

## **Raza, Sociedad y Academia Peruana**

La exclusión de lo Afrodescendiente en la construcción histórica peruana

## **Race, Society and Peruvian Academy**

The Exclusion of the Afrodescendant in the Peruvian Historical Construction

**Angie Campos** | Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1732-4015>

[angieedell@gmail.com](mailto:angieedell@gmail.com)

Instituto Internacional de Investigaciones Afrodescendientes

**Perú**

**Jorge Rafael Ramírez** | Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6869-5433>

[jorafaelramirez@gmail.com](mailto:jorafaelramirez@gmail.com)

Universidad Autónoma de Nayarit

**México**

*Recibido: 4/1/21*

*Aceptado: 6/7/21*

### **Resumen**

**E**n este artículo se aborda la discusión de la *Raza* en la sociedad y en la academia peruana a través de un recorrido histórico sobre los intentos y fracasos de su incorporación en los debates académicos de la época, los sesgos de *raza* y los motivos que llevaron a la exclusión de lo afrodescendiente en la construcción histórica de peruanidad.

**Palabras clave:** *Raza*, Academia, Perú, Afrodescendientes.

### **Abstract**

**T**his paper addresses the discussion of race in Peruvian society and academia through a historical overview of the attempts and failures of its incorporation into the academic debates of the time, the biases of race and the reasons that led to the exclusion of the Afro-descendant in the historical construction of Peruvianness.

**Key words:** Race, Academia, Peru, Afro-descendants.

Porque en este mal crisol  
quien tenga blanco un octavo  
infla el buche como pavo,  
y por encima del hombro  
mira al negro con asombro  
y al cholo con menoscabo.  
Nicomedes Santa Cruz, **Canto a mi Perú** (2004)

## Introducción

Mucho se estudia en las escuelas peruanas sobre la revolución de los incas, la participación en las luchas por la independencia, de Túpac Amaru II y de Micaela Bastidas, los cronistas mestizos o indígenas, lo valioso que fue el Inca Garcilaso de la Vega al ser de los primeros en abogar por justicia con la población india encontrada en América. Se habla del mestizaje y de la reinventada *raza chola* como el futuro del peruano o peruana.

Asimismo, se reconoce a escritores, literatos, poetas y principales influencias académicas en Perú, muchos de ellos resaltando el papel del indígena, mestizo y el regionalismo peruano como sujetos y hechos trascendentales para entender el país. Guamán Poma de Ayala, Manuel González Prada, César Vallejo y José Carlos Mariátegui son algunos de los nombres destinados a instituciones, bustos y plazas en la ciudad capital.

Existe un reconocimiento a nivel educativo y simbólico del aporte de libertadores indios, indígenas e indigenistas en la historia del Perú. Y es una historia muy conocida que se encuentra en la currícula educativa peruana. No obstante, Perú también tuvo presencia africana; posteriormente, el pueblo afroperuano pasó por un proceso de blanqueamiento, o como políticamente se le llama desde el discurso de Estado, de *criollización*. Se desarrollaron estrategias concretas e ideológicas que buscaban eliminar la presencia negra en la historia, así como en la construcción de la sociedad peruana. Las estrategias integraban al sector político, religioso y académico.

El presente artículo busca dialogar con la producción académica peruana, intentando encontrar los rasgos de negritud o africanidad desde que se comienza a discutir sobre *razas* y racismo. La pregunta central del texto es ¿Dónde está el pueblo afroperuano en las discusiones sobre *raza* desde la academia peruana? En esa línea se busca entender cómo se han abordado las discusiones de *razas* y la relación con el poder político peruano que excluyó de forma eficaz su raíz afrodescendiente.

Para efectos del análisis se utilizarán como principales materiales de indagación la obra de

José Carlos Mariátegui, importante e influyente académico en las discusiones de los problemas sociales y étnicos del país, las producciones de Aníbal Quijano (uno de los sociólogos más importantes de la academia moderna) y Marisol de la Cadena, académica contemporánea que se mantiene firme en las discusiones de *raza* y etnicidad en el país.

**Aníbal Quijano**<sup>1</sup> escudriña sobre la construcción de *raza* y el color de piel como uno de sus marcadores más importantes. Confirma que desde el momento en el que aparecen los colonizadores en lo que hoy se llama América, al encontrarse con los pueblos originarios, no se preguntan: ¿quiénes son? y ¿qué los hace tan diferentes? se preguntan: ¿qué son? ¿son humanos o no? Estas afirmaciones se pueden encontrar desde la primera carta de Colón, ya desde esa diferencia se van inscribiendo esos cuerpos *diferentes*.

Los planteamientos de Memmi, Fanon, Young y Allport, coinciden en que el primer paso para diferenciarse del Otro viene determinado por rasgos físicos y biológicos; posteriormente, por los psicológicos; y finalmente por los culturales. Un rasgo que no podría pasar inadvertido y que aparece como una constante desde el siglo XVI es el color de la piel. ¡El indio es moreno, frente a nosotros, que somos blancos! Afirma el oligarca. El estereotipo de los colores, la pigmentación, continúa siendo uno de los rasgos diferenciadores entre ambos grupos. (Casaus, 1998:55)

Se van produciendo y reproduciendo desde ese entonces las ideologías y relaciones sociales fundadas en la idea de que la gente es desigual por su naturaleza biológica, que es a lo que luego se llamaría de *raza*. Se reafirma que aquel fenómeno fundamental que diferencia a toda la especie está en su naturaleza: no son diferentes por su historia o logros sino por sus diferencias biológicas,

<sup>1</sup> III Congreso Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales. Auditorio FLACSO (Quito), 25 de agosto de 2015.

esa es la principal idea de **raza**, de la que deviene que unas son inferiores y otras superiores. Estas relaciones con el tiempo se van complejizando y naturalizando.

La cita que inicia el texto es en sí misma una expresión que motiva la razón de este escrito, sobre todo por el extracto en el que *mira al negro con asombro y al cholo con menoscabo*, es tal cual

una síntesis de cómo se ha ido desarrollando la población peruana étnica y racialmente. Se mira al negro con asombro porque no se cree que existan peruanos y peruanas negras, son ajenos a la construcción social y se mira al *cholo* con menoscabo, con la herencia de sumisión e inferioridad frente a quien se promulga con al menos un octavo de blanquitud en la sangre.

## La construcción de razas en Perú: los orígenes

El censo 2017 en Perú integró por primera vez la pregunta de autoidentificación étnica:

- ◇ 25) *Por sus costumbres y sus antepasados, ¿usted se siente o considera: opción 5: Negro, moreno, zambo, mulato /pueblo afroperuano o afrodescendiente.*

Ya se había utilizado antes esta pregunta para pueblos indígenas y amazónicos, pero no desde la autoadcripción, sino desde la percepción de la persona que ejecutaba el censo.

La integración y difusión de esta pregunta, que para el movimiento afrodescendiente en Perú fue un hito positivo, no fue tomada con agrado por un gran sector de la academia peruana y fue tergiversada por la sociedad *de a pie*. Generó mucha controversia el hecho de que esta pregunta obligara a ver una peruanidad diversa y no homogénea, como se ha introducido políticamente en los imaginarios. Frente a este hito para los pueblos, por otro lado, se levantaba una prominente indignación de una gran parte de la población peruana, sobre todo desde las ciudades. La persona común capitalina limeña se negaba a reconocer aquella diversidad, que no únicamente se leía en los libros, sino que, con esta pregunta, obligaba a leerse en los cuerpos. ¿Por qué hablar de herencias culturales, *razas*, racismo, etnias, duele e incomoda?

**Marisol de la Cadena**, una importante antropóloga peruana, discute sobre *raza*, racismo e indigenismo en las comunidades cusqueñas. Realizó un completo abordaje sobre la academia peruana, el poder, centralismo, academia indígena y las discusiones alrededor de la *raza*, etnia y racismo.

De la Cadena (2014) identifica tres fases históricas para la academia peruana, no demarcadas separadamente una de otra: por el contrario, muchas discusiones van a superponerse, la forma en las que se identificarán las fases, más allá de la cronología, será mediante tendencias teóricas que se fueron desarrollando y marcarían diferentes etapas para la academia peruana.

Vale resaltar inicialmente que el país tiene un abordaje centralista regionalista de la ciudadanía y este abordaje se encuentra cargado de imaginarios sociales, de estructuras de poder y de opresión. En este sentido, en la costa, centro del poder, de la civilización y educación, se mantiene una idea generalizada de blancura, y se impone sobre las regiones de sierra y selva, descritas como salvajes, inferiores, sin educación y una cuasi ciudadanía, pero de segunda categoría.

En ese marco, se presenta una **primera fase** (identificada entre 1919 y 1930, en el marco del **oncenio de Leguía**). Se encuentra un contexto de naciente presencia indígena, egresando de las universidades del interior del país, que comienzan a interpelar a un monopolio de producción académica, de teorías que inscribían como inferiores las construcciones de académicos de las provincias, así como la concentración del poder político en Lima. Se promovió una disputa regional que se centraba, por un lado, en la búsqueda de un Perú español, blanco, civilizado (en referencia a la lima costeña) y por el lado de los indigenistas, la exaltación de un Perú serrano e indígena (en referencia a una mayoría indígena de sierra y selva) (De la Cadena, 2014).

Los problemas sociales peruanos que resaltan estos académicos limeños tornaban sobre la ignorancia, pobreza y fuerte presencia indígena que se asomaban a las ciudades costeras, en respuesta a los conflictos internos. Académicos indigenistas comienzan a ocupar Lima, así como sus espacios de poder y visibilidad, en consecuencia:

Se silenciaron las referencias de los limeños al fenotipo de los intelectuales serranos, y, por último, apuntaló la definición de raza que privilegia la inteligencia y moral innatas y la educación adquirida como los rasgos que la definen. (De la Cadena, 2014:64)

Se fortalece en esta fase la creencia en que, de alguna forma, la educación podría *blanquear* a personas que han nacido en una región subalterna determinada. En teoría, el color de piel o

fenotipo no significaría más una excusa para no alcanzar una función o espacio específico. Se deja de hablar de *raza* como un hecho biológico, e incluso la autora cita a Basadre (2014:65) con lo siguiente: *el color no impide que un aborígen, un mestizo o un negroide ocupe altas posiciones si logra acumular fortuna o si conquista éxito político*. No obstante, el ignorar el color de piel o fenotipo no significaría cancelar la *raza* o las percepciones raciales construidas y fortalecidas socialmente, sobre todo desde la Lima costeña. Existía una ambigüedad en la construcción del significado racial: en Lima el fenotipo inmediatamente demarcaba la posición social y procedencia; sin embargo, para los pueblos indígenas, el estudio o acceso económico destruía scalar en las clases sociales.

La *raza* se ve demarcada geográficamente y resalta la influencia de la educación en los individuos. Esta relación geográfica puede explicar el hecho de que la población afroperuana no sea vista como un problema en el Perú de entre 1919 y 1930, ya que se encontraba en la costa y opacada por un fuerte poder blanco centralista, es un constante confirmar que en el país hay que luchar por el *problema indio*, sin mención alguna sobre el *problema negro* (Quijano, 2014:769)

Esta época se resalta por el ímpetu de académicos de la sierra peruana por mostrar su valor y producciones académicas como pueblos herederos de un legado inca. Por otro lado, se encuentran académicos limeños en la búsqueda de reconstruir la nación en base a la educación y a la inversión científica, sinónimos de ciudades modernas. De alguna forma, el sentido de que la educación puede transformar el medio físico y también la *raza* era una constante desde la sociedad limeña (este punto va desarrollarse sobre todo en la segunda etapa).

En una **segunda etapa (1930-1960)**, y por efecto de las consecuencias de la segunda guerra mundial, el término *razas* va siendo desplazado: se pensaba que el color de piel no era un obstáculo. En esta fase las concepciones sobre *raza* fueron transformándose en cultura e identidad. Se refutan las teorías que hablan sobre purezas raciales y se incluye con mucha más fuerza el proyecto nacional de mestizaje liminal: se consideró que era una condición espiritual de transición, de dejar de ser indios para convertirse en ciudadanos y ciudadanas.

En este sentido, Belaunde (1964, citado por De la Cadena, 2014:73) escribió:

[hace veinte años] fervorosamente sostuve que la cuestión indígena envolvía al problema fundamental del Perú y que nuestra imperiosa misión histórica era asimilar definitivamente la raza aborígen a la civilización contemporánea [...] [hoy] creo que el indio es la base de la nacionalidad y que reposando

sobre él nuestra vida económica es justo que participe en nuestra vida espiritual.

Las discusiones sobre el mestizaje fueron muy diversas, todas con el centro de interés en las comunidades indígenas, campesinas o serranas. Ya no se hablaba de *raza*, ésta fue trasladada a **etnicidad y grupos étnicos**; no obstante, se continúa presuponiendo dentro de estos conceptos a grupos de personas que pertenecen a una misma cultura heredada y subalterna. En esta fase, el concepto de la herencia es fundamental, como una máscara frente a lo biológico, pero que al final significa lo mismo, ver a la *raza* como biológica.

Ya por los años setenta se sentían nuevos aires de superioridad frente a otros países de la región al creer, sobre todo desde la academia limeña, que se había logrado la tolerancia racial, debido a que cada vez más indígenas migraban a Lima y se reconocían como mestizos o cholos, los cuales se creía que representaban ya un nivel más de evolución frente al indígena. A este hecho se suma la abolición de las *razas* del lenguaje: ahora sí no son impedimentos para acceder a algún espacio. Existía una ausencia retórica de la *raza*, no obstante, no desaparecieron los sentimientos raciales frente a la lucha de clases (De la Cadena, 2014).

La **tercera fase (1960-1980)** supone un giro a la concepción de desigualdades en la academia peruana, resurge Mariátegui como un impulsor del marxismo peruano, con un rechazo absoluto a la naturaleza fija de las *razas*: consideraba que las *razas* se modificaban de acuerdo a las condiciones materiales que las rodeaban. El grado de desarrollo de las fuerzas productivas -y no la naturaleza- determinaban las *razas* (Mariátegui, 1928:21).

Para Mariátegui, la conciencia de clase redimirá al indio y al negro. Ya en este momento De la Cadena cita a Mariátegui al referirse a la población negra, lo hace subyugándola a toda la sociedad peruana:

Este escritor no ocultó el disgusto que sintió frente a los negros. Apelando a nociones de "lugares raciales propios" justificó sus sentimientos raciales argumentando que los negros no eran representativos del Perú auténtico que definía como indio. Los negros, decía, han convivido con los españoles por siglos y tienen en la sangre inclinaciones españolas. Sin ningún reparo, Mariátegui escribió sobre "los negros". "Cada vez que se han mezclado con los indígenas los han convertido en bastardos, transmitiéndoles (a los indios) su domesticidad amorosa y su morbosa y extrovertida psicología. (De la Cadena, 2014:65).

Esta tercera fase se caracteriza por la subordinación de las diferencias sociales frente a la

lucha de clases: los problemas que había que confrontar eran sociales y económicos. Se consideraba que la conciencia de clase elevaba al indio y al negro, las agendas de los movimientos de izquierda subordinaron las diferencias raciales y culturales a las de clase. Se coincide con la propuesta de Rodolfo Stavenhagen (1963), en la que muestra cómo un sistema colonial se imbrica con las relaciones de clase, generando que tanto la estratificación étnica colonial como las relaciones de clase de los nacientes Estados-nación se muestren inseparables. Esta fusión explica cómo es que los marxistas peruanos de los ochenta no reconocieron las diferencias raciales como relevantes, ubicándolas detrás de las relaciones de clase, e incluso eliminando las diferencias raciales de sus discursos.

Existe una paradoja que muestra que a pesar de que en determinado momento histórico del país se silenciara académica y políticamente la noción de *raza*, los sentimientos y acciones jerárquicas y raciales que excluían a las poblaciones fueron penetradas en las relaciones sociales regulando sus interrelaciones y las posturas académicas.

Hasta el momento se ha identificado que, hablando de *razas*, cultura e incluso etnicidad en Perú, o como se mostró, desde una Lima centralista, costeña, blanca y educada, el problema por excelencia es el pueblo indígena frente a una ciudadanía blanca que busca imponer sus aspiraciones de blanquitud/educación y civilización. En ese sentido, ¿dónde se encuentra la población afroperuana? Antes de remitirnos a este cuestionamiento, interesa resaltar lo que se escribía sobre esta población, desde Mariátegui (1929):

Mientras la mayoría de los indios está ligada a la agricultura, los negros en general se encuentran trabajando preferentemente en las industrias. En cualquier caso, están en la base de la producción y de la explotación [...] El negro, importado por los colonizadores, no tiene arraigo a la tierra como el indio, casi no posee tradiciones propias, le falta idioma propio, hablando el castellano o el portugués o el francés o el inglés. (p.88)

La desvalorización al pueblo, en ese entonces esclavizado, venía desde el reconocimiento de que no son “oriundos” de las tierras peruanas, que fueron sólo transportados y utilizados como mercancías, si al indígena se le llamaba *el hermano menor*, el esclavizado era simplemente un objeto. Y la academia fue una gran responsable de la formulación y perpetuación de estos imaginarios. No se les creía dignos ni relevantes, muy por el contrario, el legado que demostró fue deslegitimado:

El profesor Javier Prado, desde puntos de vista que no son naturalmente los míos,

arribó en su estudio sobre el estado social del Perú del coloniaje a conclusiones que contemplan precisamente un aspecto de este fracaso de la empresa colonizadora: “Los negros -dice- considerados como mercancía comercial, e importados a la América, como máquinas humanas de trabajo, debían regar la tierra con el sudor de su frente; pero sin fecundarla, sin dejar frutos provechosos. Es la liquidación constante siempre igual que hace la civilización en la historia de los pueblos: el esclavo es improductivo en el trabajo como lo fue en el Imperio Romano y como lo ha sido en el Perú; y es en el organismo social un cáncer que va corrompiendo los sentimientos y los ideales nacionales. De esta suerte ha desaparecido el esclavo en el Perú, sin dejar los campos cultivados; y después de haberse vengado de la raza blanca, mezclando su sangre con la de ésta, y rebajando en ese contubernio el criterio moral e intelectual, de los que fueron al principio sus crueles amos, y más tarde sus padrinos, sus compañeros y sus hermanos. (Mariátegui, 1928:34)

El libro *7 ensayos de la realidad crítica peruana*, de donde se refieren los extractos sobre la población afroperuana, es un texto que se estudia en las escuelas públicas del Perú y se encuentra en la currícula general. Desde los inicios de la historia peruana se muestra un desagrado y rechazo a la herencia de esclavizados africanos, con la convicción de que esa *raza* es inferior. Lamentablemente luego de dejar de hablar de *razas*, por los 30, la racialización de este pueblo se mantuvo y fue camuflada en las estrategias políticas de mestizaje, criollización y/o genocidios.

El negro, el mulato, el “zambo” representan, en nuestro pasado, elementos coloniales. El español importó al negro cuando sintió su imposibilidad de sustituir al indio y su incapacidad de asimilarlo. El esclavo vino al Perú a servir los fines colonizadores de España. La raza negra constituye uno de los aluviones humanos depositados en la Costa por el Coloniaje. Es uno de los estratos, poco densos y fuertes, del Perú sedimentado en la tierra baja durante el Virreinato y la primera etapa de la República. (Mariátegui, 1928:34)

Como se mencionó inicialmente, Perú tiene una tendencia regionalista, en ese sentido tanto la sierra como la selva han sido identificadas como regiones indígenas, a diferencia de la costa, la costa es imaginada como blanca debido a la presencia de la capital en la misma. Históricamente la población afroperuana ha estado ubicada en la costa peruana, no obstante, por la poderosa presencia de una capital blanca, se

ha construido el imaginario de que toda la costa es blanca y por ello, se fortalece la idea de que el pueblo afroperuano es uno de los estratos poco densos y fuertes en el país.

Y a pesar de que no se hablara más de *razas*, la idea del color se asocia directamente con ella, la imposición de lo blanco, la blanquitud, impregnada desde el siglo XVIII, se termina imponiendo universalmente, se establecen las diferencias y jerarquías entre quienes son blancos o no, se

continúan reconociendo las relaciones sociales vinculadas a esta primera idea de *raza*.

Es por ello que el silencio académico sobre las *razas* no equivale a una igualdad racial, como se dictaminaba en la época. Como lo mencionaban John and Jean Comaroff (1992:123) la imagen de Marx de la **Cámara Oscura** (Marx y Engels, 1970:36) es oportuna: los orígenes de los grupos étnicos y de la conciencia étnica puede que formen las bases para la estructuración de la desigualdad.

## ¿Y la población afroperuana?

¿Por qué la dicotomía cholo/blanco en las discusiones sobre *raza* y racismo han olvidado a la población afroperuana? Como se ha mencionado en el apartado anterior, desde la academia limeña no se reconocía a la población afroperuana como un problema fundamental a ser abordado, no significó un gran peligro al proyecto de mestizaje peruano.

Valdiviezo (2017:11), en un ensayo histórico sobre la presencia africana y afrodescendiente en el país, rescata una nula y/o cosificada presencia de esta población en los registros históricos:

En general, los discursos oficiales de las crónicas coloniales y de las historias republicanas muestran una omisión y negación sistemática de los sursaharianos peruanos como seres dotados de subjetividad, es decir, la voluntad, percepción, emoción e inteligencia propias de todo ser humano. Denomino a esto técnica de “des-subjetivación”. La des-subjetivación de los individuos con estas identidades se da a través de narraciones donde se les desposee de un nombre, un pasado, un propósito, una condición moral y/o un discurso.

Así, su gestión como agentes históricos fue completamente anulada en los escritos. Estas metodologías narrativas que Valdiviezo denomina de des-subjetivación se apoyaron y, a la vez, promovieron una cosmovisión eurocéntrica, racista y patriarcal que fue fundamental para legitimar el orden sociopolítico impuesto en el Perú por la monarquía castellana durante casi tres siglos.

Para los conquistadores, el *Otro* en el territorio peruano eran los incas. Y, desde la perspectiva de su *Nosotros* (castellano, católico e imperialis-

ta) impusieron la creencia de que ese *Otro* (indio, idólatra y bárbaro) no tenía mejor destino que ser subyugado. Luego, dentro de una realidad social peruana dominada por la oposición castellanos/incas, los ya subordinados y/o subyugados africanos esclavizados fueron representados como una extensión física del *Nosotros*, una herramienta al servicio del proyecto monárquico castellano de colonización de los Otros originarios del Perú (Valdiviezo, 2017).

En el mismo sentido, Luis Millones (1973) confirma que la participación de africanos esclavizados en la colonización de Perú fue borrada deliberadamente por cronistas o narradores que estuvieron presente en ese proceso:

La evidencia de estos hechos no sale a la simple lectura de las crónicas; gente tan cercana al terreno de los hechos como Pedro Sancho -secretario de Pizarro- se da el lujo de ignorar totalmente la participación negra en la conquista. La documentación para esta época tiene que ser recogida usando canales laterales como son los testamentos y probanza de servicio o haciendo inferencias de censos y recopilaciones tardías. (p. 23)

La negación de su condición humana permitió eludir los cuestionamientos morales a su esclavización. El trato inhumano dado a esclavizados africanos y africanas implicó también la devaluación de sus lenguas, culturas y religiones. Éstas pasaron a ser consideradas expresión de barbarie, superstición o pacto con el demonio. Tratados como “objetos animales” por los esclavistas, sólo fueron apreciados en la medida de su utilidad para los fines de sus amos, súbditos de la monarquía española y, siglos después, ciu-

dadanos y ciudadanas del Estado peruano. Esta perspectiva deshumanizante prevalece cuando las crónicas e historias se refieren a ellos.

Luego de la independencia política del Perú, lograda en 1821 mediante campañas militares en las que combatieron ejércitos multiétnicos indígenas, mestizos, criollos y afrodescendientes, la idea criolla copó la esfera estatal de la nueva república peruana e inicialmente reprodujeron con mínimas variantes la legislación racista colonial que aseguraba sus privilegios económicos y el monopolio del poder político como descendientes de la nobleza española. Así, los indígenas y afroperuanos continuaron siendo obligados, los primeros, a pagar *el tributo indígena* y, los segundos, a trabajar bajo el régimen de la esclavitud. Recién en 1854, las leyes que regulaban ambas figuras de explotación se abolieron (Valdiviezo, 2017) pero esa abolición no fue inmediata, tuvieron que pasar más de dos décadas para que efectivamente se aplique en todo el país.

El racismo colonial aún controla las formas por las que la sociedad peruana se percibe a sí misma y elabora su imaginario colectivo, como lo mostró la encuesta sobre diversidad racial elaborada en el 2005 por DEMUS. Entre otras cosas, esta encuesta indicó que alrededor del 20% de personas pensaba que un afrodescendiente no podía ser un buen doctor o maestro. De alguna manera, para este imaginario social peruano la supuesta inferioridad intelectual de los afroperuanos sería una condición natural inalterable y es que, dentro de la jerarquía social colonial, las/los africanos y sus descendientes ocupaban el último peldaño. Tal como se mencionó en el primer apartado, la *raza* estaba directamente relacionada con la educación, pero en el caso de la población afroperuana el color era el principal marcador, a través del fenotipo se reproducían imaginarios raciales fuertemente establecidos desde la colonia.

Los imaginarios contruidos de cosificación y domesticación de la población afrodescendiente fortalecieron que haya sido objetivo de desprecio, Oliart (2004:273) relata: *son bárbaros estos miserables africanos, pero aguantan con humildad cualquier maltrato*. Se continuaba reconociendo socialmente desde las clases dominantes la restringida movilidad social del pueblo afrodescendiente, determinando que se les prefiere para ejercer la servidumbre y el trabajo pesado. Esas representaciones, fueron sumadas a otras tantas de sumisión, represión y empobrecimiento, fueron conservadas en la memoria de las y los habitantes de la ciudad, pero también fueron inscritas en el espacio limeño como tal.

Por otro lado, los medios de comunicación también tienen un papel trascendental en la continuidad de estas representaciones. El hecho de difundir, por ejemplo, a los *barríos negros* con una gran percepción de inseguridad, no sólo respon-

de a un número cuantificable de hechos delictivos, sino a la actualización de este imaginario de peligrosidad. Así, la menospreciada performance del afroperuano y sus herederos (ya vimos que la herencia era un factor principal para identificar a sociedades racializadas) que hoy habitan la costa peruana es lo suficientemente capaz de estigmatizarlos como posibles agresores, por lo cual eventualmente se lo iba excluyendo de espacios potencialmente compartibles.

Se considera clave, en el proyecto de eliminación de lo negro de la costa peruana a la criollización, es un término utilizado para no especificar el proceso de blanqueamiento por el que pasaron los cuerpos racializados, sobre todo, en la ciudad de Lima. Luis Gómez (2007) ha historizado lo criollo, sin embargo, desde una postura de Estado, siendo referido como lo nacional, el resultado de la vida limeña, diferente al del colonizador o al del indígena, es aquello híbrido creado en la ciudad que tenía en la época republicana presencia de indios, negros y mestizos.

Fernando Romero (1987), describe a la Ciudad de los Reyes (Lima) en sus inicios, siglo XVII, conformada por 6.000 blancos, 5.000 indios y 30.000 negros, y afirma que hacia 1791 el 60% de la población era afrodescendiente. Este dato histórico tiene relevancia ya que reafirmaría que mucha de la base social, cultural e incluso nacional peruana ha sido construida sobre una base afrodescendiente. Se buscó unificar y nominar esa nueva cultura local híbrida creada y se utilizó lo criollo, lo blanco, como lo limeño y por ende lo nacional<sup>2</sup>.

Retomando la pregunta inicial, entonces, lo negro fue ciertamente desplazado de la construcción social de la Lima. Sin embargo, ¿no habría aporte académico afroperuano?

Se tiene referencia de **José Manuel Valdés** (1767-1843), un protomédico y también poeta afroperuano que no se reconocía como negro. Uno de los primeros intelectuales afroperuanos en presentar esta narrativa afroperuana a una audiencia nacional fue **Nicomedes Santa Cruz Gamarra** (1925-1992). Él se nombró representante de la negritud peruana. Su obra (difundida en teatros, coliseos, radio emisoras, periódicos y canales de televisión) estableció las condiciones para el reconocimiento de la tradición afroperuana como patrimonio cultural del país. En su ensayo histórico *El negro en Iberoamérica* (1988), Santa Cruz señaló que antes del “Descubrimiento” ya vivían miles de personas con orígenes africanos en España, pues el tráfico esclavista de Guinea a España había comenzado en 1442. Este comercio se incrementó medio siglo después con la exploración y apropiación

<sup>2</sup> Actualmente mucha referencia sobre lo criollo se encuentra relacionado con el nacionalismo, la música criolla, el vals criollo, la comida criolla, todos estos tienen como imagen a lo afroperuano, pero son mostrados como lo criollo blanco limeño.

ción europea del “Nuevo Mundo”: la relación de los negros auxiliares con los conquistadores hay que mirarla a través de los negros ladinos que en la España del siglo XV pasaban de 50 000 en un cálculo bastante conservador.

Durante el siglo XX, los afroperuanos han tenido una larga y extensa participación en organizaciones campesinas y obreras por la justicia social (Cuché, 1975; Kapsoli, 1990; Aguirre, 2005). En las primeras décadas, un alto porcentaje de población afroperuana se desplazó del campo a la ciudad en busca de mejores oportunidades laborales en la naciente industria.

No es sino hasta el año 1950 aproximadamente que se crea el **Instituto de Investigaciones Afroperuano (INAPE)** por el decano **José Campos Dávila** (Surquillo, 1949). Una de sus obras más resalantes es *Canto obligado* (1982).

**Antonio Gálvez Ronceros** (Chincha, 1932) es uno de los clásicos e infaltables de la literatura peruana. Publicó su libro de cuentos *Los ermitaños* (1962) y el imprescindible *Monólogo desde las tinieblas* (1975). **Pepe Luciano** (1956-2002) y **María Elena Moyano** (1958-1992) son quienes siguen

desde el espacio político académico y, paralelamente, se van haciendo más visibles las manifestaciones organizadas de activistas y políticos afrodescendientes.

Es en el año 2017 que se realiza el **I Encuentro de Investigadores Afroperuanos**, con una generación de activistas, académicos y políticos afroperuanos que conforman un frente de incidencia política y social sobre la urgencia de observar la situación de vulnerabilidad y empobrecimiento de su pueblo.

Tal como afirma Quijano (2014), la sociedad peruana se encuentra en una colonial modernidad, porque sigue estando fundada en la idea de *raza*, con una episteme de carácter colonial. Al final, la promesa principal de la modernidad de igualdad social fue una paradoja, así como lo fue el piso de la libertad individual de debía surgir de ella. El carácter colonial está presente, en ese sentido, todas las promesas de igualdad son paradójicas, estas desigualdades se redefinen acomodándose en cada una de las etapas históricas, sociales. Nos encontramos en un ciclo de desigualdades del cual salir es una imposibilidad histórica.

## Reflexión final

Mariátegui (1929) afirmaba que el problema de las *razas* no es común en todos los países de América Latina: en países como Perú y Bolivia, en los que la mayor parte de la población es indígena, la reivindicación del indio es la reivindicación popular y social dominante. Y como se ha visto en las discusiones de la academia peruana, efectivamente el problema, las luchas y demandas indígenas han tenido una importancia preponderante frente a otros pueblos que habitan el país.

En ese sentido, nace un nuevo cuestionamiento: ¿Cómo se debe estudiar lo afroperuano en un país en el que es más relevante la lucha y problemática indígena? Y esta exclusividad indígena se ha extendido hasta la academia contemporánea, al hablar de discriminaciones existe un amplio abanico de ejercicios estadísticos e investigaciones alrededor de la población indígena, ya que elementos como la lengua, la vestimenta y el lugar de procedencia son marcadores medibles para economistas. A nuestro parecer la academia peruana tiene una deuda histórica a estos pueblos que continúan arrastrando consecuencias de, primero la esclavitud, segundo la servidumbre en una época republicana y tercero el empobrecimiento en la sociedad contemporánea.

¿Y por qué seguir hablando de *deudas históricas*? Porque el pueblo afroperuano se enfrenta a la pobreza y a la exclusión, y se sigue creyendo en el imaginario social, que esa situación es su lugar destinado en la sociedad, o que es parte de su naturaleza<sup>3</sup>. Se sigue perpetuando desde fuera tanto como en el mismo pueblo afroperuano que no es posible salir de las situaciones de precariedad ya que su color de piel y su herencia determinan el nivel de racialización que viven en sus ciudades.

Se ha perpetuado un racismo silencioso, una propia reproducción peruana de *raza* inscrita en la cultura y la clase. Se rechaza la idea de *raza*, sin embargo, se sigue excluyendo con la idea de que la herencia cultural es natural y por ende coloca a pueblos indígenas y afrodescendientes de forma sometida jerárquica, social, política y económicamente.

<sup>3</sup> La relación entre el color de piel y factores estructurales como el lugar socioeconómico, la pobreza o el limitado acceso educativo, resulta una práctica comúnmente utilizada por la sociedad peruana. Esta relación se plantea como innata, un lugar destinado para la población afroperuana, una primera lectura irrefutable sobre las corporalidades negras y afroperuanas.



## Bibliografía

- Aguirre, C. (2005). *Breve historia de la esclavitud en el Perú: una herida que no deja de sangrar*. Perú: Fondo Editorial del Congreso.
- Comaroff, J. (1992). "On Ethnicity and Totemism". *Theory, Ethnography, Historiography*. Estados Unidos: Westview Press.
- Casaus, M. (1998). "Marco conceptual". *La metamorfosis del racismo y la elite de poder en Guatemala*. Guatemala: Cholsamaj.
- Cuche, D. (1975). *Poder blanco y resistencia negra en el Perú: un estudio de la condición social del negro en el Perú después de la abolición de la esclavitud*. Perú: Instituto Nacional de Cultura.
- De la Cadena, M. (2014). "El racismo silencioso y la superioridad de los intelectuales en el Perú". *Racismo y etnicidad*. Serie diversidad cultural 5. Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2014-19390. ISBN: 978-612-46863-7-5 Lima.
- Gómez, L. (2007). "Lo criollo en el Perú republicano: breve aproximación a un término elusivo". *Histórica*, XXXI/2. Perú.
- Kapsoli, W. (1990). *Rebeliones de esclavos en el Perú*. Lima: Ediciones Purej.
- Mariátegui, J. C. (1928). *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Perú: Colectivo Amauta.
- (1929) *Problema Latinoamericano de las razas en América Latina*. Discurso presentado en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana en 1929, en Buenos Aires, Argentina.
- Millones, L. (1973). *Minorías étnicas en el Perú*. Perú: PUCP.
- Oliart, P. (2004). "Poniendo a cada quien en su lugar: estereotipos raciales y sexuales en la lima del S. XIX". En Portocarrero, F. y Panfichi, A. (Ed.) *Mundos Interiores: Lima 1850-1950*. Perú: Universidad del Pacífico.
- Quijano, A. (2014). "'Raza', 'etnia' y 'nación' en Mariátegui: cuestiones abiertas". *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Argentina: CLACSO.
- Romero, F. (1987). *El negro en el Perú y su Transculturalización Lingüística*. Perú: Milla Batres.
- Santa Cruz, N. (2004). *Obras Completas II. Investigación (1958-1991)*. Libros en Red.
- (1988). "El Negro en Iberoamérica". *Obras Completas II. Investigación (1958-1991)*. Libros en Red.
- Stavenhagen, R. (1963). "Clases, colonialismo y aculturación". *Revista América Latina*, Año 6, N° 4, octubre-diciembre.
- Valdiviezo, L. (2017). "Ensayo Histórico: La africanía borrada del Perú". *Cultura Afroperuana. Encuentro de Investigadores*. Perú: Ministerio de Cultura.