

EL RACISMO EN SU LABERINTO A PROPÓSITO DE *EL LABERINTO DE LA CHOLEDAD*¹

Javier Monroe*

1. Introducción

La tercera edición de *El laberinto de la choledad* de Guillermo Nugent profundiza y amplía su discusión sobre el racismo. Lo hace en un capítulo inédito: “La palabra y la piel”, presentado como un nuevo principio del libro. La primera edición no tematiza el racismo, sino el *laberinto* de jerarquías y discriminaciones de lo que sería distinto, el *choleo*. La segunda edición sí lo aborda en debate con su supuesto papel relevante en la vida social del país.² Así, “La palabra y la piel” sería el retorno a una cuestión que necesitaría ser abordada de una manera más exhaustiva, esta vez con un esquema de las diversas formas de racismo y la emergencia de los *discursos racistas*. Estos, en nuestra lectura, quedan inscritos en el cuadro del *laberinto*, pudiendo considerarse como una confirmación del *choleo*.

El libro de Nugent tiene el mérito de situar su análisis del racismo en la historia del país y de investigar sus condiciones singulares, alejándose de cualquier interpretación anquilosada de la *herencia colonial* y del traslado acrítico del lenguaje políticamente correcto en boga. Este lenguaje ha cobrado ya su precio en el Perú, al menos porque el censo de 2017 introdujo preguntas raciales en lo que sería la *autopercepción* de las identidades étnicas (INEI, 2018).

Precisamente porque *El laberinto de la choledad* es una contribución importante al estudio de la desigualdad y la discriminación en el Perú, es importante el

* Asesor, investigador y formador en procesos interculturales y de superación de la discriminación y el racismo. Estudios de Sociología en la Universidad Nacional Agraria de La Molina. Estudios en la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales en la Universidad Complutense de Madrid. Reconocimiento como Personalidad Meritoria de la Cultura otorgado por el Ministerio de Cultura.

<javiermonroe@gmail.com>

1. Guillermo Nugent, *El laberinto de la choledad: páginas para entender la desigualdad*, Lima, Editorial Taurus, 2021.
2. En particular, en las secciones: “Los argumentos sobre la violencia” (escrito en 1989) y “Posfacio: El agua está del otro lado”.

debate sobre su interpretación del racismo, que sigue siendo una cuestión difícil y controversial.³ En nuestro concepto, la visión de este libro desconoce o, por lo menos, aminora, el lugar y el papel del racismo en la formación socio estatal republicana: el *choleo* instauro un ángulo de mira que deja en la sombra espacios, estructuras, procesos y hechos sociales que son ineludibles. No obstante, el potencial de violencia del racismo nunca puede subestimarse.

Al mismo tiempo, y más allá de este libro, debemos tener presente que el racismo se caracteriza por su irracionalidad, y este es un momento histórico en el que se expanden en el mundo derivas culturales y políticas reaccionarias, que no son ajenas a nuestro país. Una prueba de esto es la creciente influencia de iglesias evangélicas que, en nuestro hemisferio, se movilizan contra los fundamentos culturales de la democracia.

Este artículo se focaliza en los fundamentos de la discusión intelectual sobre el tema; es decir, en diálogo con las líneas principales de análisis del libro, propone un esquema teórico de interpretación del racismo y un esbozo histórico de estructuras, procesos y hechos que son imprescindibles. Es decir, las ideas centrales de *El laberinto de la choledad* nos dan el motivo para elaborar nuestra propia visión, que es presentada en función del debate.

2. El *choleo* y las razas en el *laberinto*

Podríamos situar a *El laberinto de la choledad* en el campo de la sociología o historia cultural (Chartier 1999). Esto es, dicho en nuestros términos, investiga las relaciones entre las formas culturales y la sociedad y su historia. Así, en el ámbito pragmático e histórico de las representaciones y prácticas de la vida social y política del país, ha emergido el *laberinto* de jerarquías y discriminaciones donde el *choleo* toma forma y adquiere relevancia.

El concepto de *choleo* debe comprenderse entonces a partir de la teoría social que lo sustenta: “Lo que llamamos sociedad no es más que un conjunto de escenarios, de contextos, de reglas, de juegos de lenguaje, que constantemente recorreremos en un sentido o en otro.” (Nugent 2021: 162).

Sin pretender reseñar la exposición del libro sobre el significado de *cholo* como una categoría social ni la praxis del *choleo* en sus distintas dimensiones históricas y sociales, lo que nos interesa aquí es establecer los elementos que nos permitan interpretar lo que lo diferenciaría del racismo.

La categoría social *cholo* habría surgido en el contexto de la crisis del sistema clasificatorio estamental poscolonial de la *arcadia colonial* (un imaginario anacrónico), cuando fue imposible adscribir a la población inmigrante a las ciudades

3. Véase el debate sobre el racismo presentado en Rochabrún *et al.*, 2014.

como *indios urbanos*, a la vez que se habían transformado las relaciones de poder. En este espacio, el significado de *cholo* y su uso como *choleo* serían relacionales e intercambiables, según el lugar ocupado circunstancial en la jerarquía social, sin que sea posible establecer una posición definitiva por algún motivo absoluto. En otros términos, no sería la *raza*, una categoría étnica inamovible, lo que definiría al *cholo*, sino las posiciones variables en los mudables contextos de las relaciones sociales. La realidad de las mezclas raciales discreparía con la estigmatización racial.

Se trataría, entonces, de una *pigmentocracia*, que tendría lugar en una sociedad jerárquica, definida por la subordinación y no por la separación, que sería propia del racismo. Lo que articula las jerarquías no son las *razas*, sino la distinción entre trabajo manual e intelectual.

En conclusión, habría que interpretar que no existe racismo en el Perú, sino *choleo*, una forma de discriminación propia de las relaciones jerárquicas. Las *razas*, categorías definidas y no relativas, no serían significativas en el orden socio político del país. (El libro matiza esta posición sobre el racismo en "La palabra y la piel", introduciendo la cuestión de los *discursos racistas*).

3. El racismo contextual y sus límites

El racismo, sin embargo, puede ser y ha sido estudiado desde otras interpretaciones teóricas y atendiendo a otros hechos.

En principio, las razas, variedades de una especie biológica, no existen en el *homo sapiens*. Existen rasgos genéticos característicos de determinadas poblaciones humanas, pero no son significativos para diferenciarlas como variedades o razas. Asimismo, la diversidad de rasgos genéticos es mayor entre estas poblaciones que en su interior. Por lo tanto, las *razas* son construcciones sociales. En este sentido, la explicación de las diferencias sociales por una supuesta condición natural de las poblaciones humanas es una operación irracional. Por eso la supuesta genealogía racial y las clasificaciones de las *razas* son siempre equívocas y arbitrarias. Esto no significa que no puedan ser eficaces en la conformación de las relaciones sociales.

Así, la invención del *cholo* es una construcción social de una *raza* por cuanto define a personas o grupos humanos por sus supuestos rasgos naturales, sin importar que su uso sea plástico y variable; esta, dado el caso, es una operación tan arbitraria como cualquier otra del mismo género. La clasificación por la pigmentación de la piel es también un espectro racial. El *choleo*, comprendido como una forma de discriminación, es, pues, un acto racista.

En este sentido, da lo mismo que la representación racial sea de *cholo* o de otra índole, *negro* o *negra*, por ejemplo. Su eficacia discriminatoria depende de

la capacidad de inferiorización socialmente vigente que tiene cada término y del contexto. Aquella se encuentra en el lenguaje y sus códigos, que los interlocutores han aprendido al formarse como sujetos sociales y que ponen *en acto* en contextos críticos.⁴ En sí mismo, *cholo* no tendría que ser más eficaz que otro término racial.⁵ La explicación de la extensión de su uso sería entonces histórica, como propone el libro.

Entonces, ¿cómo se relacionan estos hechos con las *sociedades jerárquicas* y con el *laberinto* peruano? En nuestra lectura, la identificación de este es un acierto del autor, pero no como una forma distinta al racismo, como se ha visto. Por otro lado, el concepto también presenta otros límites en su capacidad explicativa.

En primer lugar, tal y como lo ha explicado el libro, el *choleo* tendría una existencia contextual y pragmática. Este es un tipo de racismo, que corresponde a la semántica del derecho liberal, esto es, de relaciones interpersonales entre individuos o grupos de tales que interactúan en contextos dados. El uso del lenguaje racial tiene aquí la finalidad de instaurar una situación de discriminación en un ejercicio de derechos, pudiendo asumir, en el extremo, una forma de violencia directa. Pero la sociedad no solo está conformada por individuos sino también por clases y otros sujetos sociales, como son, en el Perú, los pueblos indígenas de la Amazonía. El concepto de discriminación de tipo contextual, incluido el *choleo*, no permite incorporar a estos sujetos y sus relaciones en el análisis del racismo.

Así, actúan aquí supuestos sociales que van más allá de cada contexto o situación pragmática y de sus actores. Manifiestamente, el lenguaje y los códigos culturales que incorpora, incluyendo los de discriminación (que son de larga duración). Además, la vigencia de un orden social, que se expresa tanto en las formas y las condiciones de la comunicación (que configuran el contexto) como en la existencia de los sujetos sociales que proveen a los interlocutores, y su formación como tales.⁶ Esta formación implica el aprendizaje de un *habitus* (Bourdieu, 2007). En otras palabras, los contextos pragmáticos solo pueden explicarse a partir de estructuras y procesos sociales, incluyendo los sujetos sociales, como las clases.

4. Sobre el lenguaje, los códigos culturales y los contextos críticos de su uso, véase Halliday 1982.

5. Con las disculpas al lector, podríamos dar ejemplos de lenguaje racista en uso, que no implican al *choleo*: “blanco pobre”, “se puso lisa la *negra*”, “caballo, *serrano* y gato, no hay animal más ingrato”, “carne blanca, aunque sea de hombre”, y un etcétera prolijo.

6. Estos supuestos comprenden evidentemente la desigualdad social (la *pobreza*, por ejemplo), las formas desigualitarias de poder inscritas en las estructuras socioculturales (el uso de una lengua ajena a los *subalternos*, por ejemplo) y el etnocentrismo (el *desarrollismo* institucionalizado en los aparatos del Estado, en primer término).

Sin duda, el libro identifica diversos factores socio históricos de la emergencia de los contextos del *choleo*. Pero estos siguen remitiendo a estructuras y procesos sociales que los explican, que precisamente son el espacio de otras formas de racismo, y que no pueden ser ignoradas como condiciones de las formas contextuales. Esta es, pues, una limitación epistemológica del enfoque del libro en su análisis del *choleo*.

Antes de abordar el tema de las *variantes* del racismo, es importante considerar lo que podríamos llamar un exceso del *choleo*. Aunque el libro sostiene que este ha surgido en cierto espacio socio histórico, sugiere su extensión prácticamente universal. En otros términos, no todo el mundo *cholea*.

Hay que recordar que la reforma agraria de 1969 cambió el nombre de *comunidades de indígenas* por el de *comunidades campesinas*, siguiendo una tendencia social que tenía una intensa aspiración democrática: la supresión del lenguaje racial y de la discriminación asociada. El lenguaje formal y político del reformismo nacionalista anti oligárquico, de las capas medias democráticas y de (al menos) buena parte de la izquierda no era racial. Tampoco lo es actualmente en el caso de la sociedad civil democrática, los llamados *caviares*, y probablemente de mucha gente más, como, por ejemplo, los psicoanalistas. Esto no niega que el lenguaje racial y aun sus códigos discriminatorios pudieran haber sido usados o sean usados, no sin inconsecuencia, por personas de estos sectores, porque aquellos, como se ha dicho, son fenómenos de larga duración. Pero, si se sigue con rigor el análisis contextual o pragmático, se tiene que reconocer la diferencia entre un *habitus* y su aceptación y uso por el *actor*; es decir, que es posible el cambio del mismo mediante su reelaboración consciente, que es favorecido por la evidencia de nuestra *episteme* en las crisis culturales (Foucault, 1968). De lo contrario, se estaría asumiendo un determinismo histórico que sería inaceptable.

4. Las *variantes* del racismo

“La palabra y la piel” es el texto más elaborado sobre la concepción del racismo que aporta el libro; lo hace a partir de distinguir las *variantes del racismo*.

El racismo es entendido como una “práctica sistemática de discriminación” (Nugent, 2021: 22), que cambia de una sociedad a otra. De ahí que sea preciso distinguir sus *variantes*.

El texto considera las variantes del racismo norteamericano, al alemán de los nazis y al *apartheid* sudafricano. Otra variante es el racismo poscolonial de Europa occidental, surgido a partir de la migración de sus antiguas colonias. En América Latina se presentan dos grandes vertientes: la producida por el tráfico esclavista para la economía de plantación (el Caribe y Brasil); y la producida contra los pueblos originarios de las sociedades estatales de Mesoamérica y los Andes.

En América Latina la discriminación se estableció al interior de las jerarquías, que ya hemos considerado: no prevaleció la utopía de una separación de razas, sin que el cuerpo y los grupos humanos hubieran sido objeto de definiciones estrictas.

La aparición de los discursos racistas en el Perú contemporáneo se ha debido a la reacción defensiva al volverse anacrónico el imaginario racial. “Es en este punto [...] que se sitúa el núcleo de la cultura racista en el Perú contemporáneo. Es una reacción ante la pérdida de las diferencias [...]” (Nugent, 2021: 34).

Más allá del racismo o la discriminación contextual, queremos delinear brevemente nuestra visión sobre el tema de las *variantes* del racismo y nuestro análisis pendiente sobre la importancia de las estructuras y procesos sociales para explicar las cuestiones decisivas del racismo.

Aquí nuestra polémica debe adquirir una dimensión radical. Puesto que se trata de violencia y, en particular, de tragedias, la identificación con las víctimas tiene un papel epistemológico fundamental, indispensable para establecer el lugar de enunciación del análisis. Sin esta, escribir sobre racismo tiende a derivar a una *banalización del mal*, siguiendo el célebre concepto de Hannah Arendt (2003).

En principio, la comprensión del racismo solo en su dimensión contextual, al no incorporar el papel de las estructuras, no considera suficientemente su dimensión histórica. Como dice James Anaya: “Los fenómenos históricos, enraizados en las actitudes de discriminación racial, no son solo pecados del pasado, sino que se traducen en las desigualdades actuales” (2010: 202).

Al mismo tiempo, como ha destacado las experiencias internacionales, la memoria de las víctimas desempeña un papel insustituible en el estudio del racismo, justamente en el sentido de la identificación con ellas.

En este contexto, es también preciso recordar que el orden socio estatal republicano ha producido, o ha favorecido, una historia de tragedias de tipo racista, algunas motivo de escándalos internacionales, que no aparecen en la *historia oficial* ni en los discursos del espacio público. Cabe citar aquí a Jorge Basadre, que decía a partir de los *escándalos del Putumayo*: “La tradición de maltratos a la raza indígena se había desenvuelto en la vida republicana en forma impune.” (1968: XII, 186).

El racismo, siempre relacional, implica un tipo específico de descalificación: la representación del otro como distinto en su naturaleza humana, es decir, como menos humanos o subhumano. La deshumanización discursiva permite legitimar y organizar la deshumanización efectiva, material, del *otro*. Este es el papel de la construcción social de las *razas*. Porque el racismo es un mecanismo de poder, uno de cuyos elementos es el discurso. Su estructura es como los dispositivos de saber/poder de Foucault (2000), donde el *saber* da forma práctica a su ejer-

cicio.⁷ Se trata entonces de una estructura y práctica de la violencia, incluyendo el discurso de la deshumanización; por eso implica siempre al cuerpo humano, individuos y poblaciones.

Revisemos ahora el esquema histórico del libro, que tiene omisiones notables.

Primero, el origen del racismo tuvo lugar en Castilla con el concepto de *pureza de sangre*, usado por la Inquisición y la nobleza como instrumento de la formación del Estado español; fue aplicado en la expulsión de los judíos y moriscos, y contra los *conversos*, e implementado también en América (los *mestizos* sospechosos de *mala leche india* o *negra* y la formación de la nobleza criolla). Así, el racismo, aún mezclado con el sentido feudal de *linajes*, nació con la modernidad y tuvo siempre un carácter corporal, aunque no en el sentido *biológico*.⁸ Este concepto ha llegado hasta tiempos más recientes (Chacón, 2015).

Segundo, la esclavización y exterminio (coloniales y republicanos) de los pueblos americanos de raigambre no estatal, los *salvajes*, que incluyen genocidios como los de la Amazonía (no solo peruana)⁹, Argentina y Chile¹⁰, e iniciado en el Caribe al inicio de la invasión europea. Este fue el origen del tráfico tras continental esclavista de población subsahariana, llevado a cabo primero por los españoles y portugueses. En la República peruana, el esclavismo y su tráfico continuó contra los indígenas de la isla de Pascua (y otras) y los *coolíes* chinos, con extremos inauditos (Yepes, 1972).

Tercero, el racismo colonial del período del imperialismo (Hobsbawm 2009), que llevó al paroxismo la violencia y los genocidios (un *Leviathan*, como dijo Arendt 2006). Este fue el espacio histórico del *racismo científico* y de la eugenesia; el genocidio nazi fue la culminación de este período y la Shoah, una singularidad en este.¹¹

Cuarto, la ola de violencia brutal contra los pueblos indígenas de la Amazonía peruana durante el período del *caucho*, vinculó directamente a esta con la expansión imperialista en el caso de la Casa Arana en el Putumayo (Luxemburg, 1913). Este fue el paraíso del diablo (*The devil's paradise*).¹² De hecho, formas de

7. Puede desarrollarse también este concepto, en otro orden teórico, a partir del análisis de la *hegemonía* y sus *aparatos* de Gramsci (1981 y 2008).

8. Sobre el tema, véase Chacón 2015, Geulen 2010, Jackson 1974, Rizo Patrón 1990, Romano y Carmagnani 1999, Wachtel 2014.

9. Sobre la violencia contra los indígenas en la Amazonía peruana, véase Casement 2011, Chirif *et al.* 2013, Macera 1998, Peralta 1991, Santos Granero y Barclay 2002, Varese 2006.

10. Por ejemplo, el caso de los *Onas*, véase Chapman 2002.

11. Véase Geulen 2010, Traverso 2001 y 2012.

12. Nombre dado por Walter Hardemburg a esta experiencia infame (Córdoba 2013).

violencia de la primera fueron de alguna manera imitadas por esta empresa; cabe la pregunta de si el espacio delimitado de trabajo, muerte, tortura y violaciones entre el Caquetá y el Putumayo no puede ser comprendido en la historia de los *campos* de dominación de poblaciones.¹³

Quinto, la violencia contra las sociedades indígenas se dio también en los Andes (incluso su piedemonte del Pacífico, la *Costa*) durante el período republicano. Esta tuvo un carácter sociocultural y étnico, pues el gamonalismo implicó la servidumbre, una forma de trabajo coactivo y sujeción personal de los *indios*. Sin embargo, las matanzas fueron especialmente estatales.¹⁴

Más allá de estas precisiones históricas, brevemente formuladas, debemos continuar con algunas cuestiones estructurales, implícitas en aquellas.

Las configuraciones de poder que llamamos racismo no se presentan en abstracto, sino como una concreción del orden socio estatal, es decir, en las relaciones entre clases sociales, y entre el Estado y la sociedad.

Esto es evidente en la servidumbre indígena, que es tanto trabajo coactivo (no solo manual) como sujeción personal. Si el libro cita a Arguedas y Mariátegui, es muy difícil comprender esta omisión. Aquí, caben solo las siguientes anotaciones.

Desde su inicio, el *orden del Rey* fue feudal/colonial, como es sabido. El *servicio personal* (una relación servil) fue implementado con la *encomienda*, y fue una política de población de la Corona aplicada a los indígenas. El *servicio personal* fue continuado durante la República, incluso con formas estatales, como la limpieza pública municipal (Wilson, 2014), el *enganche* (que tuvo normas jurídicas) y la conscripción vial.¹⁵ El gamonalismo fue solo una de estas relaciones socio políticas y de clase. Parece evidente que la persistente servidumbre doméstica tiene pues sus raíces en el *servicio personal*.

Otras políticas de población republicanas fueron el pago del tributo indígena, el tráfico esclavista, la *colonización* de la Amazonía y de la Costa, y la inmigración europea. Todas fueron políticas racializadas; las primeras asociadas al trabajo coactivo. Las últimas fueron racistas porque se promovió explícitamente la inmigración de personas de *raza blanca*, en tanto portadoras del *progreso*, al poseer, en cuanto tales, las capacidades de este. Sí hubo, pues, una *utopía racial* en la construcción social republicana. Cuando se evidenció la dificultad de la inmigración europea a la Selva, se proyectó la de la Costa, teniendo como base

13. Sobre estos, véase Stucki 2017 y Luxemburg 2013. Véase el álbum de fotos del campo de la Peruvian en Chirif *et al.* 2013.

14. La bibliografía aquí no necesita ser recordada.

15. La continuidad en la Amazonía republicana está documentada en Macera 1998, por ejemplo.

las irrigaciones.¹⁶ También fue una política de la población disponer, mediante el *enganche* (una forma coactiva), del campesinado andino, considerado el *vivero* de la agricultura costeña.

Cuando las haciendas costeñas pasaron del trabajo coactivo al trabajo asalariado, no solo se dio la forma racista del *enganche*, sino también la imposición de salarios muy bajos, por lo que un funcionario estadounidense consideró a los *enganchados* “una de las más baratas fuerzas de trabajo en el mundo” (Yepes, 1980: 335). Por eso, Mariátegui (1987), con razón, destacó que estas condiciones laborales tenían una dimensión racista, en el marco de un orden que seguía siendo colonial en sus relaciones de poder (el famoso *feudalismo*, Mariátegui, 1968), y que eran usadas por el imperialismo.

Las configuraciones racistas de poder se presentan pues, en las relaciones de clase y, más ampliamente, socio estatales, como también sucede la actualidad. Sobre esto solo vamos a señalar algunos hechos destacados.

El racismo contra la población afroperuana, como se dice en el lenguaje oficial, se ha documentado por estudios de la Universidad del Pacífico (aquí citamos solo a una fuente indirecta: Ministerio de Cultura y Grade 2015). Así, según los reclutadores y *headhunters* de empresas peruanas entrevistados, un postulante afroperuano con el mismo “capital humano” que cualquier otro (alguien *blanco*), no será elegido, y que la *discriminación racial* es a veces abierta (Ministerio de Cultura y Grade, 2015: 36 y 37). Así, pues, estamos frente a dispositivos de saber/poder racistas, vivitos y coleando, y que no entienden de los matices y ambivalencias de la *pigmentocracia*.

Las esterilizaciones compulsivas de la década de 1990 fueron dirigidas a “los grupos culturalmente atrasados y económicamente pauperizados” (Rospigliosi, 2000: 78-79), como lo había dicho, antes de 1990, un documento militar, llamado el *Plan del Golpe* por este autor, mientras la CVR (2003) y otros usan otros nombres. Esta política no tuvo este lenguaje explícito durante su implementación por el Estado, pero se dirigió, sin duda, a esta población. Fue, pues, una biopolítica racista (según el concepto de Foucault, 2000), con un fuerte carácter de odio a las mujeres y aun a los homosexuales.

Esta política, además, se implementó con una diferenciación, análoga a la de los nazis, de violencia fría, burocrática, y violencia caliente, de exterminio inmediato con balas en el campo (Traverso, 2012), pues tuvo una dirección central, tecnocrática, y una aplicación local y regional, por el aparato de salud del Estado. En esta última, se hizo uso enérgico de un lenguaje racista. Es obvio que los médicos en los quirófanos no necesitaban usar un lenguaje racista, dado el

16. Véase, por ejemplo, Ugarte 1980.

caso, pero siendo la autoridad máxima en los mismos quedaron involucrados del todo en esta política.¹⁷

La expansión del capital global deslocalizado en la economía de exportación sigue teniendo un evidente carácter étnico por su agresión a las comunidades campesinas y nativas. Aquí, el aparato jurídico y experto del Estado tiene toda la responsabilidad, por ejemplo, en las leyes dirigidas a la disolución de las *comunidades campesinas de la costa*, (Marshall, 2014), un absurdo jurídico, además. La lectura de los *reportes mensuales* de la Defensoría del Pueblo sobre conflictos sociales no deja ninguna duda que estos afectan a las comunidades. En la Amazonía, son públicos los continuos escándalos de los derrames de petróleo que ponen seriamente en riesgo la vida de los *indígenas*, sin que el Estado haga nada efectivo al respecto; esta indiferencia, que los trata como una población superflua, tiene todos los rasgos del racismo burocrático ya anotado. Podría interpretarse que es un caso de *basurización* del cuerpo y los ecosistemas indígenas.¹⁸

Esta última discusión daría motivo a tomos enteros, pero aquí solo queremos anotar que existe, en efecto, desde el punto de vista de la economía política, una población superflua: aquella que es prescindible para el actual crecimiento capitalista globalizado, por cuanto su productividad laboral (rédito al capital por unidad de trabajo) es muy baja o se encuentran fuera de la esfera laboral de este crecimiento (o sea, son trabajadores prácticamente improductivos porque no aportan plusvalía).¹⁹ La categoría en uso de *trabajo informal* es, pues, encubridora. ¿Está el aparato de política económica del Estado conformado por una burocracia que sufre de la banalidad del mal? En nuestra interpretación, después de tres décadas de política neoliberal, no queda duda al respecto. Debe recordarse el extremismo dogmático del neoliberalismo en tanto pone al *mercado* por encima de la vida de la gente. Esto ha sido evidenciado por el déficit de atención primaria durante la Covid-19, que ha situado al Perú entre los países con mayor mortandad relativa.

Está claro, según diversas estadísticas, que la población superflua está integrada por la población indígena y por la población de *tono oscuro* que, en el lenguaje racial muy poco relativo del uso corriente, cuando no se trata de relaciones interpersonales, se llamaría *chola* muy probablemente.

17. Sobre esta política, véase Ballón 2014a y 2014 b, Gianella 2014 y Perú Congreso de la República 2002.

18. Sobre el concepto de *basurización* y la *función de vertedero*, véase Silva Santisteban 2009.

19. Este sector laboral representa alrededor del 60% de los trabajadores considerados. Véase Infante *et al.* 2014 y Távara *et al.* 2014.

Un último punto queremos mencionar, respecto a la interpretación que hace el libro sobre la relación que propone la CVR entre mortandad de la población y el racismo: “Lo más usual para respaldar estas acusaciones [la orientación racista de las matanzas] era afirmar que un número mayoritario de las víctimas era quechuahablante. Esta es una clásica falacia de razonamiento: de sostener que la mayoría de las víctimas compartían un rasgo étnico —hablando con propiedad, más bien lingüístico—, se infiere que los perpetradores de tales acciones no serían quechuahablantes ni pertenecerían a una cultura andina. No hay base para tal inferencia. [...]” (Nugent, 2021: 237-238).²⁰

Está claro que los perpetradores de actos racistas en ciertos ámbitos, por ejemplo, en la hacienda servil, eran *mestizos*, próximos al campesinado. Ciertamente, la CVR no hace la inferencia que critica el libro. Por otro lado, es obvio que el quechua es una lengua no solo de origen indígena, sino hablada actualmente por comunidades de esta raigambre cultural. Pues *indígena* es fundamentalmente una categoría sociocultural, que, en el lenguaje racializado, adquiere el sentido étnico más tradicional de *indio*.

Pero dejamos en el tintero la relación entre conflicto sociocultural y racismo, como también el hecho de que la población sociocultural indígena no tiene voz (Mayer, 2012), en el sentido de ser efectivamente *inaudible* (Silva Santisteban, 2006), en sus relaciones con el Estado y con *los de arriba*.

Referencias bibliográficas

- Anaya, J. (2010). El derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación tras la adopción de la Declaración en Charters, Claire & Stavenhagen, Rodolfo (ed.). *El desafío de la Declaración: Historia y futuro de la Declaración de la ONU sobre Pueblos Indígenas*. Copenhague: IWGIA, pp. 194-209.
- Arendt, H. 2003 (1963). *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- _____. 2006 (1973). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ballón, A. (2014a). El caso peruano de esterilización forzada: Notas para una cartografía de la resistencia en *Aletheia* vol. 5, n.º 9, octubre.
- _____. (2014b). Introducción en Ballón, Alejandra (com.) *Memorias del caso peruano de esterilizaciones forzadas*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú, pp. 27-43.
- Basadre, J. (1968). *Historia de la República del Perú*. Lima: Editorial Universitaria.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores.
- Casaús, M. (2010). *Guatemala: Linaje y racismo*. Guatemala: F&G Editores.

20. La referencia a la CVR se encuentra en la nota 107, en la página 237.

- Casement, R. (2011). *Libro azul británico: Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades del Putumayo*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP); Centro Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).
- Chacón, P. (2015). La metáfora de la limpieza de sangre en el origen del nacionalismo vasco en Godicheau, François y Sánchez León, Pablo (ed.) *Palabras que atan: Metáforas y conceptos del vínculo social en la historia moderna y contemporánea*. Madrid: Fondo de Cultura Económica; Université Bordeaux Montaigne, pp. 245-271.
- Chapman, A. (2002). *Fin de un mundo: Los selk'nam de Tierra de Fuego*. Santiago de Chile: Taller Experimental Cuerpos Pintados.
- Chartier, R. (1999). *El mundo como representación: Estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa.
- Chirif, A.; Cornejo, M. & De la Serna, J. (coord.) (2013). *Álbum de fotografías: Viaje de la Comisión Consular al río Putumayo y afluentes, agosto a octubre 1912*. Lima: Programa de Cooperación Hispano Peruano; Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP); Centro Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA); Tierra Nueva; Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID). Recuperado en https://issuu.com/jorgeluischavez/docs/album_de_fotografias_viaje_comision/25
- Córdoba, L. (2013). Libro Azul Británico: Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo en *Journal de la Societé des Américanistes* 99/2: 222-226.
- Foucault, M. (1968) (1966). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- _____. (2000). *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Geulen, C. (2010) (2007). *Breve historia del racismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gianella, G. (2014). Los médicos peruanos y las esterilizaciones forzadas: la historia aún no termina en Ballón, Alejandra (com.) *Memorias del caso peruano de esterilizaciones forzadas*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú, pp. 73-89.
- Gramsci, A. (1981) (1975). *Cuadernos de la cárcel: Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana*. 6 vol. México: Ediciones Era.
- _____. (2008) (1930). Algunos temas sobre la cuestión meridional en Gramsci, Antonio, *El Risorgimento*. Buenos Aires: Las Cuarenta, pp. 259-291.
- Halliday, M. A. C. (1982). *El lenguaje como semiótica social: La interpretación del lenguaje y del significado*. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Hobsbawm, E. (2009) (1987). *La era del imperio, 1875-1914*. Buenos Aires: Crítica.
- INEI. (2018). *Perú: Perfil sociodemográfico. Informe nacional. Censos nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas*. Lima.
- Infante, R.; Chacaltana, J. & Higa, M. (2014). Aspectos estructurales del desempeño macroeconómico del Perú: Situación actual, perspectivas y políticas en Ricardo Infante & Juan Chacaltana (eds.). *Hacia un desarrollo inclusivo: El caso del Perú*, Santiago de Chile: CEPAL; OIT, pp. 97-171.

- Jackson, G. (1974). *Introducción a la España medieval*. Madrid: Alianza Editorial.
- Luxemburg, R. (1913). *La acumulación de capital*. Edicions Internacionals Sedov en <https://www.marxists.org/espanol/luxem/1913/1913-lal-acumulacion-del-capital.pdf>
- Lynch, J. (1976) (1973). *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826*. Barcelona: Ariel.
- Macera, P. (ed.) (1998). *Parlamento y sociedad en el Perú: Bases documentales siglo XIX*. Lima: Congreso del Perú.
- Mariátegui, J.C. (1968) (1928). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Empresa Editora Amauta.
- _____. (1987) (1929). El problema de las razas en la América Latina en Mariátegui, José Carlos, *Ideología y política*. Lima: Empresa Editora Amauta, pp. 21-86.
- Marshall, A. (2014). *Apropiarse del desierto: Agricultura globalizada y dinámicas socioambientales en la costa peruana: El caso de los oasis de Virú e Ica-Villacurí*. Lima: IFEA; IRD.
- Mayer, E. (2012). Uchuraccay y el Perú profundo de Mario Vargas Llosa en Degregori, Carlos Iván; Sendón, Pablo & Sandoval, Pablo (ed.). *No hay país más diverso: Compendio de antropología peruana II*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP), pp. 146-199.
- Ministerio de Cultura; Grade. (2015). *Estudio especializado sobre población afroperuana (EEPA)*. Lima.
- Monroe, J. & Arenas, F. (2003). *Educación intercultural en la Sierra del Perú: Guía didáctica del libro ¿Somos iguales?* Lima: CCTA; Centro Ideas; IDMA.
- Nugent, G. (2021). *El laberinto de la choledad: páginas para entender la desigualdad*. Lima: Taurus.
- O'Donnell, G. (2003). Democracia, desarrollo humano, derechos humanos en Osvaldo lazetta, Guillermo O'Donnell & Jorge Vargas (Comp.) *Democracia, desarrollo humano y ciudadanía: reflexiones sobre la calidad de la democracia*. Rosario: Homo Sapiens, pp. 25-147.
- Omi, M. & Winant, H. (2002). (1986/1999). Racial Formation en Essed, Philomena & Goldberg, David. (2002). (ed.). *Race Critical Theories: Text and Context*. Malden; Oxford; Victoria: Blackwell Publishing, pp. 123-145.
- Peralta, V. (1991). *En pos del tributo: Burocracia estatal, elite regional y comunidades indígenas en el Cusco rural (1826-1854)*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Perú. Comisión de la Verdad y Reconciliación: *Informe final*, Lima, 2003.
- Perú. Congreso de la República. Subcomisión Investigadora de Personas e Instituciones Involucradas en las Acciones de Anticoncepción Quirúrgica Voluntaria (AQV) 2002. Informe final de la aplicación de la anticoncepción quirúrgica voluntaria (AQV) en los años 1990-2000. Junio.
- Perú. Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). (2018a). *III Censo de Comunidades nativas 2017*. Lima.
- Rizo Patrón, P. (1990). La nobleza de Lima en tiempos de los Borbones en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* (IFEA), 19. N.º 1. (pp. 129-163).

- Rochabrún, G.; Drinot, P. & Manrique, N. (2014). *Racismo, ¿solo un juego de palabras?: Debate a partir del conversatorio: "Racismo y desigualdad en la historia del Perú", del Ministerio de Cultura*. Lima: Ministerio de Cultura; IEP.
- Romano, R. (1992). *Consideraciones: Siete estudios de historia*. Lima: Fomciencias.
- Romano, R. & Carmagnani, M. (1999). "Componentes sociales" en Carmagnani, Marcello; Hernández Chávez, Alicia & Romano, Ruggiero (coord.) *Para una historia de América: I. Las estructuras*. México: Colegio de México; Fondo de Cultura Económica, pp. 288-403.
- Rospligiosi, F. (2000). *Montesinos y las Fuerzas Armadas: Cómo controló durante una década las instituciones militares*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Santos Granero, F. & Barclay, F. (2002). *La frontera domesticada: Historia económica y social de Loreto, 1850-2000*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Silva Santisteban, R. (2006). Spivak, los subalternos y el Perú en *Hueso Húmero*, n.º 49.
- _____. (2009). *El factor asco: basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Stucki, A. (2017) (2013). *Las guerras de Cuba: violencia y campos de concentración (1868–1898)*. Madrid: La Esfera de los Libros.
- Távora, J.; Gonzales de Olarte, E. & Del Pozo, J. (2014). Heterogeneidad estructural y articulación productiva en el Perú: Evolución y estrategias en Ricardo Infante y Juan Chacaltana (eds.). *Hacia un desarrollo inclusivo: el caso del Perú*, Santiago de Chile: CEPAL; OIT, pp. 39–96.
- Thompson, E. P. (2012) (1980). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid: Capitán Swing.
- Traverso, E. (2001) (1997). *La historia desgarrada: Ensayos sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona: Herder.
- _____. (2012) (2011). *La historia como campo de batalla: Interpretar las violencias del siglo XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ugarte, C.A. (1980) (1926). *Bosquejo de la historia económica del Perú*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú.
- Varese, S. (2006). *La sal de los cerros: Resistencia y utopía en la Amazonía peruana*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Wachtel, N. (2014) (2009). *La lógica de las hogueras*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Wieviorka, M. (1992) (1991). *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós.
- _____. (2003). Diferencias culturales, racismo y democracia en Matto, Daniel (coord.) *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas: FACES–UCV, pp. 17–32.
- Wilson, F. (2014) (2013). *Ciudadanía y violencia política en el Perú: Una ciudad anadina, 1870-1980*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Yepes, E. (1972). *Perú 1820–1920: Un siglo de desarrollo capitalista*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Campodónico Ediciones.
- _____. (1980). Los inicios de la expansión mercantil capitalista en el Perú (1890-1930) en *Historia del Perú*. Lima: Editorial Juan Mejía Baca. Tomo VII.

Resumen

El racismo sigue siendo una cuestión difícil y controversial. *El laberinto de la choledad* de Guillermo Nugent sostiene que el choleo es la forma de discriminación que se ha instaurado en el espacio histórico del Perú post oligárquico y, en particular, de las emigraciones campesinas, en un tipo de sociedad jerárquica sin separaciones definidas por líneas raciales, que sería lo propio del racismo. La tercera edición del libro matiza esta interpretación, introduciendo la emergencia de discursos racistas. Regresando a los fundamentos de los estudios del racismo, se encuentra, sin embargo, que el choleo sigue siendo una construcción social de las razas, y que el racismo no puede estudiarse solamente en sus formas contextuales. Tampoco pueden dejar de considerarse su violencia y el papel de la identificación con sus víctimas. Estas son limitaciones epistemológicas del libro, que omite las estructuras y formas históricas más importantes del racismo. Al incluir las relaciones socio estatales y, por lo tanto, las políticas de población y las relaciones de clase, se encuentra la persistencia del racismo en el Perú y en la historia moderna.

Palabras clave: razas; racismo; contextos pragmáticos; estructuras socio estatales; políticas de población; clases sociales; violencia

Abstract

Racism is still a difficult and controversial issue. *The labyrinth of choledad* by Guillermo Nugent maintains that choleo is the form of discrimination that has been established in the historical space of post-oligarchic Peru and, in particular, of peasant emigrations, in a kind of hierarchical society without separations defined by racial lines, what would be the befitting of racism. In the third edition of the book, this interpretation is nuanced, introducing the emergence of racist discourses. Returning to the fundamentals of racism studies, it's found, however, that the choleo continues to be a social construction of the races, and that racism cannot be studied only in its contextual forms. Neither can be ignored their violence and the role of identification with their victims. These are epistemological limitations of the book that omits the structures and most important historical forms of racism. By including socio-state relations, and therefore population policies and class relations, it's found the persistence of racism in Peru and in modern history.

Keywords: races; racism; pragmatic contexts; socio-state structures; population policies; social classes; violence