

Nuevas Estrategias de Lucha contra el racismo

Por Jaime Bailón

Documento preparado para el Congreso de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, Washington DC, 6-8 de septiembre del 2001.

Uno de los problemas más perjudiciales del Perú, es la discriminación racial . Además de trabar el aprovechamiento integral de la capacidad e ingenio de nuestras gentes. Constituye un atentado cotidiano a los derechos humanos de la mayoría de la población. Por eso se hace impostergable la elaboración de estrategias efectivas para erradicarlo.

El presente artículo realiza un estudio del problema racial, confrontando los conceptos de cultura, racismo y mestizaje. Así mismo evalúa las posibilidades del proceso de *cholificación* como elemento central en la lucha contra la discriminación racial.

I. INTRODUCCIÓN

El racismo en el Perú es un problema del que casi no se habla, los pocos intelectuales que han trabajado este tema no se han cansado de denunciar este silencio. Se arguye que para que un problema se resuelva tiene que discutirse, la gente tiene que exorcizar sus miedos, sus angustias. La manera de hacerlo sería remarcar las diferencias, consolidar la fórmula “diferentes pero iguales”, construir identidades sólidas en torno a los grupos étnicos discriminados (indígenas, afroamericanos, miembros de los pueblos originarios).

Frente a esta posición que es la hegemónica en el campo académico, surge otra que busca hacer que las diferencias se tornen difusas, indeterminadas. La identidad abandona su solidez y se transforma en un concepto móvil, mutable, múltiple (Hevia,2001) . Los sujetos lejos de afirmarse en una identidad, encuentran y adaptan diversas identidades; siendo éstas producto de complejos procesos de inter-trans-culturación:

En donde no existen penetraciones unidireccionales, ni contenidos supra-culturales que se pueden (según el modelo platónico-aristotélico) in-culturar o des-inculturar, inafectados por tales ‘mezclas accidentales’. La misma tradición filosófica occidental es la expresión de un proceso muy complicado y fructífero de inter-trans-culturación ; lo ‘occidental’ ni es del todo consistente, ni culturalmente monolítico y homogéneo, sino una síntesis sincrética de elementos culturales muy distintos. La

racionalidad moderna postcartesiana nos hace olvidar fácilmente las pugnas, los conflictos y las consistencias estructurales surgidas por la inter-penetración de los paradigmas helénico y semítico, llevada a la conceptualización mediante un esfuerzo filosófico de más de un milenio. Pero también por ejemplo la ‘cultura andina’ no es de lejos un purismo étnico o cultural (si no fuera una abstracción ‘andinista’ o ‘indigenista’), sino la expresión actual de un largo proceso de inter-trans-culturación, que empezó mucho más antes de la traumática aculturación forzada por la conquista. Lo ‘andino’ hoy ni es lo ‘incaico’, ni lo ‘occidental’, sino el resultado actual de la interpenetración de los dos, y de muchos más elementos. Cada cultura (y religión) es ‘sincrética’ porque es una manifestación de la organicidad de la vida. (Estermann 1998: 41)

Este afán por lo múltiple, lo plural, no es patrimonio de cierto holismo postmoderno. Sino que guarda referencia a un hecho fáctico, incuestionable: Las culturas humanas son producto de contactos y conexiones múltiples. Las culturas puras no existen, las culturas no son esencias ideales sino expresiones de colectividades humanas que están en constante inter-relación con otras. Las culturas son híbridos que carecen de racionalidad, de algún tipo de fundamento natural o de algún “locus” o “telos” incondicional que las gobierna o explica.

Hablar por ejemplo de “racionalidad occidental” o “racionalidad andina”, estableciendo una conexión entre el concepto de racionalidad y el fenómeno de la cultura, es completamente falaz. Inclusive si emancipamos la “racionalidad” de la tradicional definición de razón o racionalismo elaborada por occidente. Si ponemos entre paréntesis la lógica y los metalenguajes y nos quedamos con una concepción de lo racional como un ‘modo de concebir la realidad’ o como una ‘manera característica de interpretar la experiencia vivencial’; el concepto no pierde su aura esencialista.

¿En que sentido podríamos hablar de racionalidad andina? Si analizamos la música –una de las manifestaciones culturales por excelencia- veremos que el huayno andino ha sido estructurado de acuerdo a la música polifónica europea, es más, ha incorporado una variedad de instrumentos de origen europeo (arpa, violin, saxo, trombón). Así mismo en los últimos años la chicha, creación de migrantes serranos en Lima, hace uso de la instrumentación del rock (guitarras y sintetizadores), además de adoptar algunos esquemas formales de la música tropical cubana y colombiana. Entonces ¿Qué cosas determina la racionalidad andina? ¿Cuál es su coherencia?

Otra tendencia muy común es asociar la cultura con alguna visión o relato providencialista de la historia. En el caso de Europa el discurso de la guerra perpetua parece explicar la vuelta de movimientos y regímenes inspirados en héroes legendarios: “la vuelta del nuevo Führer; la idea de la quinta monarquía, del tercer imperio, del tercer Reich. Se trata de la vuelta de Alejandro perdido en las indias, de Ricardo corazón de León. De Federico Barbarroja y de Federico II, que esperan en su antro el despertar de su pueblo y de su imperio; del rey de Portugal, olvidado entre las arenas de Africa, que volverá para una nueva batalla, para una nueva guerra y para una victoria que esta vez será la definitiva”. (Foucault, 1996 :53)

También en nuestros países existen relatos semejantes: el inca decapitado busca su cabeza para restablecer el orden andino destruido por la conquista (el mito del Inkarrí). O el Consejero que regresará al sertón para seguir combatiendo a los impíos.

La tradición filosófica jurídica también provee de discursos a las culturas. Cada circunstancia de la historia de occidente fue vista por Hegel como parte de la “epopeya de la libertad”, o inversamente por Nietzsche, el ascenso histórico del judeo cristianismo como la decadente pérdida del espíritu dionisiaco por el apolíneo.

Otro atributo de las culturas, bastante difundido, es considerar que éstas tienen un “fundamento natural”. “Como el ‘estado de la naturaleza’ originario de Rousseau, (...) o como cuando describimos la llamada cultura andina estructurada en torno a una supuesta correspondencia natural con una suerte de ‘pisos ecológicos’” (Ballón, 2001 :42). Pero existe otro controvertido ‘fundamento natural’, la correspondencia entre las características físicas de un sujeto y su adscripción a un grupo cultural. Esta relación entre raza y cultura es la que analizaremos en los próximos capítulos.

II. RAZON Y RACISMO

Hasta principios del siglo XVI el vocablo raza no era de uso frecuente en español. Tomada del italiano *razza*, “clase”, “especie”, este se deriva a su vez del latín *ratio*, “razón” en el sentido de “orden de cosas, categoría, especie. (Delacampagne, 1983)

La noción de raza surge en la modernidad como un elemento clasificador, tal como lo indica su etimología lingüística. El desarrollo de la biología y la emergencia de las ciencias sociales en el siglo XIX, hicieron que la comunidad científica utilice sus novísimas herramientas teóricas en el estudio de su propia especie, instituyendo diferencias “naturales” entre los hombres. Se define la raza como el conjunto de caracteres biológicos comunes a un grupo humano, que lo diferencia de otros grupos y por los cuales se distingue también su descendencia, en tanto el grupo continúe aislado.

A partir de este concepto se construyen diversos sistemas clasificatorios, siendo el elaborado por Von Eickstedt en 1933, uno de los más populares (con ligeras modificaciones todavía aparece en algunos textos escolares de geografía). Este sistema señalaba la existencia de tres troncos raciales: “europoide”, “negroide” y “mongoloide”. Los mismos que a su vez se dividían en infinidad de subgrupos (sólo el “mongoloide” se subdividía en 6 subgrupos y 14 divisiones).

Pero todos los complicados criterios de clasificación (en base al ancho de la nariz, la forma del cabello, la distancia interpupilar, etcétera), tienen problemas para situar a un individuo dentro de una raza u otra, pues muchos de estos grandes sistemas clasificatorios se basan en establecer medias para definir los tipos. Con estas abstracciones ocurre una paradoja, es difícil que un sujeto concreto se ajuste al tipo ideal de su raza. Esta dificultad se repite al querer encasillar a grupos enteros. El antropólogo Fernando Silva Santisteban señaló: los habitantes del norte de la India, son típicamente caucásicos en todo menos en el color, y también los bosquimanos del Africa, que figuran clasificados como negros, a pesar que el color de piel es tan amarillo como el de los mongólicos.

¿Por qué la teoría de las razas presenta estas fallas? El problema radica en que el núcleo firme de esta teoría está construido exclusivamente a partir de hechos observacionales, olvidándose de los “mecanismos internos” del proceso. Las diferencias físicas entre los hombres existen (nadie pretende ignorarlas). Un Europeo nórdico es muy diferente a un

habitante del Africa subsahariana. Pero también existe un fenómeno que no necesariamente podemos observar: la herencia genética, que no se transmite a la generación venidera de manera uniforme, sino en porcentajes variables (un niño recibe solo la mitad de los genes de cada uno de sus padres, y los hermanos reciben juegos de genes diferentes entre sí). Esto ha hecho que las poblaciones tengan individuos de apariencias diversas y con sets de genes diversos. Aunque una población se aislase por completo, continuará genéticamente “mezclada”, y nunca será uniforme o ‘pura’.

La biología ha descalificado la noción de raza, sin embargo no es suficiente para decir que éstas no existen. Mientras que un gran número de sujetos continúe categorizando a sus congéneres en base a tipos físicos, el concepto seguirá manteniendo vigencia, sobre todo para las ciencias sociales. En este campo no importa si los objetos de estudio se sostienen por creencias amparadas en criterios pseudocientíficos, o son por completo fruto de la imaginación. Basta que los hombres definan situaciones como reales para que sus consecuencias lo sean.

Raza social

El concepto de raza ha experimentado interesantes variaciones. Al irse desprendiendo de su fuerte carga biológica ha ido aprehendiendo una serie de atributos de tipo social y cultural. Inclusive algunos autores postulan que la raza existe en la medida que las diferencias naturales (color de piel, ojos, cabello) adquieren significado en términos de los valores culturales y las prácticas sociales:

“Los distintos grupos raciales son considerados y tratados como tales en función de criterios construidos socialmente. Además de sus atributos ‘biológicos’, estos grupos se identifican generalmente también por elementos sociales y culturales. Por lo tanto cuando dos poblaciones interactuantes se distinguen por sus características raciales, éstas deberán ser consideradas como atributos de diferenciación étnica” (Stavenhagen, 1992:60-61).

Esta noción de raza prácticamente se confunde con la de cultura (etnia), es más la cultura se “naturaliza”. Este cambio conceptual se asienta en función de la debilidad del concepto de

raza, que comienza a perder validez conforme los progresos de la biología fueron poniendo en cuestión todos sus presupuestos teóricos. Esta estrecha relación entre raza y cultura tuvo su acta de nacimiento en una conferencia realizada el año 1971 (Año internacional de lucha contra el racismo). En donde Claude Lévi-Strauss sostuvo que: “Las formas de cultura que adoptan aquí y allá los hombres, su manera de vivir tal como han prevalecido en el pasado o siguen prevaleciendo en el presente, son lo que determina en muy amplia medida el ritmo de su evolución biológica y de su orientación. Lejos de que debamos preguntarnos si la cultura es o no función de la raza, descubrimos que la raza –o lo que se da entender generalmente con ese término- es una función entre otras de la cultura.” (Lévi-Strauss, 1983:36)

Si bien la reacción inicial ante esta posición fue de rechazo. El modo de pensamiento dicotómico y el fetichismo de la diferencia pronto vieron la forma de reconstituirse y lo hicieron al amparo de un concepto aparentemente inocuo: el irreprochable concepto de cultura. En las resoluciones actuales de las Naciones Unidas se señala la cultura como el núcleo viviente de la personalidad individual y colectiva; es algo así como el principio vital que inspira las decisiones, los comportamientos y los actos percibidos como los más “auténticos”

Esta nueva concepción de cultura, que denota lo “innato” en el hombre, el conjunto de conocimientos y de valores que no constituyen el objeto de ninguna enseñanza específica y que sin embargo todo miembro de una comunidad conoce, es exactamente la misma que entendían los hombres de la ilustración por incultura.

Ahora el hombre en lugar de ponerse en contacto con otras colectividades y adquirir nuevos conocimientos, debe recuperar su cultura, volver a sus raíces.

El racismo cultural

El racismo en la modernidad se ha presentado de dos maneras : Primero, situando en una misma escala de valores a todas las colectividades. Y segundo, proclamando la inconmensurabilidad de las maneras de ser. Mientras el primero convierte cualquier diferencia en inferioridad, el segundo afirma el carácter absoluto, incontrovertible de las diferencias. El primero clasifica, el segundo divide. Para el primero no se puede ser indio, para el segundo no se puede ser hombre, pues entre el indio y el inglés no existe una común

medida humana; el primero declara que la civilización es una, el segundo que las etnias son múltiples e incomparables. Si el colonialismo es la culminación del primero, el segundo culmina con el nazismo. (Finkielkraut, 1987:81)

Ambos tipos de racismo han sido rechazados de plano por las comunidades científicas, gobiernos y organismos internacionales. Pero ahora que el concepto de raza y cultura se han confundido, el segundo tipo de racismo ha adquirido un discurso moral muy poderoso, superior a las prácticas racistas sustentadas por la fuerza (aparatos represivos), o la razón (teorías “biológicas”)

Si hacemos un ejercicio y ponemos entre paréntesis el nazismo, todas las características del segundo tipo de racismo calzan dentro de las tesis del multiculturalismo contemporáneo. Hacíamos referencia a la moral porque ahora lejos de hablar de odios raciales y postular la desaparición de los grupos rivales, se propone la coexistencia pacífica, el diálogo, la comprensión al diferente y sobre todo el respeto.

Este tipo de racismo a pesar de no tener la careta violenta y estúpida de los nazis o del kluks klan, y presentar un rostro “humano”, también viene fabricando discursos muy excluyentes. Se pueden observar en algunos centros comerciales de Europa avisos de este tipo: “Si ve un ciudadano alemán robando llame a la policía, si ve un latinoamericano no haga nada, es su cultura”.

Pero no sólo se trata de textos, el racismo cultural ha ido construyendo también un conjunto de mecanismos de control y exclusión muy poderosos: la discriminación positiva (sistema de cuotas en universidades, centros laborales, parlamentos), grupos étnicos –bien delimitados– representados de manera “adecuada” en los medios masivos (policías negros, delincuentes rosados, jueces hispanos), formación de grupos políticos que tienen como línea de acción la afirmación de una identidad étnica.

El racismo racional

El primer tipo de racismo también ha sido “actualizado” y ha establecido una fuerte conexión con el racismo cultural. Habíamos expresado que el colonialismo era la máxima

expresión de esta variedad de racismo que lo quería homogeneizar todo. Cuando el proyecto moderno se fue consolidando y desaparecieron los imperios coloniales, los apóstoles de la modernidad previeron que las diferencias entre los hombres se irían diluyendo y sólo existirían ciudadanos cosmopolitas. Este sería el epílogo del discurso racista; obligado a declararse en retirada ante el empuje de la civilización occidental y los avances de la biología. Pero el hombre -animal clasificador por excelencia- idearía un nuevo tipo de sujeto con quién diferenciarse: los anormales.

El enemigo, “el otro”, es ahora el enfermo, el monstruo, el loco, el delincuente. Un conjunto de disciplinas : la psicología, criminología, psiquiatría; se han hecho cargo del estudio y control de estos especímenes con la creación de cárceles, manicomios y hospitales.

Pero pronto estos “racionales” mecanismos de exclusión, establecerían conexiones con el racismo cultural. Al quedar trunco el proyecto de la modernidad, (el desarrollismo económico fue en muchos países un fiasco) y verse en la imposibilidad de extender su radio de acción para conseguir sus objetivos: diluir las diferencias, afirmar al individuo, secularizar las sociedades. Los dos tipos de racismo, como antaño volvieron a encontrarse y conformaron mecanismos de exclusión todavía más eficientes. Actualmente el extranjero, no sólo es un desconocido con una cultura diferente, sino también es sospechoso de ser un delincuente o de padecer alguna enfermedad física o mental. Hace unos pocos años en Francia se discutía la posibilidad de sólo otorgar la nacionalidad francesa a los hijos de extranjeros nacidos en territorio francés, sólo cuando alcancen la mayoría de edad (viviendo ininterumpidamente en Francia) y siempre y cuando no presenten antecedentes policiales.

Minorías al servicio del poder.

En el acápite anterior sostuvimos que el racismo cultural ha construido eficientes mecanismos de exclusión, uno de ellos es la aparición de grupos que tenían como línea de acción la afirmación de una identidad étnica. Estos grupos exigen por lo general una imagen más “digna” de su cultura en los medios masivos (dejar los estereotipos que representan en la pantalla a los negros como delincuentes y a los indígenas como miserables), una representación mínima en las instituciones de gobierno y una educación que ponga especial énfasis en la identidad cultural, especialmente en la educación bilingüe intercultural.

Nadie en su sano juicio pondría en cuestión este pliego de reivindicaciones, además de su racionalidad, son muy justas. ¿Porqué entonces hemos calificado a todo esto como parte de una eficiente maquinaria racista?. La respuesta la podemos obtener si analizamos el funcionamiento de las sociedades modernas. Estas se estructuran sobre la base de relaciones de poder, las mismas que pueden ser de tipo: Político, científico, cultural, económico, etc. Estas relaciones de poder tienen desde la perspectiva de Foucault tres objetivos: medir, controlar y corregir. Para cumplir estas tareas, el poder moderno tiene que erigirse en una máquina binaria de tipo jerárquico, con esta herramienta el poder ejecuta su objetivo más importante: construir mecanismos de exclusión (Foucault, 1996).

Entonces si revisamos nuevamente las reivindicaciones de los grupos que defienden los derechos de las minorías, observaremos que cumplen fielmente las tareas del poder moderno, edificando “humanistas” mecanismos de exclusión: sistema de cuotas, creación de escuelas e institutos para indígenas, etcétera.

Si queremos golpear verdaderamente al poder moderno^{*}, lo que habría que hacer es destruir la máquina binaria, hacer que falle su trabajo de clasificación. Y esto, se consigue haciendo que las identidades dejen de tener fronteras definidas, que los sujetos lejos de afirmarse en una identidad, sean más bien la actualización de múltiples identidades que se irán constituyendo de acuerdo a una circunstancia determinada.

Los sujetos usualmente poseen un repertorio de atributos étnicos de los cuales selecciona los más adecuados para una situación dada...Hicks considera que la etnicidad está basada en una idea de origen común y es una categoría del mismo orden conceptual que la edad, sexo, parentesco, afiliación política y religión. Es por lo tanto un problema empírico determinar cuál de los elementos es el relevante en una situación dada. (Fukumoto, 1985:16)

Una posición igualmente importante es la de Ronald Cohen quien “enfatisa la relatividad de los criterios de pertenencia; es decir la relatividad de las características utilizadas para determinar las fronteras étnicas, aduciendo que las fronteras étnicas no son estables ni continuas. Siendo la etnicidad para este autor un fenómeno más bien situacional. Por lo

* Usamos el singular por motivos didácticos pues lo correcto sería hablar de relaciones de diversos tipos de poder

tanto una misma persona puede ser categorizada de acuerdo a diferentes criterios de relevancia en diferentes situaciones” (Fukumoto, 1985:16)

Esta posición respecto al concepto de identidad no es rechazada por los intelectuales y activistas de los movimientos de reivindicación étnica. Constantemente repiten que hay que entender la identidad como algo que esta en constante transformación, rehuyen de los esencialismos y las posiciones esquemáticas. Pero al abordar el terreno de la praxis, la máquina binaria vuelve a instalarse con todo su rigor. En el Perú ya se han establecido los lineamientos de una educación bilingüe intercultural -hecho en sí muy meritorio- , el problema es que establece una fuerte correspondencia entre raza y cultura. Otro tanto sucede con campañas publicitarias en favor de la tolerancia y respeto por las diferencias culturales.

III. EL JUEGO DE LAS IDENTIDADES EN EL PERU

En el Perú los movimientos de reivindicación étnica tienen una existencia marginal. Muchos estudiosos sociales se han preocupado por estudiar esta grave anomalía. Una respuesta común es atribuir esta situación a la temprana aparición de movimientos de corte marxista en el espectro político peruano (tercera década del siglo veinte). El amauta José Carlos Mariátegui, fundador y guía del pensamiento socialista y comunista peruano, y Víctor Raúl Haya de la Torre, creador de la todavía vigente Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), “modernizaron” el discurso social, extrayendo de él toda huella “culturalista”. Para Mariátegui el “problema del indio” era el problema de la explotación feudal de los nativos en la gran propiedad agraria. “El indio, en el 90 por ciento de los casos no es un proletario sino un siervo. El capitalismo como sistema económico y político se manifiesta incapaz, en la América Latina, de edificación de una economía emancipada de las taras feudales. El prejuicio de la inferioridad de la raza indígena, le consiente una explotación máxima de los trabajos de esta raza; y no está dispuesta a renunciar a esta ventaja de la que tantos provechos obtiene. En la agricultura, el establecimiento del salariado, la adopción de la máquina, no borran el carácter feudal de la gran propiedad. (Mariátegui, 1972 : 25)

El otro sendero

Si bien la solución del problema indígena no fue producto de una revolución marxista, siguió senderos bastante aproximados a los señalados por el Amauta. Desde 1925, con la crisis de la agricultura cobró auge la minería y la masa indígena empieza a proletarizarse. Luego, a partir de los años 40 empezó un proceso migratorio de grandes proporciones que en las décadas siguientes se fue incrementado. La paulatina modernización de las relaciones de producción en la costa alentó a estos nuevos peregrinos del progreso a dejar sus tierras y comunidades. Pero lo económico no fue el único motivo de este proceso. Carlos Franco en su libro, *La otra modernidad. Imágenes de la sociedad peruana*, define la migración como la piedra angular de la modernización endógena del Perú. Al margen de las condiciones de atracción “objetivas” (huir de la miseria del campo), Franco va a reivindicar la actitud del migrante, su apuesta por un viaje sin retorno, para volverse otro.

“...entre la desconfianza en su capacidad y la confianza en sí mismos se decidieron por sí mismos ; que entre el hábito y el cambio se inclinaron por el cambio ; que entre la seguridad y el riesgo optaron por el riesgo ; que entre el pasado y el futuro eligieron el futuro ; que entre lo conocido y lo desconocido se aventuraron por lo desconocido ; que entre la continuidad y el progreso prefirieron el progreso ; que entre el permanecer y el partir, partieron. Lo cierto es que al optar por sí mismos, por el futuro, por lo desconocido, por el riesgo, por el cambio, por el progreso en definitiva, por partir, cientos de miles o millones de jóvenes comuneros, campesinos y provincianos en las últimas décadas se autodefinieron como ‘modernos’ es decir, liberaron su subjetividad de las amarras de la tradición, del pasado, del suelo, de la sangre, de la servidumbre, convirtiéndose psicológicamente en ‘hombres libres’ . Y al hacerlo, sin ser conscientes de ello, cerraron una época del Perú para abrir otra.” (Franco, 1991 : 87)

Con el fracaso económico de la reforma agraria (no discutimos aquí su “éxito” en el campo de la justicia social) del gobierno militar de Velasco Alvarado (años 70), continuó el proceso de proletarización. Pero además este gobierno terminó de dar la estocada final a la oligarquía peruana, con un sistema de nacionalizaciones (expropiaciones)

La migración del campo a la ciudad y la desarticulación de la oligarquía trajo como consecuencia el desplome del sistema de “castas” de la colonia y la desaparición del

problema indígena, en un sentido literal, pues el Perú es un país donde casi nadie se reconoce como indio.

El Perú, un país sin indios.

Para la mayoría de intelectuales, académicos y últimamente políticos hablar de movimientos indígenas, de la reivindicación de sus derechos y tierras ancestrales, es estar a tono con los tiempos. Existen propuestas intelectuales muy serias que tienen como eje temático cuestiones étnicas. Pero como decíamos al principio de este capítulo no existen en el Perú movimientos sociales que se autodefinan en términos étnicos. Porque se da este divorcio entre la realidad y las justas propuestas del sector pensante de nuestro país. ¿Se trata solamente de un desfase temporal como señala Carlos Iván Degregori (1995) o de un desencuentro más profundo? Todo parece indicar que tiene que ver con lo último. Esto no sería una novedad. En los años 70 y 80 muchos intelectuales apostaron por la revolución socialista y la utopía andina, y la realidad les respondió con la economía informal y la cultura chicha. En vez de hacer la revolución, los migrantes en la urbe se volvieron microempresarios y en lugar de las canciones protesta y el purismo del folklore tradicional, destrozaron el huayno con el chirrido de sus guitarras eléctricas y sintetizadores, creando géneros musicales híbridos (el tecnohuaylas y la tecnocumbia).

El mismo Degregori parece confirmar los desencuentros entre los académicos y la realidad, en su ensayo *El estudio del otro: cambios en los análisis sobre etnicidad en el Perú*. Cita un estudio revelador: un grupo de antropólogos quería entrevistar a pobladores rurales, pero descubrieron que el “indio” vivía siempre muy lejos. Si uno viaja a cualquier provincia andina del Perú, le van a decir que los indios son los que viven arriba, en las lomas. Y cuando usted llegue a esa comunidad “perdida” entre los cerros, le dirán: “los indios viven más arriba”. Pero no sólo se ha expulsado a los indios hacia afuera, sino también hacia el pasado.

Las antropólogas Bourque y Waren constataron que los habitantes de Moyobamba y Chiuchín (Cajatambo) a pesar de hablar quechua, vestir trajes no-urbanos y formar parte de todo un conjunto de instituciones comunales, había expulsado al indio a otro tiempo. Según ellos, su ‘raza original’ había sido india, pero ya no eran

‘indios de a verdad’ . Los indios “de a verdad” eran físicamente diferentes -más bajos, de complexión más oscura- como los de las punas que se extienden por encima de las comunidades hasta Cerro de Pasco ; hablaban quechua ‘puro’ como en Cuzco ; eran “ignorantes” y por tanto víctimas de la explotación, como en Puno”. (Degregori, 1995 : 304, 305)

Lo interesante además es cómo los habitantes describían los procesos históricos merced a los cuales habían perdido las características -raciales lingüísticas y sociales- que según ellos hacían que precisamente *otros* fueran indios. “Dicha pérdida habría tenido lugar a través de dos rupturas. La primera fue el siglo XVI con la conquista española y la segunda principios del siglo XX cuando paulatinamente se fueron liberando de los gamonales que abusaban de los campesinos ‘pobres, humildes, cobardes’. “A principios de la década de 1930 uno de ellos, especialmente abusivo, fue asesinado. Luego vinieron los caminos, las escuelas, que llevaron a que la gente ‘despertara’ y ya no tolerara ser tratada como esclava” (Degregori, 1995:305)

El mito del mestizaje

El conjunto de procesos históricos y sociales descritos en el ítem anterior, tuvieron como resultante la aparición en escena de nuevos actores sociales: los cholos. Para muchos la actualización de la propuesta teórica que ha constituido la esencia misma de la “identidad peruana”: el mestizaje. A la pregunta que es ser peruano, se responde casi como por reflejo, es ser mestizo. La síntesis de dos culturas: la hispánica y la andina. Tanto pensadores conservadores como progresistas, convergían en este punto, pero con ciertos matices. Mientras los primeros consideraban que el mestizaje tenía que incluir un porcentaje elevado de sangre europea, los progresistas argüían la superación de la tesis de la superioridad racial, potenciando los valores nativos.

No hay duda que el mestizaje es una de las ideologías más populares del Perú, sintetizada en refranes y frases de uso muy extendido: “Quién no tiene de inga tiene de mandinga”, “El Perú, país de todas las sangres”, “Crisol de razas”, etcétera. Los políticos constantemente recurren a estas fórmulas y abundan los trabajos académicos que han desarrollado tesis en torno a estas afirmaciones.

“La conquista fue un hecho biológico por la inmediata fusión de las razas y la aparición del mestizo seguido por la introducción de la raza negra y los nuevos cruzamientos... Aparece una verdadera ósmosis racial, no sólo por el cruce de sangre sino por la natural interinfluencia entre el blanco, el mestizo y el mulato y la gravitación de idénticas condiciones geográficas y de semejantes factores espirituales. El mestizo tiene mentalidad hispana por la lengua y la fe y por su actitud intelectual (...) El español se adapta al medio indígena como lo revelan las costumbres y la literatura. Existe, por influencias económicas, políticas y espirituales, un nuevo indio ; se ha enriquecido su sensibilidad y tiene que ser más amplio su horizonte intelectual...El hispanismo radical y el indigenismo radical coinciden en una afirmación racista...La peruanidad se aparta de estos dos extremos y basa la organización social en principios éticos, intelectuales y estéticos sin discriminaciones étnicas”. (Belaúnde, 1942)

En los últimos años se ha criticado duramente el mestizaje. Se cuestiona su carácter democrático, señalando que esta ideología por su tendencia homogenizadora es la gran responsable de la progresiva desaparición de las culturas locales (especialmente amazónicas), incluyendo sus lenguas: Quechua, Aymara, , Machiguenga, Harakmbut, Ese eja, etc.

Además, el mestizaje ha generado en el Perú un tipo de racismo todavía más perverso que en el caso norteamericano. Puesto que no se rechaza a un “desconocido” (al otro) sino a uno mismo.

“...en el caso norteamericano la rígida oposición entre blancos y negros, por ejemplo, permite que el discriminador vea al discriminado como un ‘otro’ enteramente distinto a sí mismo. En el caso peruano, el mestizaje hace tal objetivación casi imposible. En otras palabras al discriminar a alguien por ‘indio’ se tiene que negar la probable parte ‘india’ de uno mismo, lo cual significa la negación de la propia identidad. Esta es una característica importante de nuestro racismo, que sea desgarrador y tan negativo para la formación de la identidad individual y colectiva”. (Callirgos, 1993:196)

Desnudado en su genealogía : “El mestizaje era una elaboración exitosa de la generación del 1900 para excluir la reivindicación de ciudadanía, y para encubrir cualquier connotación de

opresión en la realidad” (Nugent, 1991: 89) El mestizaje también ha sido sometido a una crítica de tipo “epistemológico”, que cuestiona los criterios de construcción del concepto.

El mito del mestizaje II

Existe la creencia que el mestizaje da a entender un proceso de mezcla de razas o de “fusión cultural”. No vamos a entrar al terreno racial que hemos abordado anteriormente, sino más bien vamos a centrarnos en el aspecto cultural. Y aquí el problema es de una enorme confusión conceptual. Que tiene su origen en considerar a las culturas como estructuras corpóreas, sometidas a las leyes de la biología. Nacen, crecen, se poseionan de su propio espacio, se reproducen generando entes mestizos y finalmente mueren. Esta forma de entender la cultura, como un ente autónomo, es la responsable de múltiples mal entendidos. La cultura no se puede desligar de las acciones de sujetos concretos, que van a configurar su vida social de acuerdo al desarrollo de ciertas estrategias individuales o colectivas eficaces para la supervivencia. La eficacia de tales estrategias es evaluada constantemente en casos concretos y con relación a contextos de aplicación. Por esta causa la cultura es dinámica según su contexto. Y esa dinámica no esta representada por un proceso simple de producción y acumulación, sino que toda sociedad desarrolla un proceso continuo de evaluación, jerarquización, selección, depuración y disposición de su propia producción cultural que es inseparable de su propia evolución dentro del medio social y natural en que tiene sus condiciones de existencia.

Es decir una colectividad o los sujetos que la integran van seleccionando las estrategias de supervivencia más óptimas o eficientes. La cultura opera, pues, como una mediación de la conducta entre los sujetos con su contexto y medio ambiente. Provee al mismo tiempo al individuo de identidades y conductas apropiadas, aquello que la jerga sociológica denomina roles. Por lo tanto, esto significa que una concepción moderna de cultura liberada de los viejos modelos mecanicistas y biologists, no se describirá como una estructura rígida y cerrada, sino como un continuo de interpretaciones, evaluaciones y orientaciones de acciones alternativas. La fuerza de una cultura depende -y esto habría que subrayarlo- no de la unilateralidad de los roles asumidos y la consistencia rígida del sistema en que se apoya

sino, por el contrario de la riqueza y variedad de las alternativas que tiene disponible su sistema.

En esta concepción de cultura que acabamos de describir no hay lugar para el mestizaje. Este concepto no pasa de ser un galimatías antropológico. Pues la cultura, como hemos expuesto, es un conjunto de prácticas de la vida social humana y, por lo tanto, no puede mezclarse. Lo que comúnmente se entiende por mestizaje no es más que la integración de algunos elementos de dos o más culturas diferentes. A este fenómeno se le ha denominado con el término genérico de transculturación, que entraña formas, modalidades y variables diversas (sincretismos, simbiosis, procesos substitutivos, adaptación, etcétera)

La choledad, ¿Un nuevo mestizaje?

Si de todos los frentes existe un consenso en denunciar el carácter falaz e inconveniente del mestizaje, porque proponernos ir a su rescate. La respuesta es simple y la adelantamos cuando nos enfrentamos a la idea de raza. Si bien la ciencia lo cuestiona, eso no quiere decir que en el campo de los estudios sociales el mestizaje no exista; goza más bien de muy buena salud. ¿Porqué entonces no adoptar el concepto y re-elaborarlo?.

El mestizaje además de los problemas que acabamos de enumerar tiene un conjunto de potencialidades bastante interesantes. La primera es que connota la idea de cruce, de encuentro. El mestizaje se podría convertir en una herramienta efectiva de lucha contra el racismo, siempre y cuando logre superar su prurito nacionalista uniformizador. La posibilidad que pueda desprenderse de este lastre tiene su base en la aparición y consolidación de un nuevo actor social : el cholo

La paulatina modernización de la sociedad peruana y los sucesivos procesos migratorios, han transformado las prácticas sociales y económicas de las culturas andinas, hasta constituir: la choledad. Un nuevo proceso de identificación, con claros elementos de diferencia con el resto de la población india y no-india. Aníbal Quijano (1980) en su clásico

trabajo *Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, realizó una aguda descripción de los principales elementos de identificación de este grupo* :

1. Roles ocupacionales:

La población indígena campesina se concentra íntegramente en el rol de siervo o semisiervo en las haciendas, o en el de pequeño agricultor minifundario. En cambio, los indígenas que emigran a las ciudades, o abandonan simplemente la condición servil y el trabajo agrícola, asumen una gama variada de ocupaciones en las cuales el indígena típico no participa: obrero de minas, pescador, pequeño comerciante, albañil, mozo, sirviente doméstico.

Este rol subalterno viene siendo superado por su descendencia conforme aumenta su nivel de escolaridad. Ahora existen maestros de escuela, abogados, ingenieros, y un Presidente de la República.

2. Lenguaje

Los “cholos” son en su mayoría bilingües; pero el idioma materno es un idioma aborigen y el dominio del idioma español es, en general, bastante elemental aunque el nivel puede variar considerablemente según las zonas de residencia, escolaridad y otros factores. Es de gran importancia señalar que, en cualquiera de los casos, el cholo usa el idioma aborigen para expresar sus más intensos estados emocionales.

3. Vestimenta

El modelo y el material de que está hecha la vestimenta de los cholos tienden a ser occidental. Sin embargo, entre los sectores más ligados a la influencia indígena o en etapa incipiente del proceso de cholificación, muchas de las prendas y frecuentemente el material empleado son de procedencia indígenas. El modelo occidental es modificado de tal manera que conforma un modelo sui generis, por lo general hay un gusto por lo recargado: múltiples bolsillos en los pantalones, zapatos deportivos con luces fosforescentes. Una muestra del desarrollo que en los últimos años esta teniendo esta moda es la aparición de grandes centros de confección y venta (el caso de Gamarra en Lima)

* Hemos realizado ligeras modificaciones a la descripción de Quijano. Los elementos 8, 9 y 10 son de

4. Escolaridad

La educación escolarizada tiene un valor fundamental para estos grupos. La universidad es una aspiración común.

5. Movilidad geográfica

Son eminentemente urbanos, sin embargo, tienen una gran tendencia a la movilidad geográfica y se desplazan constantemente de una zona a otra, conocen varias regiones y ciudades.

6. Urbanización

Los cholos del campo usan objetos de procedencia urbana: relojes, bicicletas, radios. Los que residen en las ciudades y han alcanzado un nivel relativamente alto de ingresos, usan todo tipo de aparatos eléctricos de uso doméstico. Sin embargo, el arreglo del hogar sigue muchas de las normas del modelo campesino indígena.

7. Edad

La población chola en el campo esta formada por grupos jóvenes, mientras que los adultos se encuentran en la etapa inicial de “cholificación”, y los más viejos pueden ser clasificados como totalmente indígenas. La migración indígena hacia las ciudades, que es uno de los más importantes vehículos del proceso de cholificación, afecta sobre todo a los campesinos indígenas más jóvenes.

8. Gustos musicales

La música que prefieren es la chicha o tecnocumbia, un sincretismo musical entre ritmos tropicales y el huayno andino. Condenada en un principio a una terrible marginalidad (muchas radios se negaban a propalarla) ha logrado consolidarse en los últimos años como el género más popular del Perú.

9. Preferencias políticas.

Se tiende a considerar a los grupos cholos como políticamente “inestables”, “pragmáticos”, “populistas”. Su interés político se reduce a cuestiones que los puedan afectar directamente. Cuando a estos grupos se les encuesta sobre temas políticos no se cansan de responder que su única política es su trabajo.

10. Prácticas económicas.

La economía informal es considerada por muchos como la principal gesta de los cholos. Tiene como sustento el desarrollo y expansión de comercios e industrias de todo tipo. Su diversificación y alcance es tan impresionante, que incluso se encargan del transporte público de la ciudad de Lima (un caótico servicio de camionetas rurales tipo combi). Son además uno de los principales empleadores del país. Las principales características de esta práctica económica son: a) estructura de propiedad personal o familiar (hermanos o hijos) b) Limitado nivel de legalidad. No están constituidas oficialmente, no pagan impuestos; su personal –conformado en su mayoría por familiares- carece de protección formal . c) preferencia por el sector servicios : bodegas, comercio en la vía pública, transporte, cabinas públicas de internet, pubs y pistas de baile.

El proceso de cholificación

La cholificación puede constituirse en una alternativa feliz al gaseoso concepto de mestizaje ideado a principios del siglo pasado. Puesto que este concepto tiene una base real, sujetos de carne y hueso viviendo constantemente la experiencia del encuentro, de la “mezcla”. Sin que esto signifique renunciar a sus matrices culturales andinas, por el contrario, tratan de potenciarlas. El caso de la empresa informal resulta ilustrativo, estas organizaciones han logrado un relativo éxito en la medida que han reproducido en el campo laboral urbano, relaciones sociales de solidaridad y dependencia propias del agro. Su personal esta conformado básicamente por ahijados que tienen una fidelidad al dueño (padrino). Los bajos salarios se compensan con la relación de protección paternal. Esto les garantiza la posibilidad de empezar en pocos años sus propios negocios con la ayuda y asesoría de su antiguo jefe.

Algo similar sucede con la música. La idea de incorporar a sus ritmos nativos instrumentación electrónica (guitarras, sintetizadores, baterías) es para darle fuerza, y ganar nuevos mercados. El Chato Grados, folklorista, creador del tecnohuaylas y productor de grupos de tecnocumbia, nos narra su experiencia:

La idea de tocar sintetizadores me vino en un festival, estábamos tocando al lado de una orquesta tropical que tenían amplificadores y equipos electrónicos. Nosotros estábamos con arpas y violines. Estos tipos se pusieron también a tocar música folklórica pero con sus instrumentos electrónicos y la gente no dejaba de bailar, en cambio cuando nosotros nos poníamos a tocar sólo salían unas cuantas parejitas, ¡fue una humillación! Eso fue en el año 1992 aquí en Lima. Entonces allí saque la conclusión que la culpa era de nosotros, teníamos que avanzar (...) a la mañana siguiente desperté a mi hermano y me fui a comprar un órgano electrónico, esos que tocan los chiquillos, baratos. El aprendió a tocar ...y allí salió un nuevo estilo. (Bailón, 1999:185)

Este proceso de apropiación de las matrices culturales de occidente, potenciando las prácticas nativas, constituye la base de una adecuada y realista experiencia intercultural.

En donde se establece una relación de doble vía que intenta la adaptación de las expresiones culturales locales al entorno global y la recreación de las universales hasta lo local. Cuando este “diálogo” cultural funciona de manera apropiada (de doble vía) ninguna penetración extranjera por poderosa que sea puede lograr desaparecer las culturas locales. En el Perú este proceso de doble vía se encuentra interrumpido o perturbado. Las masas tienen un acceso muy superficial a los grandes paradigmas de occidente (democracia, modernidad, mercado) mientras que los grupos de elite desconocen tanto las prácticas locales como occidentales. La ignorancia de la clase dominante ha hecho que los elementos de la modernidad, y la migración europea no fueran herramientas para insertarnos en el proyecto moderno, se utilizaron más bien para perpetuar una suerte de arcadia colonial. Las empresas o instituciones son manejadas como feudos por sus gerentes y jefes. Los gobiernos de turno

proceden de la misma manera con el país, el aparato del estado se dispone por cinco o diez años a los encomenderos de siempre, incluso ostentan los mismos nombres *.

Tecnocumbia, una manifestación local de la tecnocultura

La posibilidad de instaurar un diálogo fluido entre los patrones culturales nativos y los occidentales, se viene haciendo posible gracias a los grupos cholos. Estos grupos vienen efectuando uno de los procesos de modernización más importantes de nuestro país. Por primera vez se trata de un fenómeno masivo que tiene como uno de sus ejes más importantes la economía y los medios de comunicación.

Estos medios (radio, tv, internet) han ido configurando nuevas ideas en torno a la nociones de sujeto e identidad que vienen siendo internalizadas por estos grupos.

Este fenómeno es la reproducción local de procesos de escala global.

“Mediatización es el nombre que ha recibido el proceso de articulación del funcionamiento de las instituciones sociales con los medios de comunicación. En la sociedad mediatizada, tecnocultura es una designación, entre otras posibles, para el campo comunicacional como instancia de producción de bienes simbólicos o culturales, pero también para la impregnación del orden social por los dispositivos maquínicos de estetización o culturalización de la realidad. Todo esto sugiere una especie de ‘reinención’ de la cultura”. (Sodré, 1998:9)

La identidad deja de señalar lo idéntico, para transformarse en un concepto más bien móvil, que acompaña procesos de transformación. “Esta nueva concepción es posible, porque en la sociedad mediatizada, el cuerpo humano se torna permeable a transformaciones técnicas –la prótesis, el robot, la imagen- que ya no son simples ‘extensiones’ tecnológicas, sino la superación de la realidad corporal primitiva. En las propagandas o en las estetizaciones médicas el cuerpo celebrado no es el receptáculo inflable de fuerzas –como las integrantes de peso, elasticidad y consistencia- al que el griego antiguo llamaba soma, sino un signo (la silueta, la imagen), que hace evaporar la realidad somática.” (Sodré, 1998: 181)

* Guillermo Nugent en su ensayo *El laberinto de la Choledad*, remarca la preferencia que existe en la clase alta limeña por los nombres de los conquistadores combinados con sus apellidos sajones: Rodrigo Walsh, Cayetana Garland, Diego Bryce, etcétera

Las estrellas de los medios de comunicación son la encarnación de esta novedosa concepción de identidad. “Baudrillard designa tres modelos tecnoculturales: 1) Cicciolina- Los largos cabellos platinados, los senos modelados, las formas ideales de una muñeca inflable, el erotismo liofilizado de historieta o de ciencia ficción y, principalmente la exageración en el discurso sexual (nunca perverso, nunca libertino) ...; 2) Madonna –virgen producto del aerobismo y de una estética glacial , sin ningún encanto o sensualidad, androide musculosa...;3) Michael Jackson -mutante solitario, andrógino y frankensteiniano, precursor de un mestizaje perfecto por ser universal, la nueva raza posrazas” (Sodré, 1998: 177)

Los grupos cholos son los que articulan de manera más decidida esta nueva noción de identidad. La llamada prensa chicha (prensa amarilla) utiliza como recurso para captar lectores, imágenes de cuerpos femeninos contruidos con siliconas. Las modelos preferidas son las rubias cosméticas (pelo teñido y ojos azules con lentes de contacto). Un proceso de transformación similar ocurre con los cantantes de tecnocumbia; ostentan cabelleras y ojos de diversos colores (rubio, rojo, rosado). Estos sujetos no se preocupan porque su cambio pase desapercibido, por el contrario se busca que la transformación sea notoria (un implante de senos o glúteos puede ser noticia de primera plana).

La mujer más popular del Perú el año pasado, según una encuestadora fue la Chola Chabuca, un travesti conductor de uno de los programas de televisión más populares del país; y el cuero del año (hombre apuesto en el sociolecto limeño) fue Carlos Cacho, animador gay de otro conocido programa de televisión. Estos son nuestros íconos tecnoculturales más célebres.

Anécdotas aparte, los grupos cholos en el Perú vienen trazando una vía de modernización que apuesta por la disolución de las identidades estables y por la adaptación de sus prácticas locales al contexto global.

Estos grupos son los que mejor han comprendido que el peor enemigo de las culturas locales autóctonas no esta en la televisión, ni en las radios que sólo pasan música extranjera. “El enemigo está en el abandono y la miseria . Los miserables no tienen tradición ni folklore”. (Fuenzalida 1991)

Un proyecto intercultural que articule un diálogo fluido entre prácticas culturales diversas, es la estrategia adecuada para alcanzar un desarrollo sostenido. Los cholos han venido implementando este proyecto hace varias décadas. Queda en manos de los intelectuales y políticos sistematizar este proyecto, aprender de él, y hacerlo más viable. O simplemente desatenderlos y construir otra utopía. Espero que esta vez no nos equivoquemos.

BIBLIOGRAFÍA

BAILON, J.

1999 *La distinción de la chicha. Análisis estético de la producción musical chicha en la ciudad de Lima.*

Tesis de la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad de Lima.

BALLÓN, J. C.

2001 *Interculturalidad. Creación de un concepto y desarrollo de una actitud.*

María Heise, compilación y edición. Programa FORTE-PE, Lima.

BELAUNDE, V. A.

1942 *Peruanidad.*

Editorial Lumen, Lima.

CALLIRGOS, J.C.

1993 *El racismo. La cuestión del otro (y de uno mismo)*

DESCO, Lima.

DEGREGORI, C. I.

1995 *Perú 1964-1994. Economía, sociedad y política.*

Julio Cotler, editor. IEP, Lima.

DELACAMPAGNE

- 1983 *Racismo y Occidente.*
Editorial Largos, Barcelona.

EASTERMANN, J.

- 1998 *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría andina.*
Ediciones Abya-Yala, Quito.

FINKIELKRAUT, A.

- 1987 *La derrota del pensamiento.*
Anagrama, Barcelona.

FOUCAULT, M.

- 1996 *Genealogía del racismo.*
Editorial Altamira, Buenos Aires.

FRANCO, C.

- 1991 *La otra modernidad. Imágenes de la sociedad peruana.*
CEDEP, Lima.

FUENZALIDA, F.

- 1993 *La cuestión del mestizaje cultural y la educación en el Perú de nuestros días.*
PUC, Lima.

FUKUMOTO

- 1984 “Desarrollo de la teoría étnica”
En *Anthropológica* N°3. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

HEVIA, J.

- 2001 *Lenguas y devenires en pugna. En torno a la postmodernidad*
Universidad de Lima, Facultad de Comunicaciones (en prensa), Lima.

LEVI-STRAUSS, C.

- 1983 “*Race et culture*”
En *Le regard éloigné*, Plon.

MARIÁTEGUI, J. C.

- 1972 *Ideología y política.*
Amauta, Lima.

NUGENT, G.

- 1992 *El laberinto de la choledad*
Fundación Friedrich Ebert, Lima.

QUIJANO, A.

- 1980 *Dominación y cultura. El cholo y el conflicto cultural en el Perú.*
Mosca Azul editores, Lima.

SILVA SANTISTEBAN, F.

- 1998 *Antropología.*
Universidad de Lima , Fondo de Desarrollo Editorial, Lima.

SODRÉ, M.

- 1998 *Reiventando la cultura. La comunicación y sus productos.*
Gedisa Editorial, Barcelona.

STAVENHAGEN, R.

1992 *“La cuestión étnica: algunos problemas teórico-metodológicos”*
En *Estudios Sociológicos del Colegio de México*, México.