

**2011 Año Internacional de los Afro-descendientes
Centenario del Nacimiento de José María Arguedas**

Luis Martín Valdiviezo Arista
Universidad de Massachusetts
lvaldiviezo@educ.umass.edu

**Ensayo Histórico
La Africanía Borrada del Perú**

Contenidos:
Sujetos des-subjetivizados
El cronista conquistador
El cronista mestizo
El aristócrata historiador
Un historiador democrático
Contra-narrativa de la Negritud
Del Atlántico al Pacífico Sur
Colonia Afro-Peruana
Promesas de ciudadanía
Urbanización, criollismo y deportes
Políticos revolucionarios
FORSUR y la resolución suprema del perdón
Descolonización y democratización

Cuántos fueron esos desconocidos personajes que auxiliaron con sus esfuerzos y trabajos la epopeya de la conquista del Nuevo Mundo; mientras los unos se cubrían de gloria, sus desconocidos compañeros vivieron y murieron en el más completo olvido y anonimato.
María Rostworowski, 2000, p. 27

Sujetos des-subjetivizados

En la primera parte de este ensayo discuto las prácticas discursivas de ocultamiento de lo sur-sahariano tanto de cronistas comprometidos con el proyecto de la monarquía castellana en el Perú como de historiadores que apostaron por el posterior proyecto criollo del Estado independiente peruano. He seleccionado con este fin algunos textos de las obras de Pedro Cieza de León (1520-1554), Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616), José de la Riva Agüero y Osma (1885-1944) y Jorge Basadre (1903-1980), a quienes se ha otorgado un rol decisivo en la construcción de la historia oficial del Perú.

En la segunda parte, ofrezco un recuento breve de la historia del pueblo afroperuano basado en contra-narrativas afro-peruanas o aliadas a ella como las de Nicomedes Santa Cruz, Enrique Verástegui, Luis Millones, Fernando Romero, Dennis Cuché y Carlos Aguirre, entre otros, así como en las intermitentes señales de su participación en los textos de la historia oficial.

Denomino en esta investigación como ‘afroperuana/o’ a aquellos individuos (y a sus expresiones sociales) con ancestros de los pueblos sur-saharianos que vivieron y viven en el Perú. Provisionalmente, no incluiré bajo esta denominación a individuos descendientes de los pueblos del norte de África, Magreb, como bereberes y árabes, que también han contribuido a la construcción de la sociedad peruana y continúan formando parte de ella, pero cuyo diferente color de piel motivo relaciones sociales y experiencias colectivas diferentes en el curso de la historia peruana.

En general, los discursos oficiales de las crónicas coloniales y de las historias republicanas muestran una omisión y negación sistemática de los sur-saharianos 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 de des-subjetivación se apoyaron y, a la vez, promovieron una cosmovisión euro-céntrica, racista

y patriarcal que fue fundamental para legitimizar el orden socio-político impuesto en el Perú por la monarquía castellana durante casi tres siglos¹.

La deshumanización de las representaciones de los sur-saharianos en los textos de la cultura dominante reflejaba las creencias y prácticas sociales con respecto a ellos ya establecidas en España antes del descubrimiento del Nuevo Mundo. Estas representaciones condicionaron su posterior estatus legal de opresión durante la colonia y la república peruana. La des-subjetivización de las personas de identidad sur-sahariana hicieron y hacen aún invisible en la cultura dominante peruana aquello que ha sido patente en la cultura popular desde el nacimiento del país en el siglo XVI: la participación de sujetos afro-descendientes en los trabajos y luchas que construyeron la realidad peruana.

Aunque Cieza de León e Inca Garcilaso procedían de continentes, ‘castas’ y experiencias culturales diferentes, ambos compartieron el anhelo de la consolidación universal de un imperio monárquico católico castellano. Un propósito moral central en sus respectivos discursos fue preservar la memoria de la conquista como una gesta heroica gloriosa auxiliada continuamente por la providencia divina² y moldear con inspiración humanista renacentista la relación de los invasores españoles con los pueblos aborígenes invadidos del Perú³.

¹ Esta cosmovisión étnica se impuso sobre las ideas y prácticas de patriarcado, etnocentrismo y opresión étnica que ya poseían los incas.

² “Destas marauilla muchos hemos visto cada día más: baste decir, que pueblan en vna prouincia donde ay treinta o quarenta mil Indios quarenta o cinquenta Christianos: a pesar dellos ayudados de Dios están y pueden tanto, que los sujetan y atraen así. Y en tierras / temerosas de grandes lluiias y terremotos continos, como christianos entren en ellas, luego vemos claramente el fauor de Dios; porque cessa lo más de todo.” Cieza de León, *Crónica del Perú* primera parte, p. 312-313.

³ “En algunas partes deste libro he apuntado el gran poder que tuvieron los Ingas reyes del Perú y su mucho valor” Cieza de León, *Crónica del Perú* primera parte, p. 143.

Para los conquistadores, el Otro en el territorio peruano eran los incas (así como en la península Ibérica el Otro eran los árabes). Y, desde la perspectiva de su Nosotros (castellano, católico e imperialista) 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 sur-saharianos fueron representados como una extensión física del Nosotros, una herramienta al servicio del proyecto monárquico castellano de colonización de los Otros originarios del Perú.

La negación de la importancia de los sur-saharianos sirvió para sobrestimar el rol de los sujetos peninsulares en la conquista y colonización, lo cual permitió aumentar y consolidar los derechos y privilegios legales, económicos, morales y políticos de los grupos étnicos peninsulares durante el virreinato. Como contrapartida, la negación del rol sur-sahariano dentro de la historia asumida por la cultura colonial dominante facilitó, primero, la reducción al mínimo de los derechos legales de los sur-saharianos libres y, luego, la negación en la práctica de casi todos sus derechos como seres humanos con la masificación e intensificación de la esclavitud.

Según Luis Millones (1973), la participación de los sur-saharianos en el descubrimiento y conquista del Perú ha sido borrada deliberadamente incluso por los narradores que convivieron y participaron junto con los sur-saharianos en ambos procesos. Debido a ello, Millones sugiere reconstruir este pasado afro-peruano a partir de documentos legales y administrativos de la época más que a partir de narrativas históricas:

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).

Esta es una propuesta que lamentablemente aun no ha tenido mayor acogida entre los historiadores especialistas en el periodo colonial peruano.

La ‘des-subjetivización’ de los sur-saharianos en la crónica allanó el camino para su ‘objetivización’, es decir su reducción a una realidad material y animal dentro del imaginario colonial peruano. La negación de su condición humana permitió eludir los cuestionamientos morales a su esclavización masiva. El trato inhumano dado a individuos con fenotipos sur-saharianos, 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, ciudadanos del estado peruano. Esta perspectiva deshumanizante o inferiorizante prevalece cuando las crónicas e historias se refieren a ellos. Considerados ‘cosas’, su mayor bondad fue el estar al servicio de un orden económico, político y social que se basaba en su explotación. Los sur-saharianos esclavizados que perdían su utilidad por su condición de ancianos, lisiados y/o enfermos eran usualmente liberados y abandonados a su suerte. Pero, cuando estos esclavizados se libraban de los poderes opresores por sus propios medios, su identidad liberada era satanizada asociándola a las fuerzas del mal, a los instintos asesinos y a la violencia sexual.

Luego de la independencia política del Perú lograda en 1821 mediante campañas militares en las que combatieron ejércitos multiétnicos indígenas, mestizos, criollos (que

incluía a descendientes de árabes, judíos y gitanos fusionados con los de los pueblos ibéricos) y afrodescendientes, los grupos criollos coparon 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.

Mientras tanto, la imagen deshumanizada o inferiorizada de los sur-saharianos continuó reproduciéndose sistemáticamente en el imaginario criollo peruano a través de discursos letrados e ilustrados⁴ (Velásquez 2005). A pesar de la abolición de la esclavitud⁵, el discurso de la des-subjetivización de lo afroperuano se prolongó pues esto servía, primero, para frenar cualquier intento de reparación moral y económica a los ex esclavizados y, luego, para forzar su proletarización como fuerza de trabajo barata en los sectores agrícola, doméstico e industrial en beneficio de la oligarquía y clase media criolla.

Un giro importante en la construcción de la identidad nacional se da luego de la derrota militar ante Chile en la Guerra del Pacífico (1879-1883). Esta derrota mostró que los abismos sociales construidos por el racismo colonial y postcolonial hacían del país presa fácil de invasiones militares externas y, por otro lado, los políticos criollos necesitaron bases populares más amplias para reconstruir su poder con movilizaciones y

⁴ Esta imagen ha insensibilizado a la opinión pública nacional frente a las injusticias cometidas por los grupos esclavistas en el Perú (quienes continuaron gozando de los privilegios del poder económico y político la mayor parte de la vida republicana).

⁵ Las nuevas víctimas de los hacendados peruanos fueron los trabajadores chinos, quienes a pesar de llegar al país con contratos de trabajo, fueron tratados como esclavos

votos. Estos dos factores estimularon la búsqueda de una identidad nacional que reconciliase a los criollos con los sectores mayoritarios de la sociedad peruana. Hacia fines del siglo XIX, los intelectuales criollos crearon su versión de una identidad nacional integradora recuperando la tesis e imagen del Inca Garcilaso de la Vega: la del mestizaje racial y cultural. La unidad armónica castellano-inca se convirtió en el símbolo oficial del nuevo ciudadano de la república peruana. El mestizaje criollo pretendió unificar así a la minoría de los diferentes Nosotros europeos con la mayoría de los diversos Otros indígenas del país. Sin embargo, los grupos socio-culturales indígenas no-quechuas (amazónicos y andinos), así como los afroperuanos, chino-peruanos, gitano-peruanos y semitas (judíos y árabes)-peruanos fueron dejados de lado en esta construcción.

La subsistencia del legado racista colonial dentro del periodo postcolonial peruano constituye uno de los más serios obstáculos para la inclusión cotidiana de los afroperuanos e indígenas en la esfera ciudadana actual. Este racismo colonial aun controla las formas como 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 (p. 19). 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, los africanos y sus descendientes ocupaban el último peldaño. El racismo del imaginario colectivo ha socavado los logros históricos, morales, legales y políticos que han debido proporcionar el reconocimiento de la igualdad y dignidad de los afro-peruanos desde siempre y con mayor razón desde la declaración de independencia

del país como república moderna basada en los principios de libertad e igualdad. Esta situación de opresión racial de los afro-peruanos se extiende a los ámbitos laborales, financieros, políticos, sociales y culturales de la sociedad peruana.

Aunque la narrativa castellana colonial intentó ocultar la participación histórica de los sur-saharianos y sus descendientes; sin embargo, ella misma dejó múltiples indicios del rol decisivo cumplido por éstos desde los primeros días del ‘descubrimiento’ europeo del ‘Perú’ como veremos a continuación.

El cronista conquistador

Pedro Cieza de León llegó a América siendo un adolescente y permaneció en el continente por diecisiete años. José María Arguedas lo llamó “el más noble, documentado y justo de los cronistas” (1981, p. 9). Cieza participó en las conquistas de Nueva Granada y del Perú. La primera parte de su Crónica del Perú se publicó en 1553 en Sevilla mientras que el resto de la obra se publicó más de 300 años después cuando ya España había perdido la mayoría de sus colonias en América. Cieza legó a Bartolomé de las Casas las partes inéditas de su Crónica (la segunda y la tercera) en su testamento. Con este gesto tal vez intentó expresar su afinidad con los ideales humanistas del obispo de Chiapas, pues al igual que De las Casas, Cieza de León relató en sus crónicas los crueles excesos de los conquistadores españoles:

Yo no apruebo cosa alguna, antes lloro las extorsiones y malos tratamientos y violentas muertes que los españoles han hecho en estos indios, obradas por su crueldad, sin mirar por su nobleza y la virtud tan grande de su nación, pues todos los mas destos valles están ya casi disiertos, habiendo sido en el pasado tan poblados como muchos saben (p. 192).

No obstante la extrema crueldad de los eventos, Cieza no condenó el proyecto mismo de la conquista (además, hay que considerar que cualquier publicación requería

del permiso de la corona española, y ésta no se lo daría a ninguna obra que condenase la invasión y subyugación de los pueblos aborígenes de América). Cieza tuvo como referentes en el oficio de rescatar el pasado a historiadores romanos como Tito Livio y Valerio.

A pesar de sus principios morales, Cieza mencionó en sus crónicas sólo esporádicamente a individuos ‘negros’ como parte de las expediciones españolas que arribaron y sometieron al reino de los incas. Por ejemplo, en la Tercera Parte narró que los primeros hombres de la expedición española que visitaron una ciudad peruana, Tumbes, fueron Alonso de Molina y un ‘negro’. La presencia de un sur-sahariano luego del cisma que había sufrido la expedición en la Isla del Gallo, es un hecho que sorprende al lector. En la nómina de los trece que decidieron continuar con la expedición no aparece ningún sur-sahariano. Al parecer Cieza no pudo evitar mencionarlo en este caso, pues se trataba de un evento particularmente decisivo, la primera invitación para conocer una ciudad incaica que recibió la expedición española:

Con esto se partió el Orejón; y ya que se iba, rogó al capitán le diese para que fuesen con él dos o tres españoles, que se holgarían de los ver. El capitán mandó a Alonso de Molina y a un negro que fuesen ... Pero todo era nada para el asombro que hacían con el negro: como lo veían negro, mirábanlo, haciéndolo lavar para ver si su negrura era color o confección puesta; más él, echando sus dientes blancos de fuera, se reía ... (p. 55).

El cronista no nos dice quién fue esta persona de ascendencia sur-sahariana ni cuáles fueron sus palabras. Sólo nos dice que fue un ‘negro’. La misma crónica nos indica que esta visita era clave para el éxito de la expedición. La elección por parte del capitán Pizarro de este individuo sur-sahariano como miembro de la pequeña delegación pudo haberse basado en su competencia en la lengua castellana, su percepción intelectual y su habilidad social, pues Pizarro (como consta en otras líneas) quería ser informado con

precisión de lo que había en esa ciudad y, a la vez, no dar ningún motivo de desconfianza a los pobladores de Tumbes. Según el relato de Cieza, este sur-sahariano fue el centro de la atención de los pobladores de la ciudad indígena debido al color de su piel.

De este hecho, Mac-Lean y Estenós infiere que “uno de los trece inmortales de la Isla del Gallo fue también negro” (1948, p. 17), aunque también se puede inferir que además de esos trece había expedicionarios de ascendencia sur-sahariana que luego la narrativa castellana borró en todas sus versiones escritas sobre el episodio en la isla. Es interesante notar que desde los primeros contactos en mar y tierra peruana entre los pueblos originarios y los ibéricos, estuvieron presentes individuos con identidades sur-saharianas. Así, se puede afirmar (siguiendo a Nicomedes Santa Cruz) que, desde el primer momento, la historia del Perú fue marcada por el encuentro de tres continentes América, África y Europa.

Cieza no vuelve a nombrar a otro u otros ‘negro/s’ en la IIIra parte de su Crónica del Perú hasta que se ocupa de narrar la expedición del adelantado Pedro de Alvarado a Quito. Ahí, por ejemplo, relata que antes de llegar a su destino, parte de los expedicionarios enfermaron y uno de ellos enloqueció. En su demencia, éste mató a su propio caballo y a otros dos con una espada: “Tomároslo yendo que yva a herir a un negro y echárosle una cadena”. El nombre de la persona referida como ‘un negro’, que pudo ser uno de los que finalmente contuvieron al violento enfermo, nunca lo mencionó. Tampoco se mencionaron los de aquellos que protegieron a esta persona sur-sahariana. Sin embargo, el nombre del español demente si es mencionado: “Pedro de Alcalá” (p. 212). En otro hecho posterior, señala que cuando estos expedicionarios y sus caballos ya no soportaban la sed en su camino, ‘un negro’ solucionó el problema al descubrir que los

cactus acumulaban cantidades de agua que podían satisfacer a los expedicionarios, a sus caballos y a otros animales:

Así andando un negro cortando de las cañas que digo aver allí para hazer alguna ramada, halló en un cañuto de una dellas más de media arroba de agua... así el negro, con mucha alegría, dio la buena nueva” (p. 217).

El nombre de esta persona sur-sahariana que posiblemente salvó la vida de los sedientos expedicionarios fue dejado en el olvido. No obstante, su acción es rescatada por haber servido a la causa de la conquista de la corona española, pero es explicada como una casualidad: esta persona cortaba cactus para construir un cobertizo cuando descubrió que el cactus contenía agua. A continuación, el cronista refiere un hecho que muestra, de alguna manera, como los españoles enlazaban la autoridad y credibilidad moral de los individuos con su identidad racial:

Supo por los yndios Riquelme cómo Almagro estava en Bizcas; enbióle aviso desteas nuevas con un negro e yndios. Como lo supo, para certificarse enteramente, mandó a dos españoles, llamados ...” (p. 232).

A pesar de haber cumplido sus órdenes, Riquelme no considera suficientemente confiables a sus propios mensajeros, ‘un negro e indios’, por ello envió a dos españoles para que verifiquen lo dicho por los anteriores. Los nombres de estos dos españoles si fueron anotados por el cronista. El texto expresa creencias que establecían una relación entre identidad ‘racial’ e inteligencia/lealtad/veracidad. El ser español se asume como condición que garantiza el tener fidelidad, percepción correcta y una voz veraz, mientras se sugiere que la condición de indígenas y negros los hace no confiables.

Otro hecho, muestra además lo fuertemente establecida que estaba la idea de los sur-saharianos como seres sin dignidad en las creencias de los conquistadores españoles:

El adelantado [Pedro de Alvarado], con las más amorosas palabras que pudo, dio a entender a los suyos aver hecho aquella conveniencia por no deservir al Rey y

quellos quedasen en tan próspera tierra, rogándoles que lo tuviesen por bien y fuesen a hablar al mariscal [Diego de Almagro] donde estava. Entendido claramente, algunos lo sintieron diziendo que si ellos heran negros, que los avían vendido por dinero (p. 250).

El ‘negro’ era representado en el discurso de los conquistadores como la imagen más precaria de la dignidad humana: aquél que se vende y se compra, como una mercancía. Esta es una representación que se repite a pesar de que los sur-saharianos realizaron, aun a riesgo de su propia vida, los trabajos necesarios para la supervivencia de los españoles durante la empresa de conquista. Su posterior esclavización masiva no requirió de ninguna alteración radical en el sistema de creencias sociales ya predominante en España. La esclavitud sur-sahariana a gran escala era ya moralmente admisible dentro del imaginario colectivo del pueblo español.

El proceso de cosificación y reducción a la categoría de herramientas de los sur-saharianos se muestra también en el siguiente texto: “Llevaban buenos cavallos y con buen aderezo, así de servicio negros, como de otras cosas que son convenientes para los descubrimientos” (p. 323). Los ‘negros’ son descritos como parte del instrumental de los exploradores y se les estima por su utilidad. Nótese que los ‘cavallos’ son nombrados primero y son calificados como ‘buenos’, así también el ‘aderezo’ (uniformes y armas) reciben el calificativo de ‘buen’, mientras que ningún adjetivo acompaña el término ‘negros’ sólo se señala su función ‘de servicio’. Luego, caballos, armas y ‘negros’ son agrupados bajo la categoría de las ‘cosas convenientes’ para los descubrimientos.

En el discurso de este cronista, el ‘negro’ es la categoría que agrupa a todos los sur-saharianos cualesquiera sean sus identidades individuales. Ellos se mencionan en tanto sus acciones son instrumentales para los planes conquistadores, pero se les nombra como objetos, sin necesidad un nombre, una historia ni un pensamiento. En contraste, el

individuo de identidad española, incluso desquiciado, es vinculado a un nombre, una historia y a una voz.

El cronista mestizo

El Inca Garcilaso de la Vega fue hijo de un capitán español y de una princesa inca. Nacido en el Cusco (capital del imperio incaico), desde su infancia padeció su lugar en el centro de la colisión entre dos mundos, con un pie en un imperio avasallado y el otro en un imperio avasallador. Creció bilingüe, bi-racial y bicultural bajo un proceso de colonización que él posteriormente justificó en función de los ideales renacentistas y universales de la cristiandad que abrazó en su vida adulta, aunque criticó la incomprensión y excesos de violencia contra los pueblos originarios del Perú. El construyó una identidad mestiza orgullosa de su doble realeza, castellana e inca, su excelencia intelectual y su devoción cristiana, a pesar de que como mestizo fue objeto de menosprecio por parte de la cultura dominante:

A los hijos de español y de india o de indio y española nos llaman “mestizos”, por decir que somos mezclados de ambas naciones ...por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación ...me honro con él (*Comentarios Reales* IX, XXI).

La afirmación de su propio mestizaje fue una forma de resistencia frente a la ideología imperialista y monárquica española que denigraba lo indígena. Ésta había postulado “la pureza de sangre” como signo de excelencia humana. Esta pureza debía ser el pilar de su estructura social jerárquica e imperialista. El discurso imperial había asociado lo indígena a la impureza, la idolatría y la barbarie para justificar moralmente la conquista de los pueblos del ‘Nuevo Mundo’.

El Inca Garcilaso construyó una cultura personal que fue más allá de lo castellano-inca. En su biblioteca personal había obras de diferentes filósofos e

historiadores griegos y romanos. También había varias obras renacentistas italianas como los ‘Diálogos del Amor’ de León Hebreo que Inca Garcilaso tradujo al castellano, además de la Crónica del Perú (primera parte) de Cieza de León. Como historiador, el Inca Garcilaso proyectó una concepción cristiana y progresista de la historia universal dentro de la cual la civilización española representaba un estadio siguiente y, a la vez, complementario a la de los Incas en el proceso de aproximación al reino de Dios (CR, Lib. I, Cap. XV, Vol. I, p. 44). De esta manera, él pretendió reivindicar los valores de la cultura inca para exigir la modificación de las condiciones físicas, morales y legales que la colonización española había impuesto sobre los pueblos indígenas:

...pretendo en este libro escribir sus costumbres, y policía y gobierno, para dos fines. El uno deshacer la falsa opinión que comúnmente se tiene dellos, como gente bruta y bestial, y sin entendimiento, o tan corto que apenas merece ese nombre; del cual engaño se sigue hacerles muchos y muy graves agravios, sirviéndose de ellos poco menos que de animales, y despreciando cualquier género de respeto que se les tenga (CR, Lib. II, Cap. XXVII, Vol. I, p. 154).

El objetivo político de Inca Garcilaso fue el reconocimiento de los pueblos del Tawantinsuyo (y en especial de los quechuas) por parte de la cultura dominante española. Debido a este contexto político, él parece practicar, la mayoría de las veces, esa política de omisión y desvalorización de los sur-saharianos que ya era una norma en la cultura peninsular dominante. Garcilaso maniobraba como intelectual dentro de un contexto regido por la censura de la corona. Él dependía del permiso de publicación de la corona para difundir sus ideas en pro de una reforma de la cultura dominante con respecto a las representaciones y tratos relativos a los pueblos indígenas.

Sin embargo, hay breves y aisladas líneas en los Comentarios Reales en los que Inca Garcilaso rompe radicalmente las reglas de invisibilización con respecto a los sur-saharianos: “Lo mejor de lo que ha pasado a Indias se nos olvidaba, que son los españoles

y los negros...aunque a los negros los esclavizaron después” (Vol. 1, Libro IX, Capítulo XXXI). Así, Inca Garcilaso no sólo resume elogiosamente la contribución de los afrodescendientes en el descubrimiento y conquista del Perú sino que, de alguna manera, iguala su importancia inicial a la de los españoles para de inmediato lamentar la condición de esclavitud a la que fueron sometidos posteriormente.

Al igual que Cieza de León, el Inca Garcilaso fue un testigo de vista de muchos hechos que describió y conoció de otros a través de las versiones de sus protagonistas. Además, Garcilaso cita repetidamente en sus Comentarios Reales la obra de Cieza. Los hechos narrados en los Comentarios Reales permiten inferir que miles de descendientes sur-saharianos participaron en la invasión militar del reino de los Incas. Uno de los eventos que apoyan esta inferencia es la primera rebelión de los encomenderos españoles contra la corona española. El Inca Garcilaso fue un testigo adolescente de esta rebelión. El líder rebelde, Hernández, consiguió un mayoritario apoyo de los sur-saharianos. En la narrativa de Garcilaso sorprende la aparición de cientos de sur-saharianos en ese momento:

Hizo Francisco Hernandez una compañía de negros de más de ciento cincuenta de los esclavos y que prendieron y tomaron en los pueblos ...Después adelante ...tuvo Francisco Hernandez más de trescientos soldados etíopes, y para honrarlos ...dióles un capitán general que yo conocí, que se decía maese Juan: era liadísimo oficial de carpintería; fue esclavo de ...El maese de campo se llamaba maese Antonio ...nombró capitanes, y les mandó que nombrasen alférez y sargentos y cabos de escuadra, a pífanos y a tambores, y que hiciesen banderas... y de los campos del rey se huyeron muchos al tirano, viendo a sus parientes tan honrados (CR, Volumen II, Libro VII, capítulo XIII).

Al mencionar en este pasaje los nombres de los individuos sur-saharianos, Garcilaso quiebra la norma de invisibilización contra ellos y les da un reconocimiento que era tan inusual como la decisión de Hernández de nombrarlos oficiales de su ejército.

Lo más grave de la rebelión de Hernández es que trasgredía las normas racistas de los fueros militares y civiles de un imperio español erigido sobre una supuesta pureza de sangre. Hernández ponía el mundo al revés. Debido a esta decisión de reconocer a sus militares sur-saharianos, Hernández logró que los soldados sur-saharianos del bando del rey se pasaran a su bando. Esta decisión parecía cumplir en parte el anhelo postergado de los sur-saharianos que participaron en la exploración y conquista del Nuevo Mundo.

Fracasada esta rebelión contra la corona española, muchos de esos combatientes sur-saharianos no tuvieron más opción que la huida y el cimarronaje. Luego, dado que a los oficiales españoles les fue imposible someterlos por las armas, la corona negoció una forma de autonomía territorial:

Le dio comisión [a Orsua] para que diese orden y traza para remediar y prohibir los daños de los negros fugitivos ...hacían por los caminos ...Y el número de negros crecía cada día... Y por bien de paz ...les concedieron que todos los que hasta tal tiempo se habían huido de sus amos fuesen libres, pues ya les tenían perdidos. Y que los de allí adelante huyesen, fuesen obligados los cimarrones a volverlos a sus dueños, o que pagasen lo que pidiesen por ellos... Y que los negros poblasen donde viviesen recogidos como ciudadanos y naturales de la tierra ...Con los rehenes salió el rey de ellos, que se decía Ballano, para entregarlas por su propia persona; más él quedó por rehenes perpetuos, porque no quisieron soltarle. Trujéronlo a España, donde falleció el pobre negro (CR, Volumen II, Libro VIII, capítulo III).

La compasión que expresa el Inca Garcilaso por la suerte sufrida por Ballano refleja una simpatía inusual en la cultura oficial hacia los sur-saharianos. Esto es más extraño aún por tratarse de un líder rebelde. La actuación de los sur-saharianos en esta rebelión, es una muestra de su presencia e importancia crucial en el nacimiento del Perú y América Latina, la postergación de sus expectativas y su disposición a arriesgar sus propias vidas para alcanzar el reconocimiento en el Nuevo Mundo.

El aristócrata historiador

La narrativa que construyó la historia oficial del periodo postcolonial peruano conservó la orientación hispanista de la narrativa colonial. Uno de los historiadores más influyentes dentro del gremio en el último siglo ha sido José de la Riva Agüero. Riva Agüero defendió la disertación titulada *La Historia en el Perú* en la Universidad de San Marcos en 1910. Se trata de su obra más crítica sobre la evolución del pensamiento histórico y el propio devenir de la nación. Aquí Riva Agüero presentó su tesis sobre la peruanidad como alianza entre blancos, mestizos e indios:

La nacionalidad peruana no estará definitivamente constituida mientras en la conciencia pública y en las costumbres no se imponga la imprescindible solidaridad y confraternidad entre los blancos, mestizos e indios. No hay raza de las que habitan el territorio ni hay época de los sucesos realizados en él que puedan considerarse ajenos a nuestra idea de patria, y cuyo olvido o desprecio no enflaquezca o menoscabe el sentimiento nacional (1965, pp. 506-507).

A lo largo de esta y otras investigaciones, Riva Agüero propuso un mestizaje que invisibilizaba la diversidad racial del país no contenida en la dualidad garcilasiana. Así, él redujo la diversidad racial peruana a “blancos, mestizos e indios” excluyendo a chinos, japoneses, judíos, árabes, gitanos y sur-saharianos claramente visibles en la ciudad de Lima donde transcurrió la mayor parte de su vida. Estos últimos habían llegado al territorio peruano en las mismas embarcaciones en las que llegaron los ‘blancos’. El propósito de Riva Agüero fue recuperar el ideal del Inca Garcilaso de reconciliación entre los mundos castellano e inca bajo la hegemonía del primero de ellos. El mestizaje que Riva Agüero propugnó, conservó un presupuesto central del colonialismo español: la superioridad cultural, lingüística, religiosa y biológica de Europa.

Riva Agüero, además, reivindicó la concepción de la ‘sangre’ como propiedad innata constitutiva de las cualidades morales y espirituales de los individuos. Para él, la sangre española era portadora de excelentes cualidades:

La sangre, las leyes y las instituciones de España trajeron la civilización europea a este suelo y crearon y modelaron lo esencial del Perú moderno...el imperio bárbaro que los conquistadores castellanos encontraron... y cuyos hijos en mucha parte se han mezclado con los de los vencedores españoles y contribuido al trabajo y a la defensa comunes (1965, p. 505).

De ahí se desprendió su idea de que la fusión biológica entre españoles e indígenas enriqueció a la población indígena, no así a la española. Además, él creyó que para que el mestizaje sea satisfactorio, el proceso de fusión biológica debía ser acompañado por la asimilación de la cultura, lengua y religión española por parte de los indígenas; sin que los españoles aprendan la tradición indígena pues, para él, eso habría significado una corrupción de lo español. En ese mestizaje corporal y espiritual los pueblos indígenas habrían encontrado su redención: "...sin la colonización española los nativos habrían continuado siendo idólatras con sacrificios humanos, ignorando la escritura y mil otras invenciones primordiales, y hablando sólo quechua o más obscuras lenguas" (1960, p. 20).

Para Riva Agüero, esta idea de mestizaje debía moldear la identidad de las multitudes peruanas. Pero éste no era un ideal para la élite de la cual él forma parte. Ese grupo privilegiado podía conservar el orgullo de su 'pureza de sangre' supuestamente propio de los colonizadores y, a la vez, entregarse a la multiplicación biológica del mestizaje. Riva Agüero imaginó que el mestizaje era obra fundamentalmente de hombres castellanos y mujeres indígenas, nunca al revés: "Los puros blancos, sin ninguna excepción, tenemos en el Perú una mentalidad de mestizaje ...nunca sintió el castellano por la sangre india el invencible desvío que a la sazón experimentaba por la judía y la mora" (1960, p. 30). Se habría tratado de una vida sexual de hombres criollos comprometida con el mantenimiento de la pureza racial del grupo criollo y, a la vez, vez

con la multiplicación del mestizaje durante siglos. Además, la reproducción del mestizaje habría mantenido una inquebrantable línea anti-semita (considerando semita tanto lo judío como lo árabe). Este último ingrediente racista provenía del catolicismo español (y del cristianismo europeo en general de aquellos años) que sin embargo proclamaba a un místico judío, Jesús, como el mesías, la suprema verdad y el único hijo del único Dios. El mestizaje machista criollo de Riva Agüero no sólo era una construcción racista contra todos los grupos peruanos no-pertenecientes a la dualidad garcilasiana, sino también contra los mismos pueblos indígenas que pretendía incorporar.

Con los años, la posición de Riva Agüero se fue haciendo más conservadora en términos criollos; es decir, más católica, más hispanista, más monárquica, más desdeñosa de lo indígena y más ciega frente a la creciente diversidad transcontinental peruana. Este conservadurismo, en última instancia, lo llevó hasta el fascismo. En esta última etapa, la construcción del mestizaje de Riva Agüero fue enmarcada por una concepción hispanista que hacía del imperio romano un paradigma de desarrollo cultural y político. Para Riva Agüero, el surgimiento del fascismo en Italia abría la posibilidad del renacimiento del mundo latino tanto en Europa como en América:

...los hispanoamericanos, aunque humildes y hoy mínimos, somos también lejanos vástagos de la Roma inmortal, por cultura y lengua; y no es imposible que, al ejemplo y la voz de la Italia fascista, sacudamos un día nuestro vergonzoso y vil sopor, y como ella acertemos a enmendarnos y regenerarnos (1937, Vol. 2, pps. 481-485).

El caso de Riva Agüero muestra como las creencias del racismo 'blanco' en el Perú eran (y son) compatibles con el fascismo y, en última instancia, con el imperialismo occidental.

Un historiador Democrático

En debate con la lectura histórica de Riva Agüero, Jorge Basadre planteó en el ensayo histórico *Perú: Problema y Posibilidad* de 1931 la necesidad de descolonizar la sociedad peruana. Según él, la independencia política frente al Estado español no había dado aún nacimiento a un país de prácticas sociales igualitarias. Las jerarquías étnicas se habían mantenido en líneas generales a pesar de la igualdad legal de los individuos y ciudadanos de diferente etnicidad. Siglos de opresión militar, económica, política y judicial, habían dado lugar a una cierta hegemonía cultural criolla. Por ello, para Basadre era imprescindible luchar “con todas nuestras fuerzas contra el colonialismo interno” (p. 331).

Un escenario clave en la lucha contra el colonialismo interno había de ser el terreno de la memoria histórica. La nueva historia que Basadre proponía debía:

...otorgar atención a la introducción de los negros y al vasto experimento de mestizaje negroide que surgió desde los primeros momentos de la Conquista, sin estar obligada a darle tampoco una importancia exclusiva. Solo en tanto y en cuanto incluya a los distintos sectores de población, a sus diversos estratos y a sus mutuas relaciones e influencias, podrá hablarse de una verdadera historia general o social de los peruanos durante esa época (p. 307).

El concepto de ‘mestizaje negroide’ era un concepto nuevo que se contraponía al dualismo castellano-inca que dominaba el concepto de mestizaje dentro de la narrativa histórica. Sin embargo, el término “negroide” incluía una connotación peyorativa de lo africano, así como el término ‘blancoide’ lo haría con respecto a lo europeo.

Para Basadre, se trataría de una nueva narrativa que prestaría atención a la construcción de la sociedad a partir de la interacción de sus actores colectivos multi-étnicos. En el contexto nacional, eso suponía democratizar el discurso histórico oficial incluyendo a los sectores excluidos. Para él, este proceso daría lugar a una historia más fidedigna y descolonizada. Es importante afirmar que Basadre fue influenciado por las

voces de los nuevos movimientos sociales, sindicales y políticos que exigían el reconocimiento e inclusión de los sectores populares urbanos y rurales dentro de la naciente república. Motivado por ideales socialistas y democráticos de justicia social, él confrontó a la narrativa hispanista colonial y eurocéntrica representada por Riva Agüero.

El ensayo al que nos venimos refiriendo fue reeditado décadas después en 1978⁶. En la nueva versión, Basadre reafirmó su opinión extremadamente racista sobre el impacto de los sur-saharianos en la sociedad peruana ya expresada en la primera edición:

Se ha dicho que tienen los negros la ligereza, la imprevisión, la volubilidad, la tendencia a la mentira, la inteligencia viva y limitada, la pereza para el trabajo, que el niño tiene. Su influencia [en la historia peruana] correspondió a esos caracteres [...] En resumen, fue el suyo un aporte de sensualidad y superstición (pp. 120-121).

A pesar de sus principios progresistas, Basadre no pudo deshacerse de los prejuicios coloniales racistas contra los afroperuanos a través de toda su vida. Esto es un ejemplo que muestra la presencia incuestionada de estos prejuicios aun en los sectores socialistas y académicos más democráticos del país. Basadre no podía dejar de ver a los peruanos de fisonomía sur-sahariana como ‘negros’, es decir, como seres inferiores, sin moralidad ni inteligencia abstracta, cuya influencia en el curso de la historia había sido insignificante cuando no pernicioso. Basadre descalificó incluso su incursión y participación dentro de la vida ciudadana describiéndolos como individuos sin juicio político y alborotadores: “La emancipación de los negros los llevó a la política. Se convirtieron en agentes de las algaradas electorales; fueron los adalides del capitulerismo criollo hecho de gritos y de embriaguez” (p.121). Basadre desligó los actos públicos de

⁶ Esta versión, corregida y aumentada por un autor ya consagrado en la esfera académica peruana con aureola de sabio nacional, fue la que yo leí en mis primeros años de universitario a mediados de los 80s. Para mi asombró, esta versión contenía estas líneas sobre los afroperuanos que echaban por la borda los principios democráticos y propuestas descolonizadoras contenidas a lo largo de este ensayo histórico.

los afroperuanos de ideales democráticos y de justicia social para presentarlos como meros actos de irracionalidad colectiva. Este tipo de generalizaciones despectivas son rasgos comunes de los discursos racistas. El racismo, por principio, se niega a priori a comprender y reconocer la igualdad y racionalidad de quienes tienen una apariencia física particular.

Contra-narrativa de la Negritud

Frente a la historia dominante que ha invisibilizado las raíces africanas del Perú, la narrativa que ha reivindicado la memoria colectiva de los afro-peruanos constituye una contra-narrativa. Las voces de esta contra-narrativa provienen tanto de afroperuanos como de historiadores nacionales y extranjeros interesados de alguna manera por esa verdadera historia social de los peruanos que exigía Basadre.

Uno de los primeros intelectuales afroperuanos en presentar esta contra-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 sur-saharianos 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 europea del ‘Nuevo Mundo’: “la relación de los negros *auxiliares* con los conquistadores hay que mirarla a través de los negros *ladinos*⁷ que en la España del siglo XV pasaban de 50,000 en un

⁷ “La palabra *ladino* es una transformación que equivale a *latino*, voz ésta que se aplicó originariamente en España a cuantos aprendían a hablar en latín con elegancia y propiedad. De ahí su posterior extensión a los

cálculo bastante conservador”. Es decir que los sur-saharianos que arribaron a América junto con los primeros ibéricos tenían ya familiaridad con la lengua y cultura española, y posiblemente eran portadores de una fusión cultural, lingüística y/o biológica ibérica/sur-sahariana.

Santa Cruz subrayó el hecho de que en la ciudad de Sevilla había miles de individuos de ascendencia sur-sahariana cuando se organizaron las expediciones de descubrimiento, conquista y colonización de Suramérica⁸ (Santa Cruz, 2004, pp. 387-420). La Casa de Contratación, instalada por la administración monárquica en Sevilla en 1503, administró las empresas de descubrimiento y sus tripulaciones, y reguló todo comercio entre España y los territorios de América, Norte de África e Islas Canarias hasta 1595. Entre esos años, todas las tripulaciones y mercaderías que entraban y salían de España hacia los lugares nombrados pasaban por Sevilla.

Del Atlántico al Pacífico Sur

Como Luis Delgado Aparicio (2000, p. 79) recalcó, el tráfico esclavista se extendió al Nuevo Mundo con permiso oficial de la corona española en 1518. Ese año 7,000 sur-saharianos fueron secuestrados y transportados a las actuales República Dominicana, Cuba y Jamaica para su explotación laboral. Según Bowser, la corona española concedió diferentes licencias para que Pizarro y sus compañeros importaran al Perú 259 esclavizados sur-saharianos entre 1527 y 1537. También se dio licencia a constructores sur-saharianos para que construyan puentes, caminos y casas. A estos se

que mostraban habilidad en cualquier oficio o asunto, así como los moros o extranjeros que podían comunicarse con desenvoltura en castellano (C. Esteban Deive 1980, p. 35). Esclavos ladinos eran los importados de los mercados de Sevilla y Lisboa, los nacidos en Castilla o Portugal, o los residentes en estos reinos el tiempo necesario para aprender la lengua de sus amos” (Santa Cruz, 2004, p. 398).

⁸ “En el primer viaje de exploración en el que los hombres de Pizarro son repelidos por los indios en las costas del Darién, ‘fue un negro el que le salvó la vida a Diego de Almagro’ (Mac-Lean y Estenón, 1948, p. 17 citado a su vez por Santa Cruz, 1988, p. 400).

debe añadir los 200 soldados sur-saharianos llevados a Perú por Pedro de Alvarado desde Guatemala. En 1535, 600 ibéricos deseosos de hacerse ricos se embarcaron con 400 acompañantes sur-saharianos rumbo al Perú (Bowser, 1977, p. 5). Conocedor de estos hechos, Nicomedes Santa Cruz afirmó que con respecto al Perú:

...la presencia negra se da desde el mismo momento histórico en que chocan dos colosales culturas europea e incaica; pero su influencia tendrá lugar algo más tarde, cuando invasor y sojuzgado empiecen a mezclar sangres y culturas en un mestizaje cuya síntesis dialéctica se llama peruanidad” (Folklore Costeño, p. 20)

Luis Millones refiere que una de las pocas y limitadas expresiones de reconocimiento de los españoles de la conquista (y luego los de la colonia) hacia los sur-saharianos esclavizados era la que se daba en el ámbito doméstico, cuando el amo reconocía la condición de ser libre de estas personas:

En el testamento de Pizarro hay una cláusula que luego encontramos repetida a lo largo de la historia peruana: Alonso Prieto (o Alonso Negro, en otro párrafo) es puesto en libertad “por cuanto me ha servido bien y fielmente”. Años atrás, su compañero de aventuras Almagro había hecho lo mismo con la negra Margarita. La negra –probablemente concubina del anciano militar- aparece más tarde con dinero suficiente para contribuir a la derrota de Hernández Girón. La actitud de los conquistadores no era excepcional, antes y después, otros miembros de la hueste española dejaron libres a sus esclavos. Lo que en realidad no era sino un tardío reconocimiento a la participación del grupo negro en la conquista del Tahuantinsuyo (p. 23).

Esta forma de reconocimiento era ya una costumbre establecida en Sevilla. Luego de años de servicio sin tregua a un amo, el individuo sur-sahariano esclavizado podía recuperar su libertad mediante manumisión. Esto solía suceder cuando el amo próximo a morir sabía que ya no requeriría de sus servicios.

En el ensayo citado, Santa Cruz se apoya en Bowser (1977, p. 28), para afirmar que en la guerra entre los conquistadores pizarristas y almagristas, llamada “guerra de

encomenderos” hubo sur-saharianos en ambos bandos. El ejército de Almagro ‘el mozo’ contaba con 1,000 de ellos y el ejército de Gonzalo Pizarro con 600 (2004, pp. 401-402).

Andrés Townsend Escurra halló que en otro evento histórico poco conocido, como fue la exploración española de Oceanía entre 1568 y 1606, también participaron sur-saharianos peruanos como miembros de las tripulaciones. Según Townsend “el aporte peruano fue decisivo y no faltaron en sus barcos representantes de la naciente heterogeneidad racial típica del país: indios, negros y, desde luego, peninsulares y criollos (1963, p.2).

Colonia Afro-Peruana

Convertida Lima en el centro administrativo del virreinato peruano, la ciudad se convirtió en un espacio donde la nueva diversidad del Perú se concentró y estructuró de acuerdo al orden colonial. Así, desde mediados del siglo XVI se fundaron en Lima numerosas cofradías de sur-saharianos que tenían como misión re-ligar a los miembros de una misma nación africana y/o prestar auxilios y socorros mutuos. Algunas de ellas fueron: Cofradía de los Congos Mondongos de Pití (ubicada Abajo el Puente del río Rímac), Cofradía de los Congos Mondongos de San Marcelo y Cofradía de los Minas (Santa Cruz, 2004, pp. 426-36).

La situación de los pueblos originarios de América y de los sur-saharianos dependió de las maneras como la monarquía española resolvió sus conflictos internos de intereses y de consolidación de sus dominios en el Nuevo Mundo. Una instancia decisiva que cambió la situación legal y material de los afrodescendientes en este continente fue el Debate de Valladolid (1550-1551). En este debate teológico organizado por la monarquía española y la iglesia católica se examinó la naturaleza y derechos de los pueblos

indígenas. En el transcurso del debate, la esclavización de los indígenas fue condenada, pero no así la esclavización de los africanos (Rivera Pagan 2007). Siendo la esclavización de africanos una práctica incuestionada teológicamente, el comercio esclavista se incrementó urgido por las necesidades de la producción económica⁹. Además, el silencio del Debate de Valladolid en torno a los derechos de los pueblos africanos estimuló el endurecimiento del trato esclavista. Entre otras cosas se les prohibió:

...tener relaciones con las indias, no podían portar armas, usar joyas, beber alcoholes, salir de noche, faltar al trabajo, etc. ...bárbaramente castigados al menor desliz, trabajando más de doce horas al día, mal alimentados y en pésimas condiciones de salubridad e higiene, los negros esclavos no tenían otra perspectiva para un cambio de su condición que una revolución social (Cuché, p. 25).

Frente a la atrocidad del sistema esclavista colonial, emergieron el cimarronaje, los palenques y las rebeliones de esclavizados. Estas fueron expresiones de dignidad, resistencia y auto-liberación: “El cimarronaje, como contrapartida de la esclavitud y su política deshumanizante, desarrolló una política contestataria, potenciando las cosas más simples y dando a todo un sentido revolucionario” (Santa Cruz, 2004, p. 444).

Santa Cruz explica que el término *cimarrón* fue usado por los colonizadores para referirse al esclavo rural que huía de la plantación. Inicialmente, este nombre se daba al ganado que escapaba a las montañas en la Isla Española y, luego, se hizo extensivo a los indios taínos que huían de la brutalidad de los encomenderos. Las ciudadelas construidas por los cimarrones a lo largo de toda Hispanoamérica para su refugio y defensa fueron llamadas *palenques* (2004, pp. 436-437).

⁹ Durante la colonización española de Suramérica, el comercio esclavista fue monopolizado por compañías privadas españolas, portuguesas, holandesas, francesas y británicas (Santa Cruz, Obras Completas II, pp. 387-457).

Según Millones (1973), las alianzas entre sur-saharianos e indígenas para luchar a muerte contra la opresión colonial fueron frecuentes:

...negros e indios se unieron muchas veces contra el poder español: en 1602 Francisco Chichima, indio de Vilcabamba (Cuzco) se enfrenta a las tropas cañarí que el capitán Diego de Aguilar había enviado contra él. Su banda estaba compuesta por negros e indios y son sus primeras victorias las que alientan la revuelta de 20 negros en Quillabamba. Poco después, toda el área ardía en una rebelión que pudo ser aislada pero no sofocada por completo ...El hecho que negros e indios compartiesen esfuerzos en su lucha contra los españoles indica que al igual compartían los sufrimientos” (pp. 32-33).

La experiencia colectiva y común de la opresión colonial fuerza a indígenas y sur-saharianos a formar alianzas totalmente comprometidas con su propia liberación. Estas experiencias inter-étnicas y transcontinentales posiblemente fueron germinando una conciencia más global, multiétnica y moderna de la igualdad y la libertad en el suelo peruano.

Si bien también existieron sur-saharianos libres en la América española, éstos debían pagar tributo al Rey de España so pena de ser forzados a trabajar en las minas de oro o plata. Además, se les prohibió tener sirvientes indígenas y ayudar a cimarrones. Si eran descubiertos haciendo esto último, recibían el mismo castigo que el cimarrón (lo cual podía incluir la pena de muerte). La castración fue otra forma usual de castigo, aunque fue prohibida después (Leyes de Indias, Título V, Sobre los descendientes de Mulato, Negro, Bereber y Judío).

Según Fernando Romero (1987), la Ciudad de los Reyes (Lima) tuvo a inicios del siglo XVII 6,000 blancos, 5,000 indios y 30,000 negros y que hacia el 1791 el 60% de la población era afrodescendiente. A finales del siglo XVIII, entre doce y dieciséis millones de africanos habían sido esclavizados en las Américas (Santa Cruz, 2004, p. 411).

La fuerte influencia socio-cultural de los sur-saharianos en ciudades costeñas como Lima fue percibida por José María Arguedas a mediados del siglo XX. A partir de sus exploraciones etnográficas, Arguedas afirmó: “la cultura india de la costa influyó en la cultura invasora menos aun que la de los negros esclavos” (1981, p. 21).

Carlos Aguirre (2000) señala que entre las vías más utilizadas por los sur-saharianos esclavizados para obtener su libertad estaban: la manumisión, el cimarronaje, rebeliones, motines, levantamientos y negociaciones domésticas para llevar una vida más desahogada (pp. 68-69).

Las contra-narrativas de la Negritud y de historiadores étnicos han rescatado el valor histórico de los cimarrones, los palenques (En Lima los de Guachipa 1713, Carabayllo 1761, Vicentelo 1766), así como las rebeliones de esclavos (Quillabamba 1602) y la participación de afroperuanos junto a los indígenas en las rebeliones armadas contra la corona española.

Una de las rebeliones más notables fue la liderada por Juan Santos Atahualpa (1742-1756). Éste descendiente del último Inca refirió haber viajado a África durante sus años de aprendizaje a cargo de sacerdotes jesuitas: “ha visto padres negros, con barbas blancas diciendo misa” (Arenas, 1973, p, 16). Santos Atahualpa pretendió restaurar el imperio incaico, con una religiosidad cristiano-indígena y sin servidumbre indígena ni esclavitud africana (Arenas, p. 75). Hubo numerosos afrodescendientes entre sus tropas conjuntamente con el lugarteniente Antonio Gatica (p. 100). Además, afrodescendientes esclavizados por los españoles colaboraron secretamente con esta causa como informantes. Esta rebelión fue aislada del resto de la colonia peruana, pero nunca fue derrotada.

Harth-Terré (1971) observa que a pesar de la estructuración por castas de la sociedad colonial, hubo contadas excepciones en el trato a algunos sur-saharianos libres. Uno de estos casos fue el de Santiago Rosales, “cuarterón” de mulato libre, oficial autorizado en noviembre de 1723 para que fuera maestro en las artes de albañilería y arquitectura, con facultad para tener oficiales y aprendices. El mulato Rosales, agrega, fue, además, relojero y artillero, conocedor de los idiomas francés, italiano y latín (p. 40).

Dado que la competencia cultural, tecnológica y lingüística europea del maestro Santiago Rosales superaba las de la mayoría de españoles y criollos cultivados, fue exceptuado de las regulaciones restrictivas que se aplicaban a los individuos libres de su condición racial. La evidencia de un patrimonio cultural europeo sobresaliente y la necesidad de sus servicios le permitieron (al igual que a otros pocos sur-saharianos) cierta movilidad social, aunque ésta era una opción que requería de algunas décadas y bastantes demostraciones públicas. En general, el orden colonial marginó a los sur-saharianos libres. Millones apunta que se les impidió ejercer profesiones que les hubieran permitido una mayor libertad económica:

...en la costa, el proceso de proletarización del grupo de color fue más rápido. Prácticamente no hay profesión donde los españoles no protesten por la intromisión de negros capaces de desempeñarla. Veterinarios y farmacéuticos, carpinteros, herreros, comerciantes, tenderos trataron de impedir que los negros ejerciesen sus respectivas habilidades (p. 34).

Entre finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, los afro-descendientes participaron en las movilizaciones sociales secretas y enfrentamientos armados que fueron decisivos para alcanzar la independencia peruana (Cuché, 1975; Santa Cruz, 1988; Kapsoli, 1990; Blanchard, 1992; Aguirre, 1993; Del Busto 2001; Baca, 2006). La Rebelión de Tupac Amaru II (1780-1781) y la Guerra de Independencia (1819-1824)

contaron con líderes afroperuanos. El movimiento armado de Tupac Amaru II volvió a proclamar no sólo la abolición de la servidumbre indígena y de la esclavitud de los sur-saharianos, sino también el establecimiento de una nueva sociedad inspirada en una concepción más igualitaria de los seres humanos. Entre los afrodescendientes que se sumaron a la causa tupacamarista estuvieron: Antonio Oblitas, lugarteniente de Tupac Amaru; José Manuel Yepes, Pedro Pablo, Miguel Landa y Jerónimo Andía¹⁰. La misma esposa de Tupac Amaru, Micaela Bastidas, era descendiente de indígenas y africanos¹¹.

Promesas de Ciudadanía

El movimiento militar y político que logró la independencia del Perú a inicios del siglo XIX retomó las ideas tupacamaristas y agregó la retórica revolucionaria francesa, prometiendo así construir una nación de ciudadanos con libertad, igualdad y fraternidad (Blanchard, 1992; Aguirre, 1993). Los afrodescendientes en su mayoría abrazaron la causa independentista y lucharon por ella de diversas maneras. En 1820 se formó la División Patriótica de Libertos de Ica, que luchó en diferentes batallas. En 1821 se organizaron grupos guerrilleros de indígenas y afrodescendientes en Huancayo. Muchos afrodescendientes formaron parte de la división de Juan Pardo de Zela en Ica. Las ofensivas guerrilleras organizadas por Carreño llegaron a contar hasta con 720 afrodescendientes. En 1822, vecinos afrodescendientes de Chíncha y Cañete tomaron las armas por la independencia. Aunque muchos afrodescendientes esclavizados obtuvieron su libertad a través de la lucha por la independencia del Perú (Decretos de 1821 y 1825),

¹⁰ “¿Quiénes fueron los otros dirigentes de la rebelión? ...En el Archivo General de las Indias, en la sección Audiencia del Cuzco, los legajos 29, 30, 31, 32 y 33 se refieren a las ‘causas contra varios reos de las sublevaciones de Tupac Amaru’ ...En cuanto a la casta, de los cincuenta y nueve procesados, doce no responden, quince se confiesan españoles, dos criollos, once mestizos, diecisiete indios y dos mulatos” (Flores Galindo, 1976, pps. 273-274).

¹¹ CEDET, Identidad, Historia y Política (materiales), 2005, p. 11

algunos de ellos tuvieron que litigar con sus antiguos dueños para conservar la libertad recién reconocida. Entre ellos, Antonio Salazar, sargento del ejército libertador de 1820 a 1824; y Francisco Panizo¹².

El general San Martín, proclamado protector de la nueva república, dictó la ley de “libertad de vientres” que reconocía la libertad de los descendientes de mujeres esclavizadas que nacieran después de la proclamación de la independencia en 1821; aunque establecía que estos descendientes deberían estar bajo control de los amos hasta cumplir los 21 años, lo cual se oponía a las expectativas de los afrodescendientes que lucharon contra la monarquía española (Aguirre 2000, pp. 70-72). La mayoría de las personas esclavizadas continuaron siendo ubicadas en haciendas y ciudades de la costa peruana. El tratamiento en las haciendas fue cruel mientras que en las ciudades la dureza se atenuaba con cierto paternalismo. Por ello, había más libertos en las ciudades (Cuche, p. 25).

Según la información ofrecida por Flores Galindo en su Nueva Historia General del Perú (1980), en la primera mitad del siglo XIX los afrodescendientes fueron entre el 18% y 22% de la población de Lima. Cuando la esclavitud fue definitivamente abolida en 1854, había 22,000 individuos en tal condición. Los principales oponentes de la abolición fueron los terratenientes pues la esclavitud era la fuente principal de su riqueza, prestigio social y poder político. Estos esclavistas argumentaron que la abolición violaba sus derechos a la propiedad privada e hicieron todo lo posible para sabotearla. Debido a la presión de los terratenientes, el Estado peruano pago una indemnización a cada propietario de esclavos, pero jamás indemnizó a las personas que habían sido

¹² CEDET, *Identidad, Historia y Política*, 2005, pp. 11-12.

esclavizadas (Cuché, pp. 33-41). En ese momento, un número pequeño de afrodescendientes eran también propietarios de esclavos (Aguirre, 1993, pp. 66-67).

Después de la abolición de la esclavitud, los recién libertos no tuvieron nuevas oportunidades laborales ni educativas. Muchos de ellos tuvieron que trabajar para sus antiguos amos quienes además ‘contrataban’ trabajadores chinos, culíes. A estos últimos les impusieron un régimen laboral de esclavitud (que incluyó el uso de cadenas). En general los grupos dominantes restringieron las posibilidades de los afroperuanos a trabajos menores como campesinos, empleados domésticos, toreros, vendedores de agua, profesores de danza, cocineros y nanas durante casi un siglo.

El escritor criollo Ricardo Palma (1833-1919) quien tenía ancestros hispanos y africanos sostuvo a finales del siglo XIX que en el Perú: “Quien no tiene de inga tiene de mandinga”. Esta sentencia surgió a partir de un altercado donde pretendieron insultarlo haciendo mención de sus ancestros africanos. Esta frase se popularizó rápidamente y estimuló la discusión entre gente común, intelectuales y políticos sobre el carácter mestizo (multirracial) de la población del país.

Urbanización, Criollismo y Deportes

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.

Uno de los barrios afroperuanos más antiguos e importantes de Lima fue Malambo que se ubica en el distrito de El Rimac, en la orilla opuesta a la de la Plaza de

Armas de Lima que ha sido centro del poder político de la colonia y república peruana. A comienzos del siglo XX, vivían en Malambo 4,560 personas. Allí se ubicaron hasta 5 panaderías grandes que abastecían Lima y una fábrica textil. En Malambo se desarrollaron organizaciones obreras, huelgas, protestas, una biblioteca dirigida por anarcosindicalistas y una imprenta llamada “Proletaria” que sirvió a los periódicos obreros de la época. En diciembre de 1918, allí comenzó la primera huelga por la conquista del derecho de las 8 horas de trabajo (Panfichi, 2000, pp. 142-143).

También es importante resaltar la participación de los afroperuanos en la recreación de la cultura nacional. Un caso importante es su contribución a la creación del criollismo en los años 30 (Verástegui 1975; Llorens, 1983). El criollismo es una expresión poética, musical y danzaria que transformó la cultura urbana y rural del país convirtiéndose en un importante símbolo de la identidad que atraviesa las diferentes clases sociales hasta nuestros días:

...una historia del cuerpo, una historia del baile, una historia de los pies que tejen metáforas en el piso ...porque expresan la forma efectiva de una conciencia, el encuentro aunque subconsciente de una identidad que se expresa en esa manifestación cultural” (Verástegui, 1975, p. 10).

El criollismo fue una manera popular de concebir lo mestizo que se impuso, primero, como identidad de Lima y, luego, del país. Según Panfichi, el criollismo además:

...supone compartir un estilo de vida, códigos de conducta y un conjunto de solidaridades entre iguales, basados en significados y sentidos provenientes tanto de la cultura afroperuana, de la picaresca española, como de culturas mediterráneas que arribaron a la ciudad con la modernización temprana de Lima (2000, p. 153).

Adicionalmente, jóvenes afrodescendientes se convirtieron en héroes populares en la nueva esfera de los deportes. En los años 20, el club de fútbol Alianza Lima se había trasladado al distrito de La Victoria donde vivía una notable población de afroperuanos

que laboraban en las nascentes industrias textiles, alimenticias y de construcción. Los jóvenes del barrio pronto conformaron la plantilla del club. Sus éxitos locales los llevaron a integrar las selecciones nacionales (Panfichi, 2000, pp. 148-149). Uno de los logros deportivos más significativos de la primera mitad del siglo XX fue la actuación de la selección nacional de fútbol en las Olimpiadas Berlín 1936. Esta selección, compuesta por una mayoría de afrodescendientes, mestizos e indígenas, derrotó a la selección austriaca por 4 a 2. El capitán de esta selección fue el afroperuano Alejandro Villanueva proveniente del Alianza Lima. Guillermo Thorndike recopiló las narrativas de los sobrevivientes de esa selección de fútbol más de cuatro décadas después y escribió:

No se dejaron vencer ni por las buenas o las malas. El árbitro favoreció descaradamente a los austriacos pero no pudo evitar que acabaran en un empate a dos. Por el Perú gol de Campolo y gol de Villanueva. En los tiempos suplementarios, el árbitro regaló dos penales detenidos por Juan Valdivieso y anuló tres goles peruanos. En los últimos minutos, dos goles de Alejandro Villanueva y Lolo Fernández confirmaron el triunfo peruano (2000, p.126).

Habiendo nacido Hitler en Austria, la victoria peruana contradecía el principio de superioridad racial por él enarbolado. Tal vez por ello, el régimen nazi presionó al Comité Olímpico para anular este resultado y organizar un nuevo juego, en un estadio sin público custodiado por la policía alemana. El Comité Olímpico aceptó, sin embargo, la delegación peruana rechazó esa decisión, abandonó la Olimpiada y regresó al Perú a pesar de que los futbolistas peruanos habían votado a favor de volver a jugar (Thorndike, pp. 121-136). Cuando estos llegaron al Puerto del Callao, cientos de miles de personas dieron la bienvenida a los atletas peruanos y los futbolistas fueron elogiados como héroes por la multitud.

Políticos Revolucionarios

En décadas recientes, líderes afroperuanos se han ubicado preferentemente en movimientos progresistas o de izquierda. Dos de ellos han sido Guillermo Lobatón Milla (1927-1966) y María Elena Moyano Delgado (1958-1992). Lobatón provino de una familia de clase trabajadora en Lima, posiblemente con ancestros haitianos. Estudió filosofía en la Universidad de San Marcos de Lima y en la Sorbona de París, además de economía en la Universidad de Leipzig, Alemania. Hablaba varios idiomas. Fue miembro del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), un grupo guerrillero inspirado en los ideales y métodos que Ernesto Guevara de la Serna desarrolló en la revolución cubana. En 1961, Lobatón estuvo en Cuba donde se entrenó para promover una revolución popular armada en Perú. Luego viajaría a Brasil, Argentina y Chile. La lucha clandestina del MIR comenzó en 1964. Lobatón fue designado jefe de operaciones de guerra del MIR en la zona de Junín ese año (Brown & Fernandez, 1991, 97-114). Lobatón forjó una alianza entre los guerrilleros marxistas del MIR y la nación indígena Asháninka para expulsar a los terratenientes de los territorios indígenas. Los chamanes asháninkas identificaron a Lobatón como un espíritu benigno cuya misión era liderar la lucha por la justicia del pueblo asháninka. Las fuerzas armadas, asesoradas por militares de los EEUU, combatieron la insurrección armada arrojando NAPALM y bombas desde aviones Canberra sobre poblados asháninkas. Luego de su último enfrentamiento con las fuerzas armadas, Lobatón desapareció. Existen diferentes versiones de su muerte. La más repetida es que, hecho prisionero, fue lanzado vivo desde un helicóptero en vuelo sobre la selva (Brown & Fernández, 1991, 164-188).

María Elena Moyano estudió sociología en la Universidad Inca Garcilaso de la Vega, Lima. Fue lidereza y organizadora comunitaria del distrito de Villa El Salvador, al

sur de Lima. Fundado en 1973, el distrito fue en sus inicios un barrio marginal sin agua ni energía eléctrica. En los primeros años de los noventa, el distrito alcanzó los 300,000 habitantes y poseía un parque industrial, un sector comercial muy activo, además de escuelas e institutos. El rápido desarrollo de Villa El Salvador se debió a los modelos de democracia cooperativa y participativa que Moyano junto a otros líderes y la población pusieron en práctica. Una de las organizaciones sociales decisivas en este proceso fue la Federación Popular de Mujeres de Villa El Salvador de la cual Moyano fue presidenta entre 1986-1989. Esta federación surgió inicialmente para confrontar las necesidades alimenticias de las familias y creó el Programa del vaso de Leche. Luego, su activismo se extendería a cuestiones de salud, derechos humanos, educación, seguridad ciudadana y democratización del país:

Nosotros estamos sufriendo condiciones económicas que son el producto de una política neoliberal que oprime y aplasta a la gente más pobre. Demás, las fuerzas militares están violando derechos humanos. Nosotros no podemos olvidar a los miles de muertos. Además está el grupo terrorista que aniquila a los líderes de nuestro pueblo y amenaza con imponer el terror sobre todo el país (Moyano, 2000, p. 70).

Popular e influyente en los sectores democráticos de la izquierda, Moyano fue elegida concejal en la Municipalidad de Villa El Salvador en 1989 (Moyano, 2000, pp. 23-28).

A inicios de los noventa, la organización maoísta Sendero Luminoso intensificó sus asesinatos de mujeres líderes populares; Juana López, el 31 de agosto de 1991; Moraliza Espejo Márquez, el 6 de diciembre de 1991; Emma Hilario, el 20 de diciembre de 1991. Moyano recibió repetidas amenazas de muerte y confrontó una campaña de difamación promovida por Sendero Luminoso. Moyano organizó manifestaciones públicas para expresar el rechazo al terrorismo por parte de los ciudadanos y

organizaciones sociales de Villa El Salvador. Días antes de su muerte, Moyano publicó una carta dirigida a sus inminentes asesinos:

La revolución es una afirmación de la vida y de la dignidad individual y colectiva. Esa es nuestra ética. La revolución no es muerte ni imposición ni sumisión ni fanatismo. Revolución es vida nueva -una creencia en y la lucha por una sociedad justa y digna- que apoye las organizaciones que el pueblo ha creado, respetando sus democracias internas, sembrando nuevas semillas de poder en el Perú (Moyano, 2000, p. 66).

Desprotegida por el estado neoliberal de Fujimori, fue asesinada por Sendero Luminoso el 14 de febrero. Luego de asesinarla con armas de fuego, sus atacantes arrastraron su cadáver a una plaza llena de personas, donde incluso estaban sus hijos, colocaron cinco kilos de dinamita bajo su cuerpo y la hicieron explotar. Luego repartieron panfletos festejando lo que llamaron una justa sanción.

Como se puede apreciar a través de este breve recuento, la lucha de los sur-saharianos contra su invisibilidad y su deshumanización causadas por el colonialismo ha sido una constante en la historia social y política del Perú.

FORSUR y la Resolución Suprema del Perdón

Un hecho que evidencia dramáticamente la persistencia estructural del racismo colonial que facilita la marginación y olvido del Estado peruano con respecto a las comunidades afroperuanas es el desempeño del primer directorio del Fondo para la Reconstrucción del Sur (FORSUR) creado por el Estado peruano en respuesta a la emergencia social causada por el terremoto de 7.9 grados Richter que afectó la región de Ica el 15 de agosto de 2007. El suministro de agua, energía eléctrica, vías de acceso vehicular y pozos de agua colapsaron. Igualmente se perdieron plantaciones y puestos de trabajo. El informe del Instituto Nacional de Defensa Civil (INDECI) señaló: 510 muertos, 1.500 heridos, 56,296 familias damnificadas/viviendas destruidas y 22,946

familias afectadas/viviendas dañadas. Las comunidades más afectadas tienen una notable presencia afroperuana. Entre otras, están las comunidades de Pisco, El Carmen, Tambo de Mora, Túpac Amaru, San José de los Molinos, Acomayo y Manzanilla. El 80% de las casas de estas comunidades fueron destruidas.

El gobierno entregó la administración de FORSUR a un grupo de prominentes empresarios peruanos liderados por el expresidente de la Confederación Nacional de Instituciones Empresariales (CONFIEP). El presidente de la república justificó esta decisión argumentando que la eficiencia de la empresa privada sería clave para la rápida recuperación de las zonas destruidas. Así, el Estado puso en las manos de un grupo de oligarcas criollos (socios y amigos entre ellos) la reconstrucción de pueblos destruidos con una sobresaliente identidad afroperuana.

Este primer directorio de FORSUR se negó a ubicar sus oficinas en Ica y lo hizo en Lima, a cientos de kilómetros de los pueblos afectados. A pesar de los cientos de millones de dólares recibidos para la reconstrucción, la inacción y corrupción de este directorio fue tan alarmante que tuvo que renunciar antes de los 8 meses. Hasta el momento, nadie ha sido procesado judicialmente por la negligencia criminal del primer directorio de FORSUR.

Más allá de las características personales de los miembros de este directorio, su deficiente desempeño puede explicarse como reflejo de las creencias sociales que ha regulado (y regula) el trato de los criollos oligarcas hacia los pobres, rurales, y/o afrodescendientes. En otras palabras, en este hecho se intersecaron factores de clase social, cultura y raza que condicionan fuertemente las dinámicas de exclusión y explotación social dentro del país. La actuación de este directorio siguió especialmente el

guión que marca las relaciones históricas entre la oligarquía criolla y los afrodescendientes. A la luz de este pasado, el comportamiento del primer directorio de FORSUR no fue ninguna sorpresa. Las creencias y prácticas coloniales de la sociedad peruana han entrenado a la oligarquía criolla para servirse especialmente de los pobres, campesinos, y con mayor provecho si son indígenas y/o afrodescendientes. De ninguna manera, han sido preparados para servirlos, aun cuando cuenten con el respaldo millonario de la cooperación internacional y se trate de víctimas de una catástrofe natural. Las dudas, vacilaciones, incertidumbres y confusiones que condujeron a estos experimentados y exitosos hombres de empresa a más de 7 meses de inactividad frente a esta emergencia social se debían en parte al hecho de que la misión que debían cumplir entraba en conflicto con sus valores sociales oligárquicos y su imaginario social criollo colonial. De alguna manera, su paralización se debió al fuerte conflicto ideológico y de identidad que les causaba trabajar para un grupo social que supuestamente debe estar a su servicio.

Poco después, el 27 de noviembre del 2009, a través de la Resolución Suprema 010-2009 del Ministerio de la Mujer y Desarrollo Humano, el Estado peruano pretendió corregir simbólicamente su trato a los afrodescendientes al resolver:

Expresese Perdón Histórico al Pueblo Afroperuano por los abusos, exclusión y discriminación cometidos en su agravio desde la época colonial hasta la actualidad, y reconózcase su esfuerzo y lucha en la afirmación de nuestra identidad nacional, la generación y difusión de valores culturales, así como la defensa del suelo patrio”.¹³

Esta resolución, además, estableció que el acto de perdón y reconocimiento se llevase a cabo en “una ceremonia solemne y pública” y que el Ministerio de la Mujer y

¹³ Obtenido del portal de Cimarrones http://www.cimarrones-peru.org/perdon_historico.htm

Desarrollo Social dictase políticas públicas específicas para el desarrollo del Pueblo Afroperuano.

La ceremonia ordenada por esta Resolución se llevó a cabo en el Palacio de Gobierno el 7 de diciembre del mismo año. El presidente del Perú calificó como inédito este pedido de perdón “al pueblo afroperuano pero más profundamente a la raza negra” por las atrocidades tanto del comercio esclavista mundial así como de las oligarquías colonial y republicana que se enriquecieron con la esclavitud. Además, el presidente pidió que Dios perdone a los esclavistas peruanos republicanos y finalizó su discurso exhortando a los peruanos: “pasemos esa página horrible y enrumbemos hacia el futuro del Perú”.¹⁴

El discurso del presidente que debía ser un gesto histórico de reconocimiento del pueblo afroperuano no mencionó ninguna de sus contribuciones políticas, económicas, éticas, culturales y espirituales a la sociedad peruana ni nombres de las/os afroperuanas/os con obras sobresalientes, el presidente sólo mencionó su creatividad colectiva para la culinaria y la música. Tampoco anunció ninguna medida económica, política, laboral y/o educativa destinada a reducir las desigualdades históricas y estructurales que confrontan los descendientes de los sur-saharianos en el Perú.¹⁵

¹⁴ Partes de su discurso pueden ser halladas en el portal de Youtube (<http://il.youtube.com/watch?v=RgMKSHd2Pgs&feature=related>)

¹⁵ Incluso a nivel simbólico se pudieron adoptar algunas medidas adicionales con sustento legal en la propia constitución del Perú y que habrían requerido de muy poco presupuesto: 1. que se prohíba y penalice la ridiculización de los afroperuanos en los medios de comunicación privados y estatales; 2. que los medios de comunicación del Estado tengan espacio dirigidos por afroperuanos; 3. que los medios de comunicación del Estado tengan programas que difundan la historia, artes y estudios afroperuanos; 4. que se incluya en los textos escolares a los héroes afroperuanos que lucharon por la independencia nacional, la integridad territorial y la justicia social del Perú; 5. que se admitan afrodescendientes tanto en la escuela diplomática como en todas las escuelas de oficiales de todas las fuerzas armadas y policiales ; 6. que la educación intercultural tenga un contenido anti-racista y sea obligatoria en todas las escuelas y universidades.

Asimismo, la organización del mismo acto solemne del Estado Peruano no incluyó a ningún afroperuano para hacer uso de la palabra. Los representantes de las diferentes organizaciones afroperuanas invitados a esta ceremonia sólo participaron de la foto del abrazo. La omisión en dicha ceremonia histórica de un discurso afroperuano contradujo el anunciado propósito de reconocerlos. De alguna manera, los afroperuanos fueron invisibilizados y excluidos en la misma ceremonia donde se les pedía perdón por haberlos excluidos históricamente.

Algunos activistas afroperuanos como Carlos López Schmidt, director de Cimarrones (<http://www.cimarrones-peru.org/cimarron.htm>), observaron que el lenguaje de la resolución “Perdón al Pueblo Afroperuano” transmitía una idea equívoca, pues expresaba que quien debía ser perdonado era el Pueblo Afroperuano. La resolución debió decir “Pedido de Perdón al Pueblo Afroperuano”.¹⁶ Esto pudo ser un simple error de redacción, pero también el reflejo de un trasfondo de creencias coloniales dominantes que se resisten a aceptar incluso en el papel que el Estado deba pedir perdón a los peruanos con raíces sur-saharianas. Algunas de estas creencias impregnaron muchos de los comentarios a esta noticia de los lectores peruanos de las ediciones on-line de los periódicos de esos días. Entre otras cosas, los lectores afirmaban que los sur-saharianos no habían sido tan maltratados en el Perú, que el Estado debía pedir perdón primero a los indígenas y que ésta era una maniobra mediática del gobierno para distraer a la opinión pública de los verdaderos problemas del momento.

ONGs afroperuanas como Lundu y CEDET saludaron la resolución como un acto de justicia y se ofrecieron para dialogar con el Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social en torno a las posibles políticas a dictar y ejecutar, pero dicho ministerio aun no ha

¹⁶ http://www.cimarrones-peru.org/perdon_historico.htm

ofrecido ocasión para que ese diálogo tenga lugar ni ha dictado alguna política específica para promover el desarrollo del pueblo afroperuano.

Al parecer el gobierno peruano quiso dar un paso simplemente simbólico en el tema, sin mayores pretensiones de transformación de la realidad peruana en aras de una mayor justicia social, ¿cuál habría sido la finalidad de esta retórica? Pudo tratarse de una estrategia para aprobar la evaluación de Naciones Unidas sobre la situación del racismo y la discriminación en el Perú. Los países miembros de esta organización se habían comprometido a tomar medidas específicas contra este problema en la Cumbre Mundial contra el Racismo celebrada en Durban el 2001. El cumplimiento de estas medidas iba a ser evaluado el 2009 y la situación del gobierno peruano era desfavorable. Éste no sólo no había cumplido con sus obligaciones sino que además, con el propósito de concluir las negociaciones secretas del Tratado de Libre Comercio con los EEUU y ponerlo en vigencia (1ro de febrero del 2009), había reprimido policial y militarmente las demandas de los pueblos indígenas amazónicos por el respeto de sus derechos sobre sus territorios ancestrales.

La inacción y corrupción del primer directorio de FORSUR, las contradicciones y vacíos de la Resolución y la ceremonia del perdón ratifican la necesidad de ahondar, difundir y discutir públicamente la vigencia de las creencias racistas coloniales y la necesidad urgente de descolonizar la sociedad peruana en aras de construir una ciudadanía más democrática e inclusiva.

Descolonización y Democratización

Existen abundantes señales del control que aún ejercen las creencias raciales coloniales sobre las instituciones privadas y públicas peruanas. La deshumanización de

las imágenes de los afroperuanos se dio a través de un método discursivo que supuso la reducción de sus identidades al color de su piel y la eliminación de sus memorias colectivas, conocimientos y valores. Esta metodología para la deshumanización de sus identidades colectivas no se ha desactivado en la narrativa de los grupos de poder. Lo cual se expresa en el lenguaje de los medios de comunicación y en el discurso del presidente peruano (7 de diciembre del 2009). En este discurso, mientras se solicita oficialmente a los afroperuanos su perdón histórico, se los describe como objetos de las fuerzas económicas del colonialismo y el esclavismo, víctimas de los vientos de la historia. Jamás se los considera sujetos históricos que resistieron y confrontaron, muchas veces en alianza con indígenas, mestizos y criollos (todas ellas categorías con múltiples mestizajes en el Perú) las injusticias a las que fueron sometidos y lucharon por el respeto de su dignidad, de su libertad, de la independencia del país y de la justicia social. Salvo en los medios afroperuanos, en ningún medio informativo ni académico se comentó ni analizó el lenguaje utilizado por el presidente en la “ceremonia solemne y pública” para ‘expresar perdón al pueblo afroperuano’ ni en la forma como se organizó esta ceremonia.

La superación del racismo colonial requiere una mayor voluntad política y social para confrontar la complejidad del problema que socaba las posibilidades de democratización de la sociedad peruana. Según Fanon, más allá de la retórica, la lucha contra el colonialismo interno requería llevar a cabo un proceso de descolonización económico-política de la sociedad. Es decir, que se debía transformar las estructuras mismas de poder de la sociedad.

El sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000) ha sostenido que el racismo fue el eje de la estructura colonial en el caso de América Latina. Quijano sugiere que el racismo

debe ser pensado en relación con la historia y constitución de América Latina (2000, p. 533). Para Quijano, el racismo es aún un elemento central en la forma como se estructura el poder económico-político en la región. A pesar de abolición del estatus colonial de sus países, en éstos predomina la colonialidad del poder, es decir una manera racializada de construir y administrar los asuntos económico-políticos. Esta colonialidad se basaría en la imposición de la idea de raza como un instrumento de dominación: “la idea de raza fue una manera de dar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista” (2000, p. 534).

Para Quijano, la conquista de América introdujo un modelo de poder basado en dos procesos: primero, la racialización de conquistadores y conquistados que pretendió naturalizar nociones de superioridad e inferioridad congénita y transmisible. Esto a su vez legitimaría la explotación dentro de una división racial del trabajo. Segundo, el control de las diversas formas de producción y comercialización a partir de los intereses del capital y del mercado europeo (2000, pp. 532-538). Es dentro de estos procesos que los sur-saharianos fueron reducidos a esclavitud y confinados a labores específicas dentro del aparato productivo.

La estabilización de este modelo de poder habría requerido, además, de una campaña de destrucción del mundo simbólico de los subyugados, especialmente indígenas y africanos. Para ello se habría intentado expropiar sus descubrimientos culturales, reprimir sus formas de producción de conocimiento, imponer la asimilación de la cultura dominante a través de la evangelización y propagar una visión histórica donde la subordinación a Europa era concebida como la realización de las historias particulares de los pueblos conquistados. Para Quijano, la independencia de los países

latinoamericanos no significó su descolonización, pues las nuevas elites de estos países se orientaron a la rearticulación de la colonialidad del poder sobre nuevas bases institucionales más que a la construcción de estado-naciones modernos. Este racismo sigue siendo un factor limitante para la democratización social en América Latina (2000, p. 572).

Así la actual colonialidad del poder en América Latina se articula a partir de la categoría de raza y de un sistema capitalista que controla diversas formas de producción en aras de aumentar sus ganancias en un mercado global (2000, pp. 533-535). Esta colonialidad del poder es el trasfondo hoy en día los discursos y prácticas que excluyen a grupos indígenas y afrodescendientes y se oponen al avance de la democracia, la ciudadanía y el estado nación moderno (2000, pp. 567-568).

Frantz Fanon en *Los Miserables de la Tierra* (1963) describe la manera como el imaginario colonial suele representar a la sociedad oprimida “como una sociedad carente de valores” (p. 41). Esto es algo que puede corroborarse en la experiencia de las comunidades no-europeas en el Perú. En el caso de la afroperuanos, la reducción en el imaginario colectivo colonial y republicano de su identidad a las labores de la cocina y de la música ejemplifica esta idea de Fanon. Esta relación favorecía la división colonial del trabajo que asignaba a los sur-saharianos la obligación de servir a los colonizadores; las mujeres cocinando para sus familias colonizadoras y los hombres (al término de sus jornadas en la producción) entreteniendo sus oídos. A esta imagen colonial que niega las virtudes intelectuales de los afroperuanos parece corresponder incluso la decisión de los organizadores de la ceremonia del Perdón (7 de diciembre 2009) de no invitarlos a hacer uso de la palabra. El colonialismo negaba a los sur-saharianos la capacidad de hacer uso

racional e inteligente de la palabra. Por lo tanto, en la cultura dominante nadie esperaba del discurso afroperuano algo digno de ser escuchado.

Todo esto no es más que una expresión de lo atrapada que está la cultura dominante peruana dentro una red simbólica colonial. Este legado colonial perjudica fuertemente a las comunidades afroperuanas. Según las jerarquías coloniales, los sur-saharianos ocupaban el peldaño racial más bajo de la humanidad, en la misma frontera con la animalidad. Por ello, confrontar el racismo contra ellos supone remover toda la pirámide colonial. Fanón afirmaba que “el mundo colonial es un mundo maniqueo ... con el tiempo ese maniqueísmo llega a su conclusión lógica y deshumaniza al colonizado, o para hablar más claramente, lo convierte en un animal” (pp. 41-42). Para Fanon la construcción de nuevas narrativas eran claves para desarrollar un proceso de descolonización:

... la inmovilidad a la cual los colonizados son condenados solo puede ser objetada si los colonizados deciden poner fin a la historia de la colonización – historia de pillaje- y traer a la existencia la historia de la nación –la historia de la descolonización” (p. 51).

Esa historia afroperuana de la descolonización debió ser al menos mencionada tanto en la Resolución Suprema como en la ceremonia para solicitar perdón.

La recuperación de esa ‘verdadera historia social de los peruanos’ que exigía Basadre sigue siendo una tarea crucial para el futuro de la ciudadanía democrática del país. Dentro de esta tarea, el rescate y difusión de la memoria colectiva e historia afroperuana puede tener una importancia central en el proceso de democratización de la sociedad peruana y el reconocimiento social y político del pueblo afroperuano. La construcción de una narrativa histórica anti-racista y anti-colonial puede transformar democráticamente el imaginario colectivo de la nación y la ética social. Una historia

abierta a las narrativas de todos los grupos socio-culturales nacionales sería en gran medida una historia intercultural que puede inspirar prácticas sociales y políticas públicas orientadas al mutuo reconocimiento y reconciliación entre todas las identidades culturales y étnicas peruanas. El historiador Carlos Aguirre describió así la tarea pendiente de la república:

Nos queda un largo camino por recorrer y las tareas son inmensas: trabajar, desde el Estado o la sociedad civil, desde la escuela o el juzgado, desde la comunidad de base o los medios de comunicación, para desterrar los estereotipos, las formas degradantes de interacción social y los componentes estructurales de racismo. Sólo así lograremos desterrar la injusticia y discriminación y asegurar un futuro de dignidad y bienestar para todos los peruanos (2000, 74).

Bibliografía usada

Aguirre, C. (1993). *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud: 1821-1854*. Lima: PUCP.

----- (2000). La población de origen africano en el Perú: de la esclavitud a la libertad. En C. Aguirre & otros, *Lo africano en la cultura criolla*. Lima: Congreso del Perú.

----- (2005). *Breve Historia de la Esclavitud en el Perú: una Herida que no Deja de Sangrar*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Arguedas, J. M. (1981). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México D. F. Siglo XXI.

Baca, S. (2006). Personal communication. Boston, November 3.

Basadre, J. (1947). América en a Cultura Occidental. In J. Basadre *Meditaciones sobre el Destino Histórico del Perú* (pp. 197-233). Lima: Huascarán.

----- (1980). *La Multitud, la Ciudad y el Campo en la Historia del Perú: con un Colofón sobre el País Profundo*. Lima: Treintatrés & Mosca Azul.

----- (1978). *Perú: Problema y Posibilidad*. Lima: Banco Internacional del Perú.

Bowser, F. (1977). *El esclavo negro africano en el Perú colonial 1524-1650*. México: Siglo XXI.

- Brown, M. F. & Fernandez, E. (1991). *War of Shadows: the Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*. Berkeley: University of California Press.
- Castro A., M. (1973). *La Rebelión de Juan Santos*. Lima: Milla Batres.
- CEDET (2005). *Identidad, Historia y Política*.
- Cieza de León, P. (1984). *Crónica del Perú, Primera Parte*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- . (1987). *Crónica del Perú, Tercera Parte*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cornejo-Polar, A. (2004). Mestizaje and Hybridity: The Risk of Methaphors. In A. Del Sarto & A. Trigo *The Latin American Studies Reader* (pp. 760-764). Durham: Duke University Press.
- Cuche, Dennis. (1975). *Poder Blanco y Resistencia Negra en el Perú*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Delgado Aparicio, L. (2000). La Africanía en América. En C. Aguirre & otros, *Lo africano en la cultura criolla* (pp. 79-96). Lima: Congreso del Perú.
- Fanon, F. (1963). *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Flores Galindo, A. (1976). *Tupac Amaru II-1780: Sociedad Colonial y Sublevaciones Populares*. Lima: Retablo de Papel.
- Flores Galindo & Otros (1980). *Nueva Historia General del Perú*. Lima: Mosca Azul.
- Garcilaso de la Vega, Inca (1966). *The Royal Commentaries of the Incas*, vol. 1. Austin: University of Texas Press.
- . (1966). *The Royal Commentaries of the Incas*, vol. 2. Austin: University of Texas Press.
- Harth-Terré, E. (1971). *Presencia del Negro en el Virreinato del Perú*. Lima: Universitaria.
- Kapsoli, W. (1990). *Rebeliones de Esclavos en el Perú*. Lima: Ediciones Purej.
- Llorens, J. A. (1983). *Música Popular en Lima: Criollos y Andinos*. Lima: IEP/III.
- Mac Lean y Estenos, R. (1948). *Negros en el Nuevo Mundo*. Lima: PTCM.
- Millones, L. (1973). *Minorías Étnicas en el Perú*. Lima: PUCP.

Millones, L. & Tomoeda, H. (1992). *500 Años de Mestizaje en los Andes*. Lima: Museo Etnológico Nacional de Japón.

Moyano, M. E. (2000). *The Autobiography of María Elena Moyano*. Gainesville, FL: University Press of Florida.

Panfichi, A. (2000). Africanía, barrios populares y cultura criolla a inicios del siglo XX. En C. Aguirre & otros, *Lo africano en la cultura criolla* (pp. 137-158). Lima: Congreso del Perú.

Quijano, A. (2000). Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. *Nepantla. Views from South*, Durham: Duke University Press, 533-580.

Riva Agüero, J. (1960). *Afirmación del Perú* (vol. II). Lima: Instituto Riva Agüero.

----- (1965). La Historia en el Perú. En *Obras Completas de José de la Riva-Agüero*, Vol. IV. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

----- (1937). *Por la Verdad, la Tradición y la Patria*. Lima.

Rivera Pagan, L. (2007). *Bartolomé de las Casas y la Esclavitud Africana*. Retrieved January 28, 2007, from <http://vetasdigital.blogspot.com/2007/01/bartolome-de-las-casas-y-la-esclavitud.html>

Romero, F. (1987). *El negro en el Perú y su transculturalización lingüística*. Lima: Milla Batres.

Rostworowski, M. (2000). Lo Africano en la Cultura Peruana. En C. Aguirre & otros *Lo Africano en la Cultura Criolla* (pps. 27-37). Lima: Congreso del Perú.

Santa Cruz, N. (2004). *Obras Completas II. Investigación (1958-1991)*: Libros en Red.

----- (1988). El Negro en Iberoamérica. En *Obras Completas II. Investigación (1958-1991)* (pps. 387-457): Libros en Red.

----- (). El Folklore Costeño. En *Obras Completas II. Investigación (1958-1991)* (pps. 19-180): Libros en Red.

Thorndike, G. (2004). Alejandro Villanueva y Alianza Lima. En C. Aguirre & otros *Lo Africano en la Cultura Criolla* (pp. 121-136)

Townsend Ecurra, A. (1963). El Perú y los Peruanos en el Descubrimiento de Oceanía. En *Fanal*, vol. XVIII, # 68, Lima, pp. 2-7.

Verástegui, E. (1975). Negritud La Conciencia Emergente. *Variedades* 9 Julio: 9-10.

----- (1983). *Cimarrones* (videorecording). New York: the Cinema Guild.
Scripts.