propia historia y, en ese sentido, sus significados, tanto como los propios nombres, van cambiando con el correr del tiempo, poniendo en evidencia, como señala Carlos Franco (1993), los cambios en los valores y la posición social que ocupa cada grupo en distintas coyunturas.

Quiero recalcar que no me parece que haya algo de "malo" en el uso de rótulos en una sociedad. Creo que es casi imposible vivir en una nación del tamaño de Estados Unidos, o del Perú, sin categorizar y, por lo tanto, sin rotular de alguna manera a los distintos sectores de la población. El uso de un rótulo sólo se vuelve problemático cuando estigmatiza al grupo al que se refiere. Es por eso que los significados de los nombres, su valor social, pasaron también a formar parte de los movimientos de derechos civiles en los Estados - Unidos. Por ejemplo, los negros norteamericanos lucharon para cambiar su nombre, de "negro" a "*black*" y después a "*African American*". Hoy en día, y por las mismas razones, sectores de la población latina también están tratando de cambiar el rótulo oficial de "*Hispanic*" por el de "latino". En este sentido, lo que más llama la atención de los rótulos étnicos es que su significado, su valor social, y su uso - sea político o social- en la esfera pública, de alguna manera confirman la existencia de una distinción en la sociedad entre los derechos garantizados a todos los ciudadanos, y la definición de los derechos en cuanto privilegios sociales que se extienden a ciertos grupos y niegan a otros.

17

V

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

En el público había una estudiante mexicana-americana, o chicana,

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

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

18

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

Por fin todo el mundo se aquietó, y la escritora mexicana, claramente sorprendida y quizás un poco desconcertada con la pregunta y la inquietud en la sala, respondió de manera bien sencilla, diciéndole: "un escritor mexicano es una persona que nació en México o que ha vivido allí desde muy niño". Nuevamente el público comentó entre sí, esta vez quizá con un poco de frustración. Porque las palabras de la escritora dejaron bien claro que la discusión de la identidad de los chicanos no se iba a resolver esa tarde. Al levantar

la relación entre su ciudadanía, la identidad nacional y la identidad étnico-racial, esa joven puso en relieve el problema de integración nacional que hoy se vive en los Estados Unidos. Vale decir que la experiencia chicana se refleja en la del puertorriqueño y del latino en general, quienes continúan siendo considerados ciudadanos de segunda categoría. Como tal, los latinos, los negros, los asiáticos y los indios, continúan fuera de la historia del país, fuera del imaginario nacional y, por lo tanto, de la "comunidad imaginada" de la nación. De allí viene el problema de "*identity politics*" derivado de las políticas de *affirmative action*, con consecuencias ambiguas, como mencioné antes, tanto para las minorías como para la nación.

Esa pregunta de la joven nos plantea nuevamente el problema de la relación entre las identidades nacionales y de ciudadanía, entre la integración nacional y el reconocimiento de los derechos de los excluidos por la sociedad. Entonces, ¿cómo hacer para pensar en la inclusión política de los sectores ciudadanos históricamente excluidos y marginados de la esfera pública y del imaginario nacional? Si, por una parte, la experiencia estadounidense se plantea como particular y señala lo difícil que es resolver este problema a raíz de su especificidad histórica, por otra, me parece que a pesar de las diferencias obvias que presenta, su estudio tal vez pueda ser útil en la reflexión latinoamericana sobre la situación de los sectores marginados, la ampliación de los derechos, la ciudadanía y la integración nacional en diversos países del hemisferio. Quiero plantear entonces de manera esquemática algunas ideas que me despertó mi estudio de caso estadounidense.

19

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

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

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

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

20

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

porque lo único que garantiza es que los latinos en ese caso -por ejemplo, de educación bilingüe- tendrán mejores o más derechos que el grupo que se constituye a partir, digamos, de las deficiencias físicas.

Pero quiero insistir asimismo en que la dinámica política del país hace que la *affirmative action* también se pueda -y creo que se deba- defender, por lo menos por ahora. Es importante recalcar que factores como los cambios en la sociedad estadounidense -sea en el sentido de la visibilidad de las minorías como miembros-ciudadanos de la nación, del mayor reconocimiento de su derecho a tener los derechos, de la mejora visible en la condición de ciertos sectores dentro de los grupos minoritarios- se deben sobre todo a la lucha que estas minorías raciales y las mujeres han desarrollado en las últimas décadas para ampliar las fronteras de inclusión política de ese país. En este sentido me pregunto lo siguiente, en una sociedad en que las costumbres aún no reconocen del todo el derecho a la diferencia como base de la definición de ciudadanía, o sea del bien común, ¿qué alternativa tienen las mujeres, los negros, los latinos, en fin todos aquellos que están excluidos del espacio público y del imaginario de la nación precisamente a partir de su diferencia? O sea, si los propios grupos no luchan por sus derechos y no tienen los canales para asegurarlos, ¿quién lo va a hacer?

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

En fin, hoy en día se comienza a plantear con más frecuencia que vivimos en una época transnacional. Es una época que nos hace presente la idea que el estado-nación no siempre ha existido, aunque las jerarquías, el prejuicio, la intolerancia a la diferencia, sí anteceden a la época moderna. Es una época de gran movilización migratoria latinoamericana, de idas y vueltas a los Estados Unidos; una época en que con cada día parece crecer la interpenetración

cultural de las naciones a partir de los medios de comunicación y la diseminación de productos culturales; pero también una época en que el nacionalismo y la xenofobia están creciendo (*El Globo*, 28/7/1995:B2). En esta coyuntura me parece que la problemática que levantó esa joven chicana, nos remite a la siguiente pregunta, con la que concluyo: en esta época de transición global, que incorpora el auge del reconocimiento de la noción de la diferencia -sean étnicas, raciales, de género- ¿qué significado tienen al nivel político y personal, para las nuevas generaciones de este hemisferio, la identidad nacional, los derechos, la noción de ciudadanía, en fin, el pertenecer a una nación?

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, Benedict

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

22

ARENDET, Hannah

1970 *"Public Rights and Private Interests"*, n/p.

BENMAYOR, Rina *et al.*

1992 "Why Cultural Citizenship", en *Responses to Poverty Among Puerto Rican Women: Identity, Community and Cultural Citizenship*, Centro de Estudios Puertorriqueños, Hunter College, Nueva York.

BHABHA, Homi K.

1993 *The Location of Culture*, Routledge, Nueva York.

BLONDET, Cecilia

1994 *Las mujeres y el poder*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

DA MATTA, Roberto

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

DEGREGORI, Carlos Iván

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

DZIDZIENYO, Anani

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

FANON, Franz

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

FRANCO, Carlos

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

HALL, Stuart y HELD, David

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

HALL, Stuart

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

KLUGER, Richard

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

23

MOHANTY, Chandra Talpade

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

MÖRNER, Magnus

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

MOUFFE, Chantal

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

OBOLER, Suzanne

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

PAOLI, María Celia

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

RATTANSI, Ali y Sallie WESTWOOD

1994 *Racism, Modernity Identity on the Western Front*, Polity Press.

ROUT, Leslie

1976 *The African Experience in Spanish America, 1512 to the Present*, Cambridge, Nueva York.

SAID, Edward

1978 *Orientalism*, Pantheon, Nueva York.

WILLIAMS, Eric

1972 *Capitalism and Slavery*, A. Deutsch, Londres.
[1944]

WINANT, Howard

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

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

EL MUNDO ES RACISTA Y AJENO

Orgullo y prejuicio en la sociedad limeña contemporánea*

(Para Anani Dzidzienyo)

INTRODUCCIÓN

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

"En el Peru no hay discriminación racial» (Gabriel [blanco]).

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

"Aquí, todos somos Peruanos» (Dolores [negra]).

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

25

*Quiero agradecer al Instituto de Estudios Peruanos por haberme ofrecido la oportunidad y los recursos para realizar este proyecto de investigación entre junio y diciembre de 1995, en particular, a los miembros del área de sociología y política: Julio Cotler, Romeo Grompone, Cecilia Blondet y Carmen Montero, así como a Carlos Iván Degregori y Jüngen Golte, por compartir conmigo sus ideas sobre el período actual de la sociedad y política peruanas; a Virginia García, Patricia Machacuay y Diana Balcázar, por su eficiencia y apoyo constante en mi búsqueda e investigación de materiales bibliográficos; a Patricia Machacuay por su trabajo de investigación de periódicos de los últimos treinta años, y a Ana Collantes por su apoyo con las transcripciones de las entrevistas. También a Hortensia Muñoz, Patricia Oliart y Luz Elena Ocampo por compartir conmigo sus conocimientos e ideas sobre los temas del racismo, los derechos y la ley en la sociedad peruana actual; mis asistentes de investigación, Marión Figueroa Won y Delia Almeida por todo su apoyo en el trabajo de campo y también por su compromiso e interés en este proyecto; a Elitza Bachvarova y Maria Celia Paoli por su discusión y comentarios de la primera versión de este texto.

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

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

Su explicación me reforzó de manera contundente lo que ya había percibido entre los comentarios que cité al comienzo: por ejemplo, la idea de que aunque existe un racismo solapado en el Perú, no hay una discriminación racial explícita; y también la noción de que uno de los referentes principales para comprender el propio concepto de discriminación en el Perú es la vivencia personal. Pero el comentario de ese abogado también añadió por lo menos dos dimensiones nuevas a mi confusión sobre cómo abordar el tema en Lima. La primera fue que el referente que parecía estar usando para entender la discriminación racial en el Perú, venía del extranjero. Me di cuenta de que la experiencia de una discriminación directa -calata, según él parecía definirla- sólo se podía vivenciar en los Estados Unidos. La segunda dimensión fue que el significado que él atribuía a su definición de discriminación se funda en un estereotipo, hoy un poco anticuado, ligado a la segregación física de los negros en los Estados Unidos sancionada por la ley de ese país hasta 1954. En otras palabras, ese comentario informal del abogado, que más tarde fue confirmado en otras entrevistas, me sugirió que la definición del propio concepto de discriminación en el Perú está de alguna manera enraizada en la historia legal de segregación de los Estados Unidos del siglo XX, y también en una falta de conocimiento sobre la relevancia de la raza y el racismo en la historia y política estadounidense contemporánea.

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

las marcas virulentas de los conflictos entre blancos e indígenas, negros y chinos, del pasado colonial y republicano.

Además la historia del colonialismo y esclavitud en el mundo occidental me sugería que la falta de diferenciación y discriminación racial en el Perú harían del país una anomalía en el mundo moderno y contemporáneo. Al fin y al cabo, el racismo es una ideología que ha plagado al mundo moderno, especialmente en el siglo XX. Es una ideología que busca y refuerza manifestaciones de diferencias biológicas y visuales para justificar las desigualdades socioeconómicas. En este sentido, la raza, así como la práctica de discriminación racial, no es ni una categoría de la naturaleza ni un dato natural, sino exclusivamente una construcción social. Siguiendo esta definición, el racismo es sobre todo una prueba contundente del éxito de un artificio construido socialmente y enraizado en las prácticas ideológicas que durante los siglos XIX y XX justificaron la esclavitud, la dominación y la discriminación de un grupo por otro.

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

27

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

Como fenómeno social, la raza está íntimamente ligada a la clase, al género y al *status* social. Siendo así, es y siempre ha sido una cuestión eminentemente política, y por lo tanto se manifiesta de maneras diferentes en distintas sociedades. Como demuestran los mitos asimilacionistas del crisol estadounidense, la deseosa daltonía puede llegar a minar el desarrollo económico y social con equidad de la nación; y también puede destruir el reconocimiento de los derechos, la ciudadanía y el sentimiento de pertenencia a la comunidad. Es verdad que esos mitos asimilacionistas norteamericanos se refieren principalmente a los inmigrantes, y en este sentido se distinguen

de las ideologías de construcción de la nación. Pero se puede sostener que en lo que se refiere a la diferencia y discriminación racial, esos mitos no dejan de ser comparables a las ideologías de nacionalismo latinoamericanas. No me queda evidente, por ejemplo, que el discurso nacionalista que insiste que "aquí todos somos peruanos" -y que se reitera a través de la insistencia de que no hay discriminación racial en el Perú-podría hacer desaparecer de la sociedad limeña el trauma internacional que fue la esclavitud.

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

Esas diferencias en el desarrollo político de naciones que tienen un legado de esclavitud, también se pueden formular en términos económicos y sociales. La experiencia de los Estados Unidos, especialmente en los años 60, ha mostrado que ni las leyes contra la discriminación, ni el crecimiento, la riqueza y la estabilidad económica aseguran necesariamente la disminución del racismo, y mucho menos su desaparición. En este sentido parece que no se puede contar con que el fin de la hiperinflación y la violencia del terrorismo, el clima de esperanza o el discurso de ciudadanía y pertenencia nacional que parecen reinar hoy en el cotidiano limeño, sirvan para contrarrestar el legado colonial de la esclavitud y la servidumbre, ni los prejuicios raciales y étnicos contra indígenas, asiáticos y negros que han perdurado en el Perú a lo largo de este siglo.

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

El trabajo que presento aquí es un primer paso para tratar de desenredar la especificidad de la dinámica entre raza y poder en el Perú. No hay duda, como sostiene Juan Carlos Callirgos, que la experiencia del racismo es extremadamente dolorosa en términos personales e individuales. Pero me parece que la comprensión del propio sentido y valor social del prejuicio y la

discriminación racial sólo llega a tener relevancia en la medida en que se pueda verificar su impacto en la estructura política y en el desarrollo social y económico de la nación. Entonces, partiendo de la suposición de que el racismo en la sociedad es hoy, como siempre, un problema específicamente relacionado al poder y al *status* -y no a la biología- quiero contar el proceso de desarrollo de una parte de mi investigación a través de los resultados de entrevistas que realicé con veinte estudiantes de derecho, así como de materiales bibliográficos y periodísticos. En la medida en que parece haber una contradicción en la idea que existe el racismo, pero no la discriminación, comencé esta investigación a través de un análisis de los rótulos étnicos utilizados en el cotidiano social, para así llegar a comprobar la existencia, o no, de una conciencia racial en las relaciones sociales limeñas. Esto me llevó a desarrollar un marco teórico que explica esta contradicción a través de la presencia en el cotidiano de una definición de discriminación, fundada en criterios ajenos al Perú, y que se sobrepone a la ideología del blanqueamiento, marcando así la manera en que el racismo es comprendido. Este trabajo sustenta, por una parte, que la vivencia de la discriminación racial de distintos grupos raciales y étnicos, varía según la posición simbólica y social que ocupa cada grupo en la sociedad y, por otra, que la ideología del racismo es hoy parte integral de la manera en que la representación y participación política es vivenciada por distintos grupos étnicos y raciales en el Perú, desde la campaña electoral de 1990.

I. LOS RÓTULOS ÉTNICOS Y LA CUESTIÓN DEL RACISMO SOLAPADO

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

Los cambios se explicaban parcialmente a través del crecimiento de la población migrante en la ciudad, su desarrollo y control de uno de los mercados informales más grandes de América Latina, y el surgimiento de una "burguesía chola". Más específicamente, como me explicó Jürgen Golte, las transformaciones de los últimos años se deben a la conjunción de diversos factores, entre ellos, la debilidad de las instituciones estatales, los años de cierre al capital internacional durante el gobierno de García y el surgimiento

de un estado funcional, técnico que ha apoyado a las políticas liberales de Fujimori. En su conjunto, estos factores permitieron el surgimiento de un capitalismo *sui-generis*, fundado en pequeñas empresas informales que se sustentan a través de lazos comunitarios y de parentesco que articulan las distintas regiones del país.¹ En términos raciales y étnicos, el conjunto de estos factores permitieron literalmente la emancipación de grandes contingentes de las poblaciones andinas, que hasta hace poco, por nacimiento, no habían tenido ni esperanza ni manera de escapar de la estructura estamental de la sociedad, fortalecida por la ausencia de un régimen de justicia y el énfasis histórico en normas y costumbres residuales de la época colonial.²

Por cierto, al contrario de los Estados Unidos, uno de los principales obstáculos para definir el mecanismo del racismo y la discriminación en el Perú, es la ausencia de un referente explícito legal o institucional en el Perú, que confirmase el legado racista del colonialismo en el Perú. Al contrario, encontramos un énfasis fuerte en la validez del discurso oficial de construcción de la nación, expresado por varios de los entrevistados en su insistencia de que "aquí todos somos peruanos". Junto con la búsqueda de alternativas a la violencia del terrorismo a través de la demanda por el reconocimiento del régimen de justicia, de los derechos y la ciudadanía, este discurso -como me explicó el trabajo de Hortensia Muñoz-³ no deja mucho campo abierto para la discriminación explícita. Pero lo que sí permite es la existencia de lo que el abogado afroperuano, entre otros llamó, de "racismo solapado". Y entonces, en esos primeros meses, al ser solapado, no sabía cómo iba a abordar la cuestión del racismo en Lima.

30

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

1. Acerca del sector empresarial popular ver, Norma Adams y Néstor Valdivia 1994; Fernando Villarán de la Puente 1990:8-12.

2. Para la interpretación de las continuidades de las estructuras coloniales en la historia política del Perú hasta los años 70 ver, Julio Cotler 1982. El impacto de algunas de las transformaciones de los años 80 y 90 es discutido por Carlos Franco 1991; Romeo Grompone 1994:125-151; Carlos Iván Degregori, Cecilia Blondet y Nicolás Lynch 1986; Jürgen Golte y Norma Adams 1990.

3. Agradezco a Hortensia Muñoz por su esclarecimiento de este aspecto de los efectos del terrorismo en la creación de una conciencia de ciudadanía y los derechos en el Perú (1995).

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

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

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

Así, a través de su propio uso, los rótulos verifican la posición y la reubicación de los distintos grupos en la sociedad. En el caso de rótulos estigmatizantes, en particular, el significado y el valor social que se les atribuye, así como su uso político o social en la esfera pública, revelan la existencia de una distinción en la sociedad entre los derechos garantizados a todos los ciudadanos, y la definición de los derechos en cuanto a privilegios sociales que se les extiende a ciertos grupos y se les niega a otros. En toda sociedad, aunque en distintos grados, los rótulos parecen señalar la inclusión o exclusión política de los miembros de un grupo de la participación plena en cuanto a los ciudadanos de primera categoría en su nación. El hecho de que todas las personas entrevistadas pudieran describir atributos claramente definidos y parecidos con relación a los distintos grupos étnicos y raciales en

Lima, me confirmó que el racismo y la discriminación racial sí son un factor en el cotidiano de la sociedad limeña, aunque no siempre se reconozca en la esfera pública. De hecho, un estudiante negro señaló la discrepancia entre la ausencia de la discriminación racial institucionalizada por la ley y la presencia de prejuicios basados en diferencias constituidas socialmente en el cotidiano, de la siguiente manera:

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

Ya que la presencia claramente articulada de prejuicios y diferencias entre los distintos grupos de una sociedad parece ser inevitable, y que en este sentido, el Perú no es un caso único, la pregunta que se me presentó y que, a partir de esta constatación del uso de los rótulos étnicos, guió el curso de mi investigación es la siguiente: en la ausencia de su institucionalización, ¿cómo se puede llegar a precisar el mecanismo a través del cual se practica y se articula el racismo y la discriminación racial, con las posiciones de poder ocupadas por los distintos grupos de la sociedad? Y más específicamente, ¿cómo entender y especificar la manera en que las prácticas raciales en el cotidiano afectan, o no, la democratización de la ciudadanía y la percepción de la población de ser representada y constituirse en participante en la esfera pública?

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

II. EL RACISMO LIMEÑO: ¿NACIONAL O EXTRANJERO?

Se podría sustentar que el planteamiento de la cuestión racial como aspecto fundamental de la organización del cotidiano y política peruana distorsiona la comprensión de la realidad histórica y social contemporánea. Al menos, como ya se vió en el siglo pasado, parecería plantear nuevamente un abordaje a la realidad de la nación dentro de un marco de referencia importado del extranjero. Pero al contrario del siglo XIX, cuando la distorsión se fundaba en lo que el ensayista brasileño, Roberto Schwartz (1993:19-32)⁴,

4. Para una discusión de las tensiones que este transplante de las ideas europeas crearon entre los miembros de la oligarquía peruana al comienzo de este siglo, Fernando de Trazegnies 1987:99-134 y 1995.

ha llamado una "comedia ideológica" creada por la importación de ideas europeas a América Latina esta vez, la distorsión se daría a partir de un análisis de la sociedad peruana a través del prisma de las particularidades de la historia de Estados Unidos; o sea de una nación cuya historia política reciente ejemplifica de manera contundente las consecuencias del uso oficial de políticas raciales, así como la politización de la cuestión racial en el cotidiano de esa sociedad.

De hecho, varios de los entrevistados, como los que cité, también me confirmaron que abordar la cuestión racial en el Perú a través del prisma de categorías raciales podía distorsionar la comprensión de la sociedad peruana y limeña de hoy. No hay duda de que existen diferencias importantes entre el Perú y los Estados Unidos en términos del papel del racismo en la creación de las identidades nacionales y la interacción de la historia y la ley en los dos países. Para comenzar, las relaciones raciales en la historia y la sociedad de Estados Unidos se desarrollaron con base en una definición legal muy explícita que usaba antepasados biológicos (*biological ancestry*) para definir la pertenencia de individuos a cada grupo. Esta definición legal se reforzó y popularizó en las costumbres cotidianas a través de lo que llegó a llamarse "la regla de la gota única" (*the one-drop rule*); o sea el supuesto de que "una gota única de sangre negra te hace negro", y fue con base en este artificio social que se desarrolló la ideología del purismo racial de los blancos y las prácticas racistas en ese país. En el caso peruano, al contrario de los Estados Unidos, la propia definición de quién es blanco, mestizo, chino, cholo, negro, o zambo, parece partir de un supuesto simbólico contrario, que se podría resumir en la frase "una gota única de sangre blanca te hace blanco". Fundándose en distinciones ideológicas entre indios y blancos, el énfasis en la ideología de *blanqueamiento*⁵ ha dificultado la precisión de la categoría de *blanco*, como la de *mestizo*, porque su sentido a través de la historia ha sido fluida y situacional, como señala Fernando Fuenzalida (1970:25):

33

"La confusión del estudioso se acrecienta al descubrir que con frecuencia, el caso particular no se acomoda a lo esperado. Individuos de tez clara y conformación europea como los que abundan en las serranías de Cajamarca y de Ayacucho se clasifican como indígenas; provincianos de puro ancestro español o portugués, y otros de aspecto y ascendencia limpiamente quechua, reciben indistintamente el nombre de mestizos; integrantes de la llamada oligarquía en cuyo tipo físico se denuncia abiertamente la múltiple misceginación, son definidos como blancos. La raza de un hombre no coincide con su raza. O tal vez habría que decir 'las razas del hombre'".⁶

5. Los escritos de los precursores de esta ideología a comienzos de este siglo son discutidos por Gonzalo Portocarrero M. 1995. Para un análisis de su presencia en el cotidiano social ver Patricia Oliart 1995:73-88.

6. Patricia Oliart demuestra que la noción de quien es negro, indio, y chino, fue definida de manera rígida durante el siglo XIX a través de la especificación de sus respectivas características físicas y culturales. Éstas, a su vez, sirvieron para asociar determinadas ocupaciones con cada grupo, constituyendo una estrategia para la restricción de su movilidad social (1995:73-88). Entretanto, en el caso de los negros, como en el de otros grupos raciales, el racismo en la sociedad expresado también en el énfasis en el blanqueamiento llevó a la práctica de la evasión de la negritud a través del mestizaje. Entre

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

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

34

Más "específicamente, quiero sugerir que la ideología de la *gota única* que facilitó la identificación de quién es negro y permitió la implementación de las leyes de segregación estadounidenses entre 1896 y 1954, ha contribuido a crear los paradigmas de lo que constituye la definición ideológica del racismo y la discriminación racial a lo largo del siglo XX, no sólo en los Estados Unidos sino también en el Perú y las otras naciones de las Américas. Al ser una construcción ideológica entendida en lo ajeno, permitió que el abogado que cité se refiera de manera ahistórica, a las leyes de segregación,

los negros, por ejemplo, según Fernando Romero (1980:57-58), a pesar de la naturaleza problemática de los datos censales, hubo una queda sospechosa en sus números en los siglos XVIII y XIX. Hasta el siglo XVIII, habían más negros que blancos e indios. En la costa peruana nota, que el Censo de 1791 documenta el número de negros era nueve veces mayor que el de blancos en la provincia de Cañete; en Chancay la proporción llegó a 4:1. En la provincia de Ica, los negros constituían el 75% de la población; en la intendencia de Trujillo, 60%; en el partido de Lambayeque, 57%; en Piura 54%. En 1896, el número de negros en la población nacional llegó a ser solamente 0.44%. En Lima el número de negros cayó durante el período republicano; llegó a 40% en 1614, subió a 60% en 1791, pero en 1862 cayó a 11%; a 9.3% en 1876 ya 4.8% en 1908. Asimismo, encontró muy sospechoso que la población negra haya decaído según cálculos oficiales en un 55.2% en el lapso de 138 años como consecuencia de un mestizaje normal. Sugiere al contrario que, es más probable que esta caída en los números indica que muchos de los descendientes de africanos hayan conseguido clasificarse de mestizos y hasta blancos.

revocadas por las cortes estadounidenses hace 30 años; señalando así, a través del contraste, su concepto de discriminación y del racismo solapado peruano y él no fue el único que adaptó las relaciones raciales de los Estados Unidos para entender el racismo en el Perú:

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

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

35

III. EL NEGRO EN EL IMAGINARIO CRIOLLO

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

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

"¿Sabes por qué uno tiene miedo? porque como te estoy diciendo, los negros no se han desarrollado. Ni culturalmente, ni físicamente, ni moralmente, en nada. En ningún

aspecto. Mayormente ellos se dedican a la delincuencia, a hacer cosas malas... ¡Allí viene un negro! y es de noche; y es oscuro: ¡Ay, me va a asaltar! ¡Es un maldito, un violador!' ¿Por qué? Porque mayormente, como te estoy diciendo, no se han desarrollado. Ves a un negro y ese es delincuente" (Ximena [mestiza]).

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

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

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

Por otra parte, en el caso peruano, la percepción del negro y de su posición en la sociedad, tanto como la misma discusión de la discriminación racial, se complican también por la naturaleza multiracial y multiétnica de la sociedad, especialmente por la presencia de la población indígena del país. Tal como sugirió Luis Millones, a principios de los años 70, los negros continúan siendo invisibles, dada la presencia y la fuerza de la cultura indígena. Hablando del negro, Millones sustenta que desde la época colonial, "las actitudes hacia ellos permanecen esencialmente iguales, o si han evolucionado, no ha cambiado la perspectiva que los coloca en el estrato más bajo de la sociedad" (Millones 1973:19).⁷

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

Obviamente, los negros no son el único grupo a quien se atribuye estereotipos negativos. De hecho, en conversaciones informales muchos limeños de distintos grupos raciales me han sugerido que el indígena tiene una imagen mucho más negativa que el negro, y que a través de la historia se le ha atribuido una posición inferior en la jerarquía simbólica de *status*. Algunos sugieren que ello se debe a que el reducido número de negros en la sociedad llevó a que nunca se constituyeran en un desafío serio para la oligarquía dominante blanca. Según varios historiadores, los negros convivieron de manera muy cercana con el blanco, compartiendo el espacio, la cultura y los códigos de comportamiento de las clases dominantes limeñas, a lo largo del siglo XIX. A diferencia de los indígenas, los negros participaban en la vida particular de los blancos a través de la crianza de sus hijos, la iniciación sexual, y la propia misceginación, el servicio doméstico y las actividades sociales y de ocio, como la música y la comida criolla (Cuche 1975).⁸ Confrontados con la presencia indígena, cuya pertenencia territorial afirma su definición étnica, la coexistencia ambivalente entre los blancos y negros -ambos extranjeros en el territorio peruano- se afirma a través de la aculturación mutua en un mismo espacio limeño. Fundada en relaciones de poder y culminación, la ambivalencia social resultante se expresa a través del surgimiento del término *criollo*, que según Carlos Iván Degregori, acaba refiriéndose a "las clases altas y medias, blancas y mestizas de piel clara, de origen mayoritariamente español", relegando al negro limeño a la invisibilidad.⁹

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

37

"En los Estados Unidos es otro nivel de cultura, de pensamiento, y si alguna vez llegamos acá a eso, es porque nuestro nivel mental ha asumido y ha superado muchas cosas. Acá para acceder al poder se tiene que ser más o menos mestizo; o sea un cholo aburguesado o blanco. Pero nunca he visto a un moreno en el Congreso. Cholo sí, serranos hay un montón, pero negro no" (Rodrigo [chino-moreno]).

8. Luis Miguel Glave (1995:24-28) desarrolla la importancia de las contribuciones negras a la formación de la cultura nacional del Perú.

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

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

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

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

Pero mientras, por una parte, el racismo es visto en términos de la aplicación de la ley a una comunidad nacional, y por lo tanto es relegado a un problema ajeno, por otra, la ideología del blanqueamiento en el Perú refuerza la noción que los prejuicios interpersonales entre los peruanos tienen solución a través del casamiento, o sea a través de una práctica orientada a "mejorar la raza" por medio del mestizaje. Por consiguiente el problema y la solución de la cuestión racial en el Perú no se entienden en términos sociales ni políticos, como en los Estados Unidos, sino más bien en términos individuales. Por ello, tampoco me sorprendió que todos los entrevistados -incluyendo a los más concientes del racismo y la discriminación en el Perú- insistan en que el propio negro se auto impone su *status* en la sociedad:

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

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

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

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

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

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

En resumen, a pesar de muchos ejemplos patentes y sutiles de prejuicios y discriminación raciales en las entrevistas, la coexistencia de la ideología individualizante del blanqueamiento y el relegamiento de las definiciones sociales del racismo y de discriminación racial a una experiencia histórica ajena e importada, asegura que el racismo no se convierta en la categoría principal para entender ni explicar la vida política o social de la comunidad nacional. A pesar del racismo vivido en la sociedad peruana entre la primera y segunda vuelta de las elecciones de 1990, la identificación de la discriminación racial con una práctica legal y social ajena, implica que el racismo es entendido en términos de prejuicios interpersonales. Ello requiere que los afectados encuentren su solución a nivel individual, liberando a la comunidad más amplia del peso y, por lo tanto, de la tarea de abordar el problema del racismo en la sociedad. Esto a su vez explica por qué la cuestión racial no se introduce abiertamente en los debates nacionales sobre el desarrollo del país, y tampoco contribuya como tema en la discusión sobre la distribución del poder o los recursos económicos entre la población. Explica también la confusión y ambivalencia de algunos de los entrevistados acerca de la existencia de discriminación racial en el Perú, como el siguiente:

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

Por último, creo que también apunta a una de las razones por la cual no existe en la sociedad peruana una conciencia colectiva étnica o racial en el Perú, ya sea entre los negros o entre los otros grupos étnicos, como los indígenas o los asiáticos. Porque a pesar de que las entrevistas muestran, por

una parte, cautela en relación al legado colonial y la jerarquía enraizada en las diferencias raciales y sociales y, por otra, una altísima conciencia de las apariencias físicas y sociales, en el Perú se mantiene la noción constitucional republicana -hoy parcialmente cuestionada en otros países- del lugar de nacimiento como garantía de la ciudadanía y la pertenencia nacional.

IV. CLASE, *STATUS* Y DIFERENCIAS RACIALES EN LA SOCIEDAD LIMEÑA

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

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

40

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

Al contrario de los Estados Unidos, donde no existe una correlación rígida entre raza y clase, en el Perú como en otras partes de América Latina, la cuestión racial está íntimamente ligada al *status*, lo que a su vez se basa en la idea que el dinero blanquea. Esta constatación me llevó a indagar sobre la imagen y posición que ocupan las poblaciones que no son negras en el imaginario simbólico y social limeño. Incluso aquellos que "no se percatan si han sido discriminados o no" y que como esa misma entrevistada insistían en que el problema de la discriminación se puede entender como un problema fundamentalmente relacionado a cuestiones de género y socioeconómicas, reconocieron con mucha consistencia la relevancia de la cuestión racial en la estructuración de la jerarquía social de la nación y en la diferenciación del acceso que diversos grupos tienen a los privilegios y al *status* en la sociedad:

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

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

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

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

41

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

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

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

Ya que existen quienes reconocen un racismo solapado en la sociedad peruana, otros, que abiertamente acusan la presencia de actitudes raciales, estereotipos y discriminación "indistintamente de raza a raza", como lo dijo un entrevistado, y unos terceros que asocian los prejuicios contra los negros con su falta de acceso al poder, puede sustentarse que los atributos raciales en el Perú no son ni estáticos ni inherentes a las características biológicas de cada grupo. Al contrario, son una función -expresada a través del uso y connotación siempre cambiante de los rótulos- del poder y *status* que cada grupo alcanza en la sociedad. Fundadas en las nociones de blanqueamiento que atribuye la discriminación racial a los extranjeros, tales actitudes también se nutren del momento actual, que Mirko Lauer definió recientemente como un contexto de tensión entre pobreza y esperanza.¹⁰ En este sentido incluyen, por lo menos en el nivel ideológico, la creencia en la existencia de cierta movilidad social y, por lo tanto, un rechazo -por lo menos en cuanto dure esta creencia- a la creación de una conciencia y organización racial. Esto a su vez me explicó por qué algunos de los entrevistados niegan que haya discriminación racial, y la reducen a prejuicios sin mucho significado. Sosteniendo que los chistes no reflejan la percepción dominante en el Perú, ni que tienen relevancia para entender la sociedad peruana, un estudiante explica lo siguiente:

42

"Acá no hay una imagen de los negros. Es que nuestra sociedad la conforman negros, blancos, cholos, indios. Hay personas que piensan de otra manera, y eso lo expresan en sus chistes. De los negros piensan que el negro es flojo, que no le gusta el trabajo; de los indios piensan que el indio es huachafo, del blanco piensan que el blanco es orgulloso, soberbio. Eso de que 'todo negro que ven es bandolero' es mentira. Eso me hace recordar un chiste que dice: blanco de blanco, doctor; negro de blanco, heladero; blanco corriendo, atleta; negro corriendo, ladrón. Son chistes, no creo que acá tengamos ese pensamiento, esa es la picardía del peruano de hacer chistes. No creo que se piense de esa manera, al menos yo no pienso así" (Gabriel).

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

V. CONCLUSIÓN: LA CUESTIÓN DE RAZA Y PODER EN EL PERÚ

Si bien la adherencia a la pertenencia nacional, junto con la falta de institucionalización, reduce la cuestión del racismo y los prejuicios raciales a chistes y opiniones personales sin fundamentación histórica, la pregunta principal que guió esta investigación continúa sin respuesta. En ausencia de un modo institucionalizado, ¿cómo se puede llegar a precisar el mecanismo

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

a través del cual se practica y articula el racismo y la discriminación racial a las posiciones de poder ocupadas por distintos grupos de la sociedad? Es decir: ¿cómo entender y especificar la manera en que las prácticas raciales en el cotidiano afectan, o no, a la democratización de la ciudadanía y la percepción de la población de ser representada y participante en la esfera pública?

El actual período de transformaciones en el Perú es propicio para evaluar el grado a que las imágenes raciales expresadas a través de los rótulos sociales y sus atributos se correlacionan directamente con la posición de poder y de *status* que ocupan los distintos grupos en la sociedad. La ambivalencia en las actitudes hacia los chinos y cholos, por ejemplo, señalan, por una parte, sus respectivas historias, enraizadas en una jerarquía estamental y reforzada por imágenes tradicionalmente negativas que se les ha atribuido y, por otra, apuntan al proceso a través del cual estas imágenes parecen estar cambiando hoy, a través de la creciente visibilidad de los cholos y los chinos en el espacio público nacional.

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

43

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

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

"Casi llegando a los Barrios Altos, hay una zona donde todos son chinos, y la vez pasada que iba en un taxi conversaba con el taxista y le pregunto, ¿por quién va votar en las elecciones (que es el tema de ahora), por Andrade o por Yoshiyama? Y me contesta, ¡uy! no, por cualquiera menos por Yoshiyama'. Y ¿por qué? 'Porque acá los chinos se están apoderando de todo. Si ve quiénes están en el poder, no hay ningún cholo. Éstos nos van a invadir, están vendiendo las empresas estatales, están botando a los peruanos y están dando trabajo a los chinos, nos están invadiendo. Debido a eso yo voy a votar por cualquiera, pero no por chino. El chino es explotador...'. Y dijo otras más, y yo calladita no más" (Mariana).

Como expresan estos y otros comentarios, la cuestión de raza y poder se remite fundamentalmente al conflicto racial tal como es vivido en el cotidiano;

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

Finalmente me parece importante señalar que el hecho que el racismo sea discutido en términos de prejuicios y opiniones individuales no quiere decir que los estudiantes y otras personas que entrevistamos no estén concientes del potencial siempre presente que los prejuicios raciales se transformen en actos de discriminación y violencia racial en la sociedad. Esto me quedó bien claro cuando comparé su familiaridad con los rótulos y prejuicios raciales con otro fenómeno que, sin duda, sí les era foráneo; me refiero a su comprensión y discusión del antisemitismo. Como saben, el antisemitismo ha sido un ejemplo contundente de racismo en el mundo del siglo XX. Cuando comencé a preguntar sobre los judíos a una estudiante negra de derecho que en nuestras conversaciones se había mostrado conciente de los prejuicios imbuidos en los estereotipos raciales de los rótulos usados en Lima, tuve el siguiente diálogo:

44

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

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

Desde esta perspectiva los debates sobre los méritos de la presencia de Fujimori en la esfera pública parecen representar una esperanza colectiva y no articulada de que las cosas ya no son como antes porque algo sí ha cambiado, pero también señalan su opuesto, o sea la ansiedad que trae la posibilidad

siempre presente de que el espíritu picaresco de las opiniones y los chistes crudos pueden acabar en actos sociales violentos de discriminación racial.

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

BIBLIOGRAFÍA

ADAMS, Norma y Néstor VALDMA

1994 *Los otros empresarios: ética de migrantes y formación de empresas en Lima,*

Instituto de Estudios Peruanos, Lima (2a edic.).

CALDERÓN, Fernando

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

45

CALLIRGOS, Juan Carlos

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

COTLER, Julio

1982 *Clases, Estado y Nación en el Perú,* Universidad Autónoma de México, México.

CUCHE, Denis

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

DA MATTA, Roberto

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

DE TRAZEGNIES, Fernando

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

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

DEGREGORI, Carlos Iván, Cecilia BLONDET y Nicolás Lynch

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

DEGREGORI, Carlos Iván

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

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

FRANCO, Carlos

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

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

46

FUENZALIDA V., Fernando

1970 "Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo", *El indio y el poder en el Perú*, Perú Problema 4, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

GLAVE, Luis Miguel

1995 "A tí sí te cumbén': una historia de lo afroandino en el Perú", Somos455, revista de *El Comercio*, Lima, 26 de agosto.

GOLTE, Jürgen y Norma ADAMS

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

GROMPONE, Romeo

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

HARTH-TERRÉ Emilio

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

MANRIQUE, Nelson

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

MILLONES, Luis

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

MUÑOZ, Hortensia

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

OLIART, Patricia

- 1993 "Good" Serranos vs "Bad" Criollos: Politics and Ethnic Conflict in Lima, Lima (mimeo).
1995 "Temidos y despreciados: raza y género en la representación de las clases populares limeñas en la literatura del siglo XIX", en Maruja Barrig y Narda Henríquez (eds.), *Otras pieles: género, historia y cultura*, Pontificia Universidad Católica, Lima.

PORTOCARRERO M., Gonzalo

- 1993 *Racismo y mestizaje*, Sur, Lima.
1995 "El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la República Aristocrática", en Aldo Panfichi y Felipe Portocarrero (eds.), *Mundos interiores: Lima 1850-1950*, CIUP, Lima.

ROMERO, Fernando

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

SCHWARTZ, Roberto

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

47

VILLARÁN DE LA PUENTE, Fernando

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