

LA CIRCULACIÓN DEL DESPRECIO. LA GESTIÓN DEL RACISMO Y LA DESIGUALDAD EN EL LABERINTO DE LA CHOLEDAD DE GUILLERMO NUGENT

Cuitláhuac Moreno Romero*

El comité de la *Revista Psicoanálisis* de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP), a través de este espacio de meditación en torno al psicoanálisis, nos ha tendido la invitación a pensar y a escribir a partir del trabajo de Guillermo Nugent, cuyo libro *El laberinto de la choledad. Páginas para entender la desigualdad*, salió a luz originalmente en 1992, o sea, hace tres décadas precisamente. Este conmovedor ensayo sobre políticas de la identidad en el Perú ha sido publicado en una nueva edición en el 2021 e incluye apartados agregados a partir de sucesos recientes que nos recuerdan que muchos de los problemas señalados hace treinta años se han transformado en las pasadas décadas ante nuestra mirada, pero la reaparición del libro nos demuestra igualmente que no se ha desvanecido el núcleo hiriente del que surgen estas reflexiones críticas, pues los espectros de la desigualdad, la pobreza y el racismo siguen asediando a nuestras sociedades latinoamericanas.

No es tema menor señalar en qué medida el libro se orienta hacia un pensamiento en torno de lo social acerca de poblaciones que eran vulnerables ya entonces y lo siguen siendo ahora; de ahí la urgencia de retomar lo dicho por Nugent con la intención de elaborar algunas imágenes a pensar respecto del presente y del porvenir, no solo en relación a las políticas de lo identitario, sino también con miras a identificar en qué problemáticas se juega el complejo asunto de la subjetividad en nuestros días.

* Doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesor en el colegio de Filosofía, en posgrados del Círculo Psicoanalítico Mexicano A.C., en el Instituto de Estudios Críticos y en el Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura. Investigador del colectivo Biós Ex-Machina. Participa del seminario sobre filosofía, psicoanálisis y deconstrucción de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. investigador postdoctoral en el Instituto de Investigaciones Estéticas de la Coordinación de Humanidades. Ha publicado diversos artículos en libros colectivos y revistas indexadas. <cuitlahuac.moreno@gmail.com>

La meditación detallada y profunda que nos comparte Nugent es por sí misma una muestra viva de un espíritu incómodo frente a nuestra realidad inmediata, que no solo nos invita a pensar, sino que nos convence de que no podemos hablar de estos temas como si fueran asunto de un pasado traumático del cual ya hemos conseguido resolver sus conflictos mayores. Al contrario, la reaparición del libro coincide con una exigencia que se percibe en el aire: no podemos simplemente resignarnos y quitar la mirada de los lugares que nos paralizan por temor o por incomodidad, si bien es importante mostrar que hay que hacer frente al trauma social no por mera disposición masoquista, ni mucho menos para desplegar una actitud victimista, sino para tratar de ayudarnos a entender cómo es que se han articulado, gestionado, conservado y protegido los sistemas de racismo y los mecanismos de desigualdad en el Perú, al igual que en otras latitudes, para también idear cómo resistirlos, frenarlos y minarlos ahí donde operan con más soltura, menos visibilidad y hasta con menor vigilancia crítica, o sea, en nuestros mecanismos psíquicos.

Y es igualmente notable que las ideas que trabaja Nugent son también útiles para pensar las condiciones que rebasan las fronteras peruanas, y pueden colaborar a pensar en el horizonte contemporáneo latinoamericano, pero esto no significa que lo hagan de la misma manera en cada sitio.

Justo por ello me gustaría comentar lo siguiente: creo que nos encontramos en un momento crítico y crucial en el ámbito del discurso porque, si en otros momentos al hablar de subjetividad política se apuntaba hacia un modelo universalista cuya base eran los derechos humanos y su deriva hacia la institucionalidad en la amplia mayoría de gobiernos en el mundo (así ocurra esto solamente en la teoría o en una constitucionalidad incumplida casi por norma y mandato), ahora parece que lo que ocupa una posición “privilegiada” para los debates es una triple mancuerna de categorías que buscan poner en jaque los modelos anquilosados de lo identitario y su pretendida universalidad.

Me refiero claramente a las categorías de *género*, *raza* y *clase social* como factores que actúan como ejes rectores en el marco de las políticas de identidad tal y como se han discutido cada vez con mayor frecuencia no solo en debates especializados y académicos, sino cada vez más en el marco de la vida cotidiana, misma que parece haber sido absorbida por nuestras palabras dichas y circuladas en las redes sociales de Internet, y que tanto hace falta rescatar de los simulacros de discusiones y reflexión que se llevan a cabo en muchos de estos espacios cuya mera configuración imposibilita hacer visibles los problemas con la profundidad que requieren.

En la actualidad estos tres ejes preponderantes al respecto pueden justificarse de la siguiente manera:

- 1) Desde estudios críticos de *racialidad* se ha cuestionado la incursión de vocabulario de pretensiones biológicas (científicas) en el control biopolítico y en la explotación de poblaciones racializadas. Aquí es fundamental pensar en estrategias que nos ayuden a cuestionar la realidad racial como una supuesta realidad biológica innegable, y hacerlo sin perder de vista que es justo este respaldo de pretensiones científicas lo que ha dado pie y ha autorizado un pretendido sustento racional destinado a la explotación y subordinación de comunidades humanas a partir de sus marcajes étnicos;
- 2) Igualmente, se ha incrementado en las últimas décadas, probablemente desde los años setenta del siglo pasado, toda una serie de revisiones por menorizadas de los formatos de producción económica de la subjetividad, pero no solo en lo relativo al tema de *clases sociales* en el marco de las ideologías y producción económica estatales, sino también en cómo es que esto impacta el ámbito de lo *doméstico* y lo *estético*; es decir, cómo se juegan la dominación y la explotación en medio de las relaciones de poder al interior de la familia y en los espacios cotidianos de habitabilidad, o sea, en las ciudades y los pueblos. La cuestión de la clase social atraviesa con una dureza nítida las imágenes espaciales, urbanas, arquitectónicas y los semblantes en los que nos movemos continuamente, apunta principalmente a las condiciones materiales en las que vivimos, a los códigos de comportamiento, vestimenta, uso del lenguaje así como la circulación entre los espacios jerarquizados de nuestras casas, oficinas, escuelas, etcétera; pero también apunta a las identificaciones a partir de aspectos físicos y apariencias donde se produce y reproduce el sistema de segregación, exclusión o subordinación;
- 3) A la par, las crecientes perspectivas críticas de la diferencia sexual naturalizada han articulado las muchas vetas de las teorías de género en sus formatos actuales: teorías feministas, teoría queer-marica, transfeminismos, lesbianismos materialistas, etc., cuyas críticas al sistema político de las categorías sexuales nos han orillado a pensar temas como la identidad en la periferia de esencialismos ontológicos en su sentido étnico o en su estratificación social de clase, y apuntando más bien a necesarios cuestionamientos de las relaciones del parentesco, las políticas respecto a la autonomía, con relación a la administración de la vida sexual y erótica, el control de la salud pública, la patologización de sujetos no heterosexuales, así como una amplia gama de temas involucrados con la representación social del género y del sexo.

En los tres campos encontramos una plétora de figuras y entramados discursivos que bien pueden vincularse con las ideas de diferencia y subalternidad, pero, sobre todo, con una transformación de fondo respecto de la normatividad asociada a la subjetividad que somos en cada caso.

Precisamente sobre este tema de las discusiones recientes alrededor de marcas de diferencias en los sujetos políticos, en un capítulo elaborado para esta última edición: “La palabra y la piel”, Nugent ya nos advierte lo siguiente:

En los debates contemporáneos la cuestión del racismo tiene una presencia recurrente e inevitable, a diferencia de las demandas por la igualdad de género o para hacer frente al cambio climático, que tienen un significado y una carga política más o menos universales. (...) La cuestión del racismo, en cambio, remite a las historias particulares de cada sociedad. Las prácticas que sostienen una misma palabra, el racismo, difieren considerablemente de una sociedad a otra. En algunas sociedades la pertenencia racial y la de género pueden tener el mismo grado de nitidez para los efectos de clasificación social. En otras, la pertenencia de género puede ser muy nítida, pero la racial no necesariamente. Esta mayor o menor nitidez de las clasificaciones inevitablemente pasa por el lenguaje, por el uso de las palabras. (Nugent, 2021: 21)

Este párrafo como punto de partida de un nuevo capítulo en *El laberinto de la choledad*, pone sobre la mesa varios temas, la ruptura de la universalidad del sujeto como paradigma político, la clasificación de los individuos en las sociedades y los efectos de la nitidez de marcas de género o raciales en sociedades específicas. Pero también quiero subrayar el tema de las *historias particulares de cada sociedad*. Con estos tópicos quisiera armar la trama de lo que voy a comentar en lo siguiente.

En regiones como las nuestras, con una marcada huella colonial en las historias particulares de nuestras sociedades, la producción de los saberes respecto de lo social tiene como imagen rectora una representación de la experiencia situada en el dominio epistémico y hegemónico de Europa; sabemos de sobra que se trata de una serie de disposiciones de supremacía narrativa, conseguida principalmente a partir de las relaciones estrechas entre los procesos de Ilustración y que fueron más bien programas descarados de colonialidad, mismos que han acompañado el proyecto cultural de Occidente en su expansionismo económico sobre los territorios latinoamericanos con miras desvergonzadas a la explotación ecológica y poblacional.

La problemática que esto genera para el horizonte actual es que, a la fecha, contamos aun con la circulación y aceptación común de un modelo de racionalidad, o bien, de una idea de lo que es el conocimiento, lo que es la historia de los saberes y un alcance del despliegue de las tecno-ciencias, de organizaciones educativas, entramados simbólicos, convenciones sociales, estructuras económicas, incluso de intervención política, que tienen todas ellas como imagen representativa los intereses y tipología del hombre blanco europeo como paradigma universal.

Esto me hace pensar, desde mi trinchera, la filosofía, en un concepto elaborado por Deleuze y Guattari: la *rostridad*, como superficie dominante de inscripción, en la que se juega tanto el colonialismo como el racismo y donde se piensa en cómo se impone este modelo de subjetividad política. De acuerdo con ellos ocurre lo siguiente:

Si el rostro es Cristo, es decir, el Hombre blanco medio-cualquiera, las primeras desviaciones, las primeras variaciones-tipo son raciales: hombre amarillo, hombre negro, hombres de segunda o tercera categoría. También ellos serán inscritos sobre la pared, distribuidos por el agujero. Deben ser cristianizados, es decir, rostrificados. *El racismo europeo como pretensión del hombre blanco nunca ha procedido por exclusión, ni asignación de alguien designado como Otro: más bien sería en las sociedades primitivas donde se percibe al extranjero como "otro"*. El racismo procede por determinación de las variaciones de desviación, en función del rostro Hombre blanco que pretende integrar en ondas cada vez más excéntricas y retrasadas los rasgos inadecuados, unas veces para tolerarlos en tal lugar y en tales condiciones, en tal ghetto, otras para borrarlos de la pared, que nunca soporta la alteridad (es un judío, es un árabe, es un negro, es un loco... etc.). *Desde el punto de vista del racismo, no hay exterior, no hay personas de afuera, sino únicamente personas que deberían ser como nosotros, y cuyo crimen es no serlo*. El corte ya no pasa entre un adentro y un afuera, sino en el interior de las cadenas significantes simultáneas y de las opciones subjetivas sucesivas. El racismo jamás detecta las partículas de lo otro, propaga las ondas de lo mismo hasta la extinción de lo que no se deja identificar (o que solo se deja identificar a partir de tal o tal variación). Su crueldad sólo es equiparable a su incompetencia o su ingenuidad. (Deleuze y Guattari, 2008: 183; las cursivas son mías)

En términos menos encriptados por su árida terminología, para Deleuze y Guattari el móvil del racismo consiste en una replicación de un modelo de lo *uno* que trata de imponerse sobre lo *otro*, en una asimilación jerarquizada. El hombre blanco reproduce los efectos de su rostrificación, y en lugar de una mera exclusión, lo que hay es un simulacro de blanquitud, pues su función se ejecuta en la desaparición de las particularidades de la alteridad: "personas que deberían ser como nosotros, y cuyo crimen es no serlo".

La reflexión de estos autores puede ser útil para ver que, en efecto, hay un modelo de replicación del rostro del hombre blanco sobre todo otro tipo de sujetos, pero pierde de vista varios factores no menos importantes. Pues, más allá de que la diferencia constitutiva de todo lo otro: mujeres, niños, etnias, identidades políticas, animales, ecosistemas, y otras figuras de la diferencia, atraviesen todos ellos fuertemente un proceso de codificación subordinada a partir de su comparación con la identidad que conforma el hombre blanco universal como modelo, y, aunque con ello como base, se organicen y jerarquicen tanto la articulación de

los cuerpos teóricos de las disciplinas biopolíticas, al igual que la operatividad de las ciencias y las tecnologías en todos los ámbitos: doméstico, educativo, institucional, clínico, e incluso en la producción cultural, literaria y artística, lo que vemos en la práctica, o sea, en nuestras realidades cotidianas es más bien un asunto paradójico y tanto más complejo.

Guillermo Nugent nos permite ver más bien que lo que tenemos enfrente es un rechazo sistemático a las pretensiones de semejanza. En el siglo XX, en el Perú —pero yo incluiría aquí también al conjunto de países que compartimos la historia colonial de Europa—, hay todo un proceso de sistematización respecto de la identidad dominante y sus subordinadas:

... el castellano pasó a ser la lengua mayoritaria, en parte debido a la escolaridad y en parte al desarrollo de los medios de comunicación audiovisuales, la radio durante un largo tiempo y después la televisión. (...) La televisión fue un elemento importante en introducir una lógica cultural de la moda. Apareció lo que podría llamarse “el doble del indio” de la cultura criolla tradicional que se asumió como blanca. De pronto se compartían espacios públicos, ropa, gustos musicales, que en un primer momento fue entendido como un amenazante doble indio y que se tradujo en una reacción racista (...) la similitud inquietante. Las prácticas y gustos borran diferencias que antes quedaban bien definidas ante la hacienda, como una de las instituciones rectoras de un sentido del orden social. (Nugent, 2021: 32-33)

La resonancia de conceptos psicoanalíticos en las tesis de Nugent se hace manifiesta: lo ominoso aparece en “el doble indio” como lo familiar inquietante (*Unheimlich*); el *Doppelgänger* es precisamente el terror que asedia la ideología dominante de la blanquitud.

Por otro lado, contra la idea de Deleuze y Guattari de que en el racismo no hay exclusión sino imposición de un modelo de rostridad blanca, Nugent nos recuerda que para las poblaciones blancas o asimiladas a sus códigos, lo que inquieta es que sus alteridades producidas, las personas denominadas como indios o mestizos, pretendan tener sus mismos gustos, sus mismas formas de vestir y de usar el lenguaje.

En un capítulo posterior: «El laberinto como espacio social», Nugent trae a colación justo esa estratificación de códigos con una idea importante respecto del espacio y sus temporalidades:

Nuestro espacio no es la llanura de la homogenización individualista, ni las múltiples, pero inequívocas clasificaciones de la sociedad colonial (aquellos tiempos en que un cuarterón no podría ser confundido con un peninsular ni un criollo con un sacalagua). Resulta entonces que no somos iguales, pero tampoco es exacto decir que somos desiguales. ¿Qué sucede? (Nugent, 2021: 45)

Lo complejo del asunto es precisamente que el racismo no se deja describir solo por una articulación de su lógica, que en parte es lo que Deleuze y Guattari piensan con relación a la *rostridad*. Deleuze y Guattari intentan darnos herramientas filosóficas para ver la lógica detrás del racismo, pero en este asunto es fundamental pensar a la par la operatividad de lo histórico. No basta con un análisis lógico.

Las historias particulares de nuestras sociedades son aquí un tema crucial por varios motivos. Por un lado, tenemos historias oficialistas de una pretendida homogenización, que son más bien una máscara de los intereses de control poblacional que se juegan con los nacionalismos y quienes se han beneficiado mayormente de las políticas e institucionalidad de gobiernos nacionalistas que son dominantes en los gobiernos de América Latina.

Al respecto, Foucault, Agamben, Negri y Mbembe han aportado un marco teórico importante para ver biopolíticas y necropolíticas como extensiones del fundamento ontoteológico judeocristiano en la operatividad de los Estados modernos, pero justo ha hecho falta cotejar los conceptos filosóficos con las historias concretas de cada sociedad sobre el planeta.

En Latinoamérica, y más en concreto en el caso de México, la historia dominante nos habla de lo que Federico Navarrete ha puntualizado como “la leyenda del mestizaje”:

La leyenda sostiene, a continuación, que de esa difícil unión nacieron los mestizos, una nueva clase de seres humanos que habría de combinar los mejores atributos de las dos razas que la constituyeron. Desde su nacimiento, la nueva raza mestiza ha tenido como vocación y destino integrar en su seno a las dos razas que la crearon, la española y la india, y fundirlas de manera irreversible en el crisol de su identidad “sincrética”. Además, desde 1521 hasta el día de hoy, nuestro imparables mestizaje ha logrado absorber también las diferentes oleadas de inmigrantes que han llegado a nuestras costas. Así, los africanos traídos como esclavos se convirtieron en “afromestizos” y los asiáticos y otros inmigrantes se han “incorporado” de una manera u otra a la raza mestiza. La mezcla biológica ha tenido también consecuencias culturales, pues los mestizos han absorbido las cualidades de todos esos grupos llegados a nuestras tierras y han integrado también sus culturas.

Desde el punto de vista de la leyenda, en efecto, la mezcla racial y la cultural son parte de un solo proceso de fusión humana que crea seres y culturas igualmente híbridas, distintas por necesidad a las matrices culturales de las que provienen. Por ello, el mestizaje no solo cambió los cuerpos de los mexicanos, sino también la religión, creando el cristianismo “sincrético”, la cultura, creando una cultura “mestiza” y nacional, las formas de comer, de pensar, de vivir.

(...)

En nombre de la integridad racial de la nación mestiza, pregonada por la leyenda del mestizaje, los gobiernos mexicanos del siglo XX diseñaron ambiciosas políticas para “integrar” a los que se negaban a ser parte de la mayoría racial de la nación. El indigenismo fue concebido para convencer a los indígenas de evolucionar y transformarse voluntariamente en mestizos, prometiéndoles una vida mejor como parte de la “mayoría” de la patria. Las políticas educativas modernas se dirigieron a los “criollos” que se negaban a integrarse a la nación unificada racialmente y a los católicos recalcitrantes que se aferraban a la “superstición”, la “ignorancia” y el “atraso”. Ambas iniciativas se reforzaban con una combinación de incentivos, como ofrecimientos de servicios de salud y de educación pública, construcción de carreteras, apoyos para el desarrollo económico. (Navarrete, 2016: 97-100)

La historia oficial de México, en este caso, es una leyenda que necesita el proyecto de nación de una clase dominante que busca encubrir las historias particulares de sus muchos componentes sociales. Incluso en el momento actual de México, donde se supone que atravesamos un proceso de democratización a partir del triunfo de la izquierda en el actual gobierno de Andrés Manuel López Obrador, lo que se ha perdido de vista es que dicho proyecto de nación no ha querido ver con franqueza y detenimiento que la clase política en este país es, a la fecha, predominantemente “heredera” de las poblaciones criollas, es decir, si bien no son todos ellos blancos en la piel, sí han participado en mayor o menor medida de una diferenciación definida no solo por los modos de vida, sino por la administración del poder. En México la clase política ha sido y sigue siendo predominantemente blanca, y ha oficializado precisamente una historia de mestizaje que oculta los marcajes nítidos de racialización como proceso de gestión social para mantener sociedades tuteladas. Sobre este tema Nugent nos dice esto:

Más que la utopía de una separación de razas, el ideal fue el de una nación tutelada. De manera típica, las instituciones tutelares fueron los militares y el clero. De ahí la idea de asociar el pueblo con quienes necesitan ser tutelados, sea por las buenas, con una oligarquía atenta a las formas institucionales, o por las malas, con el inagotable ciclo de golpes militares y de caudillismos que caracterizaron nuestras culturas públicas. (Nugent, 2021: 30)

Y dicha tutela obligada a fuerza de golpes militares y militarizaciones oficiales, requiere de un abuso de la identidad en los ejercicios de memoria. Tendríamos que pensar seriamente en algo que Freud había visto con mucho atino al construir y consolidar su teoría y su práctica al momento de hacer memoria de nuestros traumas sociales. La historia como memoria política implica recordar, repetir y reelaborar las tramas de nuestros acontecimientos violentos, y sin duda lo fundamental es aprender a soltar esa idea de una identidad fija, homogénea y unitaria.

Al respecto, Michel de Certeau nos habla de una posible vía para ver en qué medida la historiografía y el psicoanálisis pueden coincidir para hacernos pensar en la memoria de lo social, sin que perdamos de vista que memoria social y memoria individual se juegan en mecanismos totalmente desiguales. Y, no obstante, cabe pensar en su cooperación:

(...) el psicoanálisis y la historiografía tienen dos maneras diferentes de distribuir el espacio de la memoria. Piensan de manera distinta la relación del pasado con el presente. La primera reconoce a uno *en* el otro; la segunda pone a uno *al lado* del otro. (...) Así dos estrategias del tiempo se enfrentan, aunque ellas se desarrollan sobre el terreno de preguntas análogas: buscar principios y criterios en nombre de los cuales comprender las diferencias o asegurar continuidades entre la organización de lo actual y de las configuraciones antiguas. (Certeau, 1995: 78-79)

La elaboración de la historia es una activación política de la memoria. De ahí que el trabajo de Nugent nos lleve a recorridos distintos a los de las historias oficialistas, particularmente porque no se trata solo de enumerar procesos de relevancia social, sino también de darle continuidad al relato de la violencia y su sistematización en la desigualdad racionalizada en estas regiones.

Por otro lado, Nugent no pierde la oportunidad de identificar estos mecanismos de narrativas. Nos habla de nuestras realidades locales como un mundo donde los pueblos indígenas parecieran estar “ante un tiempo detenido, congelado”.

Al ser expulsados del reconocimiento jurídico, político, social, fueron expulsados también de la historia. Se les asignó un tiempo muy definido, el tiempo arcaico, el que solo puede ser contado por milenios o por siglos; el tiempo geológico, de la formación de las estalactitas. Quien no tiene derechos, pierde también la posibilidad de tener historia real. (Nugent, 2021: 48-49)

Los pueblos originarios son presa de mecanismos arcaizantes en los que, en el mejor de los casos, se les busca conservar, pero no se les abren posibilidades de un futuro que difiera del proyecto cultural del que participa el nacionalismo general. Es decir, su futuro es elegir el nacionalismo que sustenta el orden identitario del control poblacional con base en la idea de un progreso común y una posición de bienestar que hunde sus raíces en el liberalismo latinoamericano del siglo XIX, pero que, en el fondo, no deja de ser continuador de las filosofías modernas europeas.

Nugent nos cuenta también que la política gubernamental en los países latinoamericanos está dominada por “el racionalismo ilustrado en el siglo XVIII, el positivismo en el XIX y el liberalismo político en el XX” (Nugent, 2021: 50). Figuras intelectuales, claves en la política de su momento y ahora cruciales para

la memoria hegemónica de una cultura patriarcal y colonizada, como Benito Juárez en México y José Batlle y Ordóñez en Uruguay, “Vieron en la modernidad, de modo sistemático, un argumento a más para probarse a sí mismos que eran distintos de los indios. (Nugent, 2021: 50)

Los diferentes modelos identitarios que conviven en los campos sociales: poblaciones blancas hegemónicas, “mestizos”, mujeres, diversidades sexuales y étnicas, son reconocidos en los sistemas jurídicos como iguales, pero en la efectución de los ámbitos legales y tácitos, en los rituales cotidianos, dicha semejanza se ve siempre marcada por un semblante ominoso. Las poblaciones blancas y blanqueadas ven con horror cómo los diferentes grupúsculos subalternos aspiran a verse iguales a ellos.

Por cuestiones de espacio no puedo detenerme en todos y cada uno de los temas que Nugent nos aproxima con una mirada generosa, conmovida y ávida de estrategias operativas para resistir y contener los mecanismos psíquicos de la desigualdad, pero señalaré algunos de los más importantes antes de una última reflexión.

El laberinto de la choledad tiene una marcada orientación respecto de análisis heterotópicos, por utilizar la expresión de Foucault, porque Nugent sabe detenerse a indagar en cómo funciona abiertamente el poder en los espacios concretos. Nos recuerda que la pobreza no forma parte de un retraso nacional respecto del progreso del mundo, sino que, de hecho, la gestión y la producción de la pobreza forma parte de estos modelos económicos y de los proyectos culturales que guían a nuestros gobiernos, es decir, a los sectores gobernantes. La pobreza no solo crece en las periferias de las capitales latinoamericanas, crece en el interior de las ciudades, en sus centros. Va adelante en el programa capitalista de explotación poblacional, con miras a generar programas de interés social y que solo benefician con manifiesta evidencia a sus administradores.

Para finalizar, quiero retomar una idea contundente que encontré en sus páginas, y que me ha sostenido en una perspectiva singular al observar nuestros espacios de convivencia desde que la encontré: la política de la desigualdad en Perú, en México, y, en general, en América Latina, no busca contener la violencia racista ni la discriminación, busca potencializarla y usarla en una disposición moral que se beneficia de esta forma de habitar. Lo que tenemos en nuestros espacios es una gestión sutilísima del desprecio:

Desde diferentes formas y en diversas ocasiones, lo verdaderamente recordado en nuestra vida pública cotidiana es el desprecio. Despreciamos y somos despreciados de muchas maneras. Lo que importa es que ese desprecio no pase desapercibido. Esa es una de las más arraigadas enseñanzas de nuestra socialización. (...) El desprecio es una particular moral política, que nunca tuvo, sin embargo, la fuerza suficiente para convertirse en ley, en prohibición legal. En

términos de la trayectoria política del Estado, la pregunta no es por qué la gente en el Gobierno era tan despectiva con la población indígena. La pregunta crucial es por qué a ese desprecio no se le dio una forma legal. Y la respuesta no la encontraremos en el terreno de los buenos deseos. (Nugent, 2021: 49)

Uno de los aspectos más brillantes del trabajo de Nugent es precisamente la ubicación espaciotemporal de los mecanismos del desprecio, lo que producen en su efectucción concreta y localizada desde análisis plurifocales. Si se trata de un laberinto en el que nos encontramos, por oposición inmediata diré también que es donde nos perdemos, no sería justo decir que se trata de una mera metáfora. El análisis del espacio en el libro es detallado, minucioso, preciso. Y justo lo que queda manifiesto es que nuestras ciudades, casas, calles, etc., todas ellas tienen una cartografía trazada por una codificación sistemática y tácita del desprecio. “Lo que importa es que ese desprecio no pase desapercibido”. Lo sabemos con total claridad, pues estamos inmersos en esa gestión y administración dosificada de la violencia que implica hacer operar la desigualdad.

El libro de Nugent es particularmente efectivo cuanto que no es una mirada externa y solo juiciosa de la desigualdad y el racismo. Claramente hay una crítica sólida y nutrida, pero esa crítica también apunta hacia los espacios psíquicos y hacia los sujetos políticos que somos todas y cada uno en nuestras condiciones particulares. De ahí que sea tan conmovedor el semblante que levanta, pues nos permite ver que esa circulación del desprecio también nos constituye, nos atraviesa y nos aprisiona. El laberinto de la desigualdad y del racismo seguirá siendo ese nuestro espacio si no nos tomamos la difícil y áspera tarea de confrontarlo en nuestra propia mirada, de ahí la necesidad de estas páginas para comprender la desigualdad.

Referencia bibliográficas

- Certeau, M. (1987). *Historia y psicoanálisis*. México: Universidad Iberoamericana, 1995.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1980). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: PreTextos, 2008.
- Navarrete, F. (2016). *México racista. Una denuncia*. México: Penguin Random House Grupo Editorial, 2016.
- Nugent, G. (1992). *El laberinto de la choledad. Páginas para comprender la desigualdad*. Lima: Penguin Random House Grupo Editorial, 2021.

Resumen

Este artículo se enfoca en una revisión de las políticas de la identidad abordadas a partir del análisis de la desigualdad tal y como es propuesto por el libro de Guillermo Nugent: *El laberinto de la choledad*. Los temas a los que pasa revista son las modalidades actuales de situar el tema de la diferencia en los sujetos políticos: raza, clase y género en América Latina, particularmente México y Perú; así como en señalar la necesidad de politizar la articulación de la memoria social, con miras a articular una historia situada y un análisis de cómo se gestiona el desprecio como un mecanismo psíquico de desigualdad en los espacios que habitamos.

Palabras clave: subjetividad política; memoria social; desigualdad; racismo

Abstract

This article focuses on a review of the politics of identity based on the analysis of inequality as proposed in Guillermo Nugent's book *El laberinto de la choledad* (The labyrinth of choledad). It reviews the current modalities of locating the issue of difference in political subjects: race, class and gender in Latin America, particularly Mexico and Peru; as well as pointing out the need to politicise the articulation of social memory, with a view to articulating a situated history and an analysis of how politics of contempt is managed as a psychic mechanism of inequality in the spaces we inhabit.

Keywords: political subjectivity; social memory; inequality; racism