

«Negra soy, color bonito»: el papel de la «raza» en la identidad de los afrodescendientes en el Perú

Néstor Valdivia Vargas*

Grupo de Análisis para el Desarrollo, Lima, Perú

* Néstor Valdivia Vargas es investigador asociado del Grupo de Análisis para el Desarrollo (GRADE). Con la colaboración de Juan La Cruz, docente de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

«Negra soy, color bonito»: el papel de la «raza» en la identidad de los afrodescendientes en el Perú

RESUMEN

El documento se basa en una reciente investigación sobre la relación entre etnia, cultura, «raza» y ancestralidad entre los afroperuanos. Los resultados permiten concluir que si bien la construcción de la identidad «negra» o afrodescendiente en el Perú tiene como un eje central la dimensión cultural, principalmente —y de modo fundamental— gira en torno a la idea de la existencia de una «raza negra». Según estos criterios identitarios «racializados», las fronteras de un «nosotros» conformado por los afrodescendientes sólo abarcan a aquellas personas que tienen ciertos marcadores fenotípicos considerados —por los propios afroperuanos— como definitorios de la pertenencia a la «raza negra». La «evidencia» fenotípica de la «negritud» aparece así como una suerte de «condición necesaria» para la identidad «negra»/afroperuana. Esta forma de autoidentificación representa un desafío para los discursos y proyectos políticos de las organizaciones afroperuanas que procuran construir una identidad afrodescendiente «des-racializada» y vinculada a la memoria histórica de la diáspora africana —la cual, sin embargo, parece tener una débil referencia entre los afrodescendientes de nuestro país—.

Palabras clave: Afrodescendientes, raza, construcción identitaria, identificación étnico/racial

«I am black, nice color»: The role of «race» in the identity of African-descendants in Peru

ABSTRACT

This document is based on a recent study on the relation between ethnicity, culture, «race» and ancestry among Afro-Peruvians. Findings show that while construction of the «black» or Afro-descendant identity in Peru holds the cultural dimension as a central component, it mainly - and fundamentally - revolves around the idea of the existence of a «black race». According to these «racialized» identity criteria, the boundaries of an Afro-descendant «we» cover only those with certain phenotypic markers that Afro-Peruvians themselves consider as defining membership in the «black race». The phenotypic «evidence» of «blackness» thus appears as a kind of «necessary condition» for the «black»/Afro-Peruvian identity. This form of self-identification poses a threat to the political discourses and projects of Afro-Peruvian organizations seeking to build a «de-racialized» Afro-descendant identity, one that is linked to a historical memory of the African diaspora which, nonetheless, seems to hold a weak presence among our country's people of African descent.

Keywords: African descendants, race, construction of identity, ethno racial identification process

INTRODUCCIÓN

El presente artículo se basa en una investigación llevada a cabo en el marco de un proyecto del Grupo de Análisis para el Desarrollo (GRADE) sobre etnicidad, censos y encuestas en el Perú¹. El propósito de dicho estudio fue describir, conocer y analizar el uso y el significado de las etiquetas de identificación étnico/racial para la población afrodescendiente en el Perú, partiendo de un marco conceptual que busca entender la relación entre etnia, cultura, «raza» y ancestralidad entre los afroperuanos.

El trabajo de campo abarcó siete localidades del país con una importante concentración de población afroperuana —cinco de ellas comunidades «negras» ubicadas en regiones, y dos correspondientes a barrios populares limeños donde residen familias afroperuanas—². En cada una de esas comunidades se realizaron cinco grupos focales —incluyendo algunos «grupos de control» conformados por personas no afrodescendientes—. En total, se convocó a 235 personas que participaron en 36 grupos focales, y se seleccionó posteriormente a 56 de ellas para la realización de entrevistas individuales a profundidad³.

Una de las conclusiones de la investigación fue que la identidad afroperuana puede ser concebida como una identidad en construcción, cuyos pilares centrales se apoyan en dos elementos clave: la cultura y la «raza». A diferencia de otras formas identitarias indígenas, en el caso de los afrodescendientes la apelación a los ancestros está directamente vinculada a una herencia «racial». En general, se corroboró la existencia de una identidad afroperuana fuertemente «racializada», vale decir, basada en la idea de pertenencia a una «raza negra».

Si bien la autoadscripción bajo las categorías *afrodescendiente* y *afroperuano* pareciera haber ganado mayor aceptación en la misma población afroperuana en los últimos años —en comparación con lo que se observaba hace una década atrás—⁴,

¹ La investigación se llevó a cabo entre octubre de 2012 y junio de 2013 y fue financiada por la Fundación Ford. El informe final, que lleva por título *Identidad étnica, «raza», cultura y memoria: un ejercicio de validación de preguntas de autoidentificación étnico/racial de la población afroperuana*, fue elaborado por Néstor Valdivia y Juan La Cruz, con el apoyo del sociólogo Martín Bustamante. El presente documento recoge el contenido de uno de los acápites de ese informe.

² Las siete localidades fueron: San Luis de Cañete (en la región de Lima provincias), El Carmen (en la provincia de Chincha, Ica), Acarí (en la región de Arequipa), Yapatera (en Piura), Zaña (en Lambayeque), y un barrio del distrito de Carmen de la Legua (perteneciente al Callao) y otro de la urbanización popular Condevilla (ubicada en Lima).

³ Para mayores detalles sobre la metodología usada ver el anexo.

⁴ Un estudio llevado a cabo por GRADE en el año 2004 por encargo del Banco Mundial incluyó un componente cualitativo a través del cual se analizaron distintas dimensiones vinculadas con la identidad étnica y cultural de esa población. Una de sus principales conclusiones fue la escasa aprehensión hacia las categorías de autoidentificación «afroperuano» o «afrodescendiente», lo cual revelaba —al mismo tiempo— un enorme desconocimiento respecto de la historia y los antecedentes africanos de

la investigación constató que incluso esos términos son usados como sinónimos de pertenencia a una «raza negra». Además, el análisis del discurso identitario de los hombres y las mujeres afrodescendientes, jóvenes y mayores, que participaron en los grupos focales y en las entrevistas, da cuenta de la persistencia de un marcado desconocimiento del vínculo histórico con el África y la diáspora africana que explica el origen de los afrodescendientes en el Perú. Esta tesis ha sido levantada por la socióloga norteamericana Tanya Golash Boza en un documento que lleva el sugerente título: «Left in the dark: the collective amnesia of Africa among black Peruvians» [«Olvidado en la oscuridad: La amnesia colectiva del África entre los negros peruanos»] (2005)⁵.

Por otro lado, hemos constatado que existe la idea de que los «negros» o afroperuanos comparten una misma cultura (lo que los mismos afroperuanos denominan «costumbres»). Este elemento identitario se nutre de las experiencias de grupos y comunidades (tanto de la ciudad de Lima como de regiones) que han desarrollado un sentido de pertenencia colectivo asentado en la vigencia de una serie de valores y prácticas culturales centradas en la música, el baile, la culinaria, la tradición oral y la religión, consideradas —por los propios afrodescendientes— como «negras». Estas manifestaciones culturales provienen de tradiciones mixtas, «mestizas» —como sucede con cualquier proceso de construcción de las identidades étnicas y culturales—, pero al mismo tiempo no parece tener un carácter exclusivo ni constituirse como singularidad propia de la gente «negra». Las «costumbres negras» forman parte, más bien, de una cultura popular local, y eventualmente regional o nacional⁶.

El presente artículo focaliza su atención en esa dimensión «racializada» de la identidad afroperuana. Y si bien esta misma identidad se relaciona también con un autorreconocimiento de ciertos valores culturales —considerados por la misma población como «negros» o afrodescendientes—, por ahora, la descripción de esa dimensión cultural la dejaremos de lado⁷. Al hacer esto, señalamos —al mismo

los esclavos traídos al Perú —llegando en algunos casos a manifestaciones abiertas de rechazo, debido a la asociación del África con «lo tribal» y «lo atrasado»— (Benavides y otros, 2006).

⁵ En una publicación posterior, basada en el mismo material etnográfico recogido en una localidad de la región norteña de Piura, la autora sostiene que habría habido una suerte de quiebre en la transmisión generacional de la memoria asociada al origen africano de los esclavos traídos a nuestro país —lo cual se complementaría con la existencia de diversas versiones y relatos, entre los cuales están incluso aquellos que argumentan que la ancestralidad de los «negros» tiene raíces exclusivamente peruanas— (Golash-Boza 2012, pp. 48-50).

⁶ Estos hallazgos están en la línea de los planteamientos de sociólogos e historiadores que han analizado la evolución de las culturas «negras» o afrodescendientes en los siglos XIX y XX, proponiendo la tesis de una suerte de «des-etnización» de las formas organizativas y culturales «negras» (principalmente expresadas en la religiosidad, la culinaria y el deporte), y su amalgamamiento en una matriz cultural popular (ver Stokes 1987, Benavides 2000, Panfichi 2000 y Del Busto 2001).

⁷ Para mayores detalles sobre esa dimensión cultural de la identidad «negra»/afroperuana, puede consultarse el informe completo del estudio —el mismo que será puesto en la web institucional de GRADE próximamente—.

tiempo— que es la categoría *raza negra* la que ordena y estructura los criterios de autoidentificación individual y colectiva de los afroperuanos, al menos de quienes residen en barrios populares, pueblos y comunidades rurales del país⁸. Es por ello que la referencia a un conjunto de «costumbres propias» hecha por los participantes, por lo general, está anclada en la idea de una cultura de «los negros» o «la raza negra».

Como se explicará luego, si bien la «raza» es un constructo social —cuya forma y contenido están determinados por las relaciones de poder y el contexto histórico específico en el que estas operan—, en la medida en que para la sociedad y las personas las «razas» existen, esta categoría acaba convirtiéndose en un elemento ordenador de las relaciones sociales. De hecho, ha cumplido un rol central en el origen y la justificación del «racismo» y la discriminación ejercida por grupos dominantes en diversas etapas de la historia contemporánea, pero también ha sido una pieza clave de la construcción identitaria de diversos grupos étnicos en el mundo.

Considerando la centralidad que tiene la categoría *raza* en la construcción identitaria de los afrodescendientes en nuestro país, resulta indispensable conocer las concepciones de «raza» que maneja esa población, así como el rol que juega el fenotipo y el «color de piel» en el reconocimiento de un «nosotros» y en la construcción de un sentido de pertenencia colectivo⁹.

En ese sentido, el estudio ha procurado responder a las siguientes preguntas: ¿cómo se autorreconocen o autoidentifican en términos étnicos y culturales los afroperuanos? ¿En qué medida esa forma de autorreconocimiento tiene una connotación «racial»? ¿En qué consiste esa identidad «racializada»? ¿Cuáles son los motivos y la lógica de la autoidentificación de los afroperuanos? ¿Cuáles son los alcances del reconocimiento de un «nosotros» a partir de esas categorías «racializadas»? Por lo tanto, ¿cuáles son los patrones de construcción de la identidad «racializada» de los afroperuanos?

Para dar respuesta a estas interrogantes, en el siguiente acápite se definen los principales conceptos usados para el análisis del material empírico recogido. Luego, en

⁸ Hacemos esa precisión porque existe un conjunto de organizaciones afroperuanas que desde hace unos años vienen desarrollando un discurso distinto, basado —más bien— en la construcción de una identidad más política que apela a la memoria de la afrodescendencia y al reconocimiento de una pertenencia a la diáspora africana generada por el sistema esclavista colonial —giro ideológico discursivo adoptado por la mayoría de dirigentes afroperuanos a partir de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia celebrada en Durban (Sudáfrica) el año 2001—.

⁹ Nuestro planteamiento coincide plenamente la posición del sociólogo colombiano Fernando Urrea, quien refiriéndose al caso de los afrodescendientes en su país señala que: «Seguir insistiendo solamente en la dimensión étnica conlleva al desconocimiento de un fenómeno sociológico específico de la identidad de la población afrocolombiana urbana y rural, la cual pasa por la apariencia racial o color de piel» (Urrea, 2006, p. 243).

el tercer acápite, se da cuenta de los términos más usados por los afrodescendientes al momento de responder a un cuestionario que indaga sobre su propia definición étnica, racial y cultural. El cuarto acápite está dedicado a analizar las connotaciones y el contenido de las etiquetas o categorías étnico/raciales usadas para su autoidentificación. Mientras el quinto acápite analiza el significado que tienen las categorías «raza» y «raza negra» para los mismos afrodescendientes, el sexto acápite describe el resultado de la aplicación de una técnica basada en fotografías para dar cuenta de las configuraciones «racializadas» expresadas en las clasificaciones fenotípicas. En un séptimo y último acápite, se exponen algunas conclusiones derivadas del análisis precedente.

1. ALGUNAS NOTAS CONCEPTUALES: «RAZA» E IDENTIDAD

Desde hace unas décadas, diversas posiciones académicas han advertido acerca de los peligros de reificación de las características «raciales» y la necesidad de concebirlas ante todo como una propiedad relacional (American Anthropological Association, 1997). En ese sentido, existe un consenso entre los especialistas respecto de que la «raza», en términos biológicos, no existe, sino que se trata de una construcción social (Stavenghagen, 1992; Wade, 2004)¹⁰. Por ello, las definiciones convencionales establecidas desde las ciencias sociales en la actualidad conceptualizan la «raza» como las clasificaciones sociales realizadas a partir de las diferencias fenotípicas de los individuos y grupos humanos. Por lo tanto, las diferencias «raciales» son, en realidad, variaciones físicas que los miembros de una comunidad o sociedad consideran socialmente significativas (Giddens, 2000).

Como ha señalado Peter Wade (2000), el carácter histórico y contextual de la categoría «raza» queda demostrado al comparar la aplicación y los alcances de la definición de «raza negra» en los Estados Unidos, por un lado, y en América Latina, por otro. Mientras que en el primero la pertenencia a la «raza negra» está definida por la «regla» de «una gota de sangre» —término usado históricamente para la clasificación como «negro» de aquellas personas con ascendencia africana—¹¹, en países

¹⁰ Los hallazgos de diversos estudios científicos en el ámbito internacional han coincidido en la necesidad de establecer una diferencia entre la variabilidad genética de los seres humanos y la categorización de razas.

¹¹ Al respecto, debe tenerse en cuenta lo señalado por Suzanne Oboler (1996) al mirar el caso peruano en comparación con la experiencia de los Estados Unidos:

No hay duda de que existen diferencias importantes entre el Perú y los Estados Unidos en términos del papel del racismo en la creación de las identidades nacionales y la interacción de la historia y la ley en los dos países. Para comenzar, las relaciones raciales en la historia y la sociedad de Estados Unidos se desarrollaron sobre la base de una definición legal muy explícita que usaba antepasados biológicos (*biological ancestry*) para definir la pertenencia de individuos a cada grupo. Esta definición legal se reforzó y popularizó en las costumbres cotidianas a través de lo que llegó a llamarse “la

como Colombia o Perú tendrá mucho mayor peso la apariencia física. En países latinoamericanos, según Wade, las «mezclas raciales» darán lugar a un *continuum* de categorías «raciales», «y a menudo solo se identificará como negra a la gente cuya apariencia es muy africana» (p. 21). Los motivos tienen que ver con procesos históricos ocurridos desde la época de la Colonia, los mismos que definieron las relaciones sociales (y «raciales») entre los distintos grupos que conformaron las sociedades en nuestra región. Según Wade, incluso el término «negro» no tiene un significado único y simple, ni siquiera en Latinoamérica: «su significado varía según el contexto» (p. 21).

Siguiendo a Wade, el reconocimiento de la «raza» como una construcción social no significa que carezca de importancia, ni que sea meramente una «idea»: «Con seguridad, la gente puede comportarse como si las razas sí existieran y, como resultado, las razas existen como categorías de gran tenacidad y poder» (p. 21). Por ello, es un error negar el papel específico que juegan las identificaciones raciales o las discriminaciones basadas en ellas; al hacerlo, lo único que se logra es «desdibujar la historia particular por la cual dichas identificaciones llegan a tener su fuerza efectiva» (pp. 28 y 29).

Esta postura de Wade tiene que ver con el concepto de *embodiment of race* (algo así como la «encarnación de la raza»), el cual —según el autor— «permite explicar cómo un concepto que alude a lo biológico y genético cobra vida como categoría social. La «naturalización» de las diferencias físicas se da porque —primero— existen «significantes raciales clave» («key racial signifiers»), lo cual permite que la identidad «racial» se «incruste» en el cuerpo («racial identity becomes embedded in the body»). Este proceso involucra la experiencia social humana y el pensamiento «racializado» de las personas: «[...] the ways in which race becomes part of the lived and observed body are also crucial to understanding the naturalizing aspects of racialized thinking» (Wade, 2004, p. 165).

En ese contexto, como bien ha señalado Chris Smaje (1997), consideramos que no es suficiente señalar que la «raza» es una construcción social: se requiere elaborar una teoría sobre esa construcción social. En tanto la «raza» existe como criterio de diferenciación, opera como principio ordenador y estructurador de las relaciones sociales. Como hemos sostenido en otro trabajo —y siguiendo lo planteado por Goodman (2006)— la pregunta no es si la «raza» es real o no, sino de qué modo y a través de qué mecanismos se convierte y opera como una construcción social (Valdivia, 2011).

regla de la gota única” (*the one-drop rule*), o sea el supuesto de que “una gota única de sangre negra te hace negro”, y fue a partir este artificio social que se desarrolló la ideología del purismo racial de los blancos y las prácticas racistas en ese país (p. 33).

Creemos que —contrariamente a quienes sostienen que la «raza» es un término analítico inútil, espurio e ideológico (Miles, 1989)— sí se necesita desarrollar un esquema conceptual que permita entender el rol que juega la «raza» en dos procesos sociales clave y estrechamente vinculados entre sí: la discriminación y la identidad social.

Por un lado, coincidimos con Liuba Kogan cuando señala que, en un país como el nuestro, resulta importante desentrañar la naturaleza de la categoría *raza* para desestabilizar el «racismo» (Kogan, 2012)¹². Por otro lado, debemos reconocer que las identidades de los grupos étnicos y culturales en el Perú están atravesadas y fuertemente condicionadas por connotaciones abiertamente «raciales». Y, como intentamos demostrar en el presente trabajo, el caso de los afrodescendientes resulta, en ese sentido, paradigmático.

Las definiciones académicas sobre la naturaleza de los grupos étnicos dan cuenta del estrecho vínculo entre los conceptos de *raza* y *etnia*¹³. De allí que, en términos teóricos, la exploración de la variable étnica puede recurrir al uso de la «raza» como categoría analítica. Como ha sostenido Rodolfo Stavenhagen: «Cuando dos poblaciones interactuantes se distinguen por sus características raciales, estas deberán ser consideradas como atributos de diferenciación étnica. Por supuesto, no todas las diferencias étnicas son diferencias raciales, pero las distinciones étnicas tienden a ser más fuertes y más duraderas en la medida en que incluyen criterios raciales» (Stavenhagen, 1992, p. 61).

Consideramos que las ciencias sociales en el Perú tienen una agenda pendiente relacionada con el estudio de la «raza» como construcción social. No ha habido aún suficiente investigación empírica que permita entender las formas que adoptan las identificaciones «raciales» en un contexto como el peruano. Si bien desde la publicación del libro de Juan Carlos Callirgos (1993), la posterior polémica en torno al «racismo peruano» (Portocarrero, 1990, 1993; Manrique, 1993, 1996; Ortiz, 2001a, 2001b; Twanama, 1992; Santos, 2002) y el reciente auge de investigaciones sobre la discriminación racial (Ñopo y otros, 2004, 2007; Sanborn, 2012; Galarza, 2012, entre otros), se ha avanzado en el conocimiento de las vías mediante las cuales la «raza» opera como un mecanismo de exclusión social y discriminación, no se observa el mismo progreso con relación al rol que ha jugado la dimensión «racial» en la construcción de las identidades indígenas y afrodescendientes en nuestro país.

¹² Durante la década pasada algunas instituciones académicas han desarrollado importantes avances en el conocimiento de la naturaleza y los mecanismos de la discriminación racial —entre las cuales cabe mencionar a la PUCP, GRADE y la Universidad del Pacífico—.

¹³ Un vínculo complejo y contradictorio que se origina a partir de una intencionalidad de diferenciación. Debe tenerse en cuenta que el concepto de *grupo étnico* fue propuesto por Julian Huxley y A. C. Haddon con el propósito de excluir al término *raza* del «vocabulario de la ciencia» (Brubaker, 2000, pp. 536-537).

Contrariamente a lo esperado, el consenso alcanzado en las ciencias sociales en el ámbito internacional desde la década de 1990 en torno a la afirmación de que la «raza» es una construcción social no ha podido evitar el reavivamiento de un debate que se pensaba cancelado. En los últimos años un grupo de científicos sociales han argumentado en contra de esa concepción sosteniendo que carece de base científica y apelando a supuestos avances en las investigaciones genéticas recientes¹⁴.

En el presente trabajo no vamos a entrar a discutir los términos de esa polémica. Al hablar de «raza», mantendremos el supuesto que estamos frente a una categoría social —antes que biológica—, que surge en el marco de las relaciones de clase establecidas por la dominación colonial. Sin embargo, por eso mismo, sostenemos que, en tanto construcción social, la «raza», merece un lugar en el análisis sociológico. Desde nuestro punto de vista, esto no supone entrar a la discusión acerca de los alcances de la bioancestralidad geográfica y genética que da lugar a las diferencias fenotípicas, sino más bien conocer y entender cómo estas últimas son concebidas y usadas como principios organizadores de diferenciación y relación entre los grupos sociales, y por tanto, como un elemento clave de la identidad étnica y cultural.

Esta postura que conceptúa la «raza» como una construcción social no elimina una realidad presente en la vida de los individuos y colectivos humanos: existen características biológicas de carácter hereditario, que tienen raíces históricas vinculadas con las procedencias geográficas de los grupos humanos y expresadas en las diferencias fenotípicas de la población actual. Ciertamente, es a partir de estas diferencias que —usándolas, categorizándolas, recreándolas y reafirmandolas— los grupos humanos y la sociedad en su conjunto han constituido principios sociales diferenciadores que «naturalizan» esas diferencias, creando así la idea de «razas» biológicas como categorías homogéneas asociadas con determinadas e inherentes características sociales.

Ello no implica dejar de reconocer que incluso las diferencias fenotípicas son percibidas e interpretadas como parte de la construcción social de la realidad. Como bien ha señalado Wade, «el mismo hecho aparentemente natural de la variación fenotípica se construye socialmente» (2000, p. 22). Las distinciones y diferencias físicas entre los seres humanos responden a una determinada lectura históricamente situada y asociada indisolublemente con los procesos coloniales, con la construcción eurocéntrica de la «otredad» y, por ende, con la aparición del concepto moderno de las «razas» —, que ha convertido en «significadores raciales» a las «combinaciones específicas de color de la piel, tipo de pelo y rasgos faciales» (p. 22).

¹⁴ Ver Shiao, Bode, Beyer y Selvig (2012, pp. 67-88), quienes argumentan que existe una contraparte biológica —dada por categorías genéticas— de las construcciones sociales étnico/raciales. Para una revisión crítica de estas posturas, consultar el reciente trabajo de Morning (2014, pp. 1676-1685).

En el Perú, como en otros países de la región, la alusión a la «raza» como objeto de investigación desde las ciencias sociales ha estado vinculada con los estudios sobre la colonialidad y las relaciones de poder como proceso que da origen de la histórica exclusión social de los grupos indígenas y afrodescendientes. Desde la década de 1990 en adelante —como se ha mencionado— se produjo un conjunto de investigaciones sobre el «racismo» como fenómeno presente que marca las relaciones entre los individuos y los grupos del Perú de hoy.

Como hemos demostrado en otro trabajo, durante la década pasada se produjo en el Perú una suerte de *boom* en la producción de estudios sobre la exclusión, el «racismo» y la «discriminación racial» (Valdivia, 2011, pp. 130-135). Vinculado con ellos también ha habido un avance en el conocimiento de uno de los sectores sociales más «invisibilizados» de nuestra sociedad: los afrodescendientes. En ese sentido, con miradas disciplinarias distintas, esos aportes no solo han permitido comprender mejor el complejo, oculto y evasivo mecanismo del «racismo peruano», sino avanzar también en la comprensión de la realidad económica, social y cultural de los afroperuanos¹⁵.

Como han señalado algunos autores, en nuestro país los afrodescendientes constituyen el grupo social con la identidad más «racializada» (Benavides y otros, 2006; Drzewieniecki, 2004; Valdivia 2013), vale decir, cuya identidad depende principalmente de la idea y la creencia de que existe una «raza negra».

El presente trabajo ha retomado esa tesis, procurado entender la «identidad afroperuana» en el marco de los procesos de identificación que han dado lugar a la constitución de un referente colectivo afroperuano. El supuesto clave —recogido de anteriores estudios— es que existe una directa relación entre la discriminación y la identidad étnico/racial (Benavides y otros, 2006).

Desde ciertas posturas académicas, hay quienes han considerado que las identidades «raciales» provienen de categorizaciones externas de una mayoría sobre una minoría discriminada, mientras que las identidades étnicas son las que surgen de la autoidentificación de individuos que conforman colectivos con vínculos de solidaridad e intereses comunes (Banton, 1983). Sin embargo, como bien han señalado otros autores, ambos procesos no son independientes sino, por el contrario, se encuentran estrechamente condicionados. Por ello, preferimos la conceptualización según la cual la definición y la construcción de las identidades se generan en el marco de la dialéctica entre identificación/categorización de uno mismo (auto-

¹⁵ El más reciente esfuerzo en esa dirección es el estudio de GRADE y el Ministerio de Cultura basado en la *Encuesta especializada sobre población afroperuana* llevada a cabo a fines de 2013, cuyos resultados se han empezado a difundir recientemente.

clasificación) e identificación/categorización por parte de otros (exocategorización) (Brubaker y Cooper, 2000).

Un estudio cualitativo realizado en el Perú sobre las identidades étnico/raciales en contextos urbanos y rurales permitió conocer el grado en que la construcción de las identidades *indígena*, *mestiza*, *chola* o *criolla*, se encuentra condicionada por la adhesión, el uso o el rechazo de etiquetas de autoidentificación o de términos de categorización provenientes del ejercicio de prácticas «racistas» y discriminadoras (Planas y Valdivia, 2007).

Una investigación similar fue realizada hace poco más de diez años atrás con grupos afrodescendientes de diversas localidades del país (Benavides y otros, 2006). El material obtenido en ese estudio permite afirmar que —a diferencia del rechazo que entre la población originaria tiene el término *indígena*— entre los afroperuanos ha existido una estrategia de «apropiación» del término *negro*. Esta situación probablemente responda a una compleja dinámica de relacionamiento con los grupos dominantes y el Estado, que durante décadas o siglos se mantuvo indiferente a las necesidades y problemas de esa población. Pero quizás también sea el resultado del uso de diferentes capitales sociales y culturales para el desarrollo de distintas estrategias de afrontamiento de la discriminación y el «racismo».

Por eso mismo, siendo categorías coloniales creadas por los esclavizadores y usadas para la exclusión y la discriminación en contra de la población afrodescendiente, es un hecho que términos como *negro* o *zambo*, por ejemplo, son —al mismo tiempo— usados por los mismos afroperuanos como términos de autoidentificación (Benavides y otros, 2006; Moreno y Oropesa, 2001; Moreno y Benavides, 2013). Si bien para gran parte de los dirigentes de las organizaciones afroperuanas estas formas de autodenominación serían el resultado de la internalización pasiva del «racismo colonial» (Valdivia, 2013), consideramos —más bien, por el contrario— que la preferencia por esas etiquetas «racializadas» responde a una respuesta activa frente a la exclusión y la discriminación basada en una estrategia de resignificación de esos términos orientada a la afirmación de un «orgullo negro» en esa población (Benavides y otros, 2006; Valdivia, 2013).

El diseño de la presente investigación retoma esas hipótesis; y, si bien esta tuvo como foco analizar el significado de las categorías étnico/raciales para la población afroperuana y validarlas con la finalidad de poder mejorar los instrumentos cuantitativos de registro de grupos étnico/culturales, también permitió ahondar en determinados aspectos de la construcción identitaria de los grupos afrodescendientes. A través de una metodología combinada se pudo conocer la forma en que los afroperuanos construyen sus propios discursos y narrativas de autoidentificación, y dentro de ellos, qué concepciones de «raza» predominan y qué rol juega la «raza» como principio de identidad.

2. ¿QUÉ DENOMINACIONES USAN Y PREFIEREN LAS PERSONAS AFROPERUANAS PARA AUTOIDENTIFICARSE?

El uso de categorías étnico/raciales como opciones de respuesta en encuestas y censos comporta un conjunto de problemas conceptuales y metodológicos de enorme complejidad. Como hemos analizado en otro trabajo, el mismo intento de los sistemas de estadísticas oficiales —o incluso de estudios académicos— de «capturar» la dimensión étnica y racial mediante categorías o etiquetas preconcebidas y presentadas bajo determinados formatos de preguntas (por lo general, cerradas), implica una serie de supuestos y concepciones que ameritarían una profunda revisión y discusión casi nunca presentes ni antes ni después de la toma de decisiones a ese nivel (Valdivia, 2011). En nuestro país —como en otros países de América Latina y el mundo— ha habido una escasa reflexión en torno a la idoneidad y validez de los instrumentos cuantitativos para recoger datos referidos a las identidades étnicas, culturales y raciales de la población, en general, y de los individuos y grupos indígenas y afrodescendientes, en particular.

En el presente trabajo hemos sido plenamente conscientes de ello. Por ello, el uso de la técnica de encuestas —bajo la forma de una simulación basada en formatos de preguntas oficiales del Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI)— tuvo, más bien, el propósito de desentrañar el sentido y el significado que dichas categorías étnico/raciales tienen para las mismas personas a las que se les requiere su autoidentificación.

Se estableció, así, que a lo largo de la sesión el facilitador usaría el término de identificación que por consenso los participantes hubieran seleccionado como suyo o como el de mayor preferencia¹⁶. En ese sentido, el uso de la encuesta de entrada tuvo un fin meramente instrumental y estuvo orientado a desencadenar una dinámica que dejara «fluir» los términos y las categorías de autoidentificación de mayor preferencia para la misma población, bajo un ejercicio que buscó en todo momento identificar el discurso identitario de los participantes de los grupos focales y entrevistas desde una perspectiva «émica».

Luego de hacer esas salvedades, a continuación pasaremos a presentar los resultados de la aplicación de la encuesta de entrada, indicando las categorías o etiquetas con mayor preferencia para los participantes. De hecho, esta presentación de datos

¹⁶ Más aún, si bien la pauta metodológica establecida para la dinámica del grupo focal recurrió como punto de inicio a la aplicación de la encuesta de entrada, planteaba un formato de introducción que señalaba literalmente lo siguiente: «Queremos saber, desde cada una de sus particulares experiencias y orígenes, qué término o términos emplean para identificarse y definir su identidad, qué categorías de identificación son más familiares para ustedes y cuáles emplean con mayor frecuencia, y de qué forma esto encaja con la forma en que el Estado busca clasificarlos oficialmente para delimitar determinadas políticas públicas» (fuente: Guía de grupo focal).

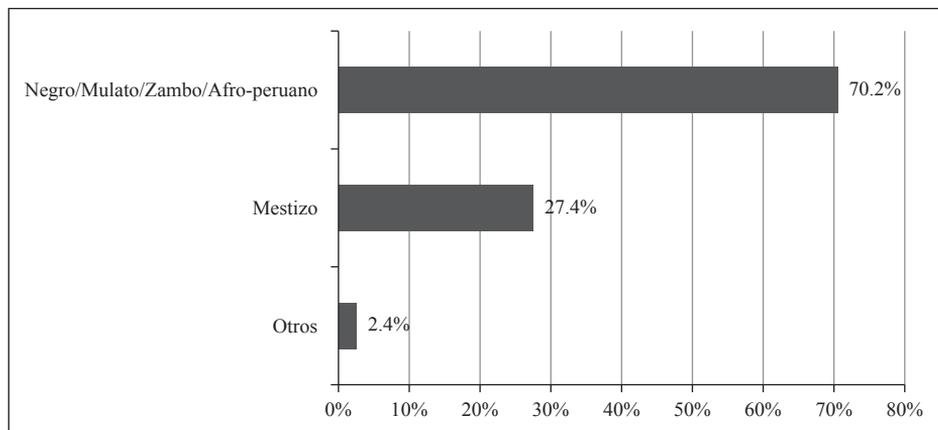
no tiene ninguna pretensión estadística: solo servirá para hacer el preámbulo del análisis cualitativo que posteriormente haremos y que constituye el eje central de nuestra argumentación, en general.

2.1. Las respuestas a los cuestionarios

En el estudio se usaron dos modalidades de preguntas para indagar acerca de la forma de autoidentificación de la población de las comunidades visitadas (ver anexo). La primera de ellas corresponde a la pregunta estándar que se ha venido usando en los últimos catorce años en la Encuesta de Hogares del Instituto Nacional de Estadística (INEI), e incluye el fraseo introductorio: «Por sus antepasados y según sus costumbres, ¿cómo se considera usted?», ofreciendo hasta siete opciones de respuesta: *quechua, aimara, nativo o indígena de la Amazonía, negro/mulato/zambo/afroperuano, blanco, mestizo, otro*. Como se observa, en esta pregunta se usa una sola categoría compuesta para aludir a la identidad afrodescendiente.

Las respuestas a esta forma de pregunta —que hemos denominado *pregunta de opciones simples*— aparecen en el gráfico 1. Como se observa, el 70% de los participantes de los grupos focales conformados por personas afrodescendientes se identificó bajo la categoría *negro/mulato/zambo/afroperuano*, mientras que un 27,4% lo hizo bajo la categoría *mestizo*.

Gráfico 1. «Por sus antepasados y según sus costumbres, ¿cómo se considera usted?»



Fuente: Encuesta de entrada aplicada en el estudio *Identidad étnica, «raza», cultura y memoria: un ejercicio de validación de preguntas de autoidentificación étnico/racial de la población afroperuana* (GRADE, 2013).

Dado que estos resultados no provienen de una muestra estadística aleatoria representativa de la población afrodescendiente de las localidades visitadas, solo

debe tomarse como referente y punto de partida de un análisis cualitativo que tiene pretensiones de otro tipo, como se explicará luego¹⁷.

El segundo tipo de pregunta aplicada en el estudio correspondió a una forma de autoidentificación con opciones múltiples. Esta pregunta recoge el formato de pregunta diseñada originalmente por GRADE para el estudio del Banco Mundial del año 2004 antes referido, y consiste en presentar varias categorías de respuesta no excluyentes, solicitando al encuestado que indique el grado de intensidad —*mucho, poco o nada*— con que se identifica o se siente parte de cada una de las siguientes categorías: *de la selva charapal de la Amazonía, andino serrano, cholo, blanco, provinciano, negrol mulato/zambo, mestizo, afrodescendiente, criollo, nisei de origen chino, japonés u oriental, y otro*¹⁸.

Como se observa en la tabla 1, el 66% de los participantes respondió que se siente *mucho* en la categoría *negrol mulato/zambo*, mientras que un 23% respondió que se siente *poco* en ella. La dinámica de grupos focales y el análisis de las entrevistas permitieron determinar que el sentido dado a la respuesta de «*poco*» por los participantes correspondía a la idea de «*un poco*» o «*algo*». Esto sirve de base para sostener que un 89% de las personas se siente o se identifica en alguna medida como *negrol mulato/zambo*, lo que eleva el número o el volumen de individuos «negros», en comparación a la primera forma de pregunta¹⁹.

Por otro lado, el gráfico 2 muestra la distribución de las respuestas para la categoría *negrol mulato/zambo* en la segunda pregunta de autoidentificación de respuesta múltiple, en todas las localidades donde se recogió información. Se aprecia aquí que los porcentajes varían según la localidad, siendo Yapatera y El Carmen las localidades con mayor intensidad de identificación bajo la categoría de *negrol mulato/zambo*.

¹⁷ En todo caso, cabe anotar que, según los recientes resultados de la *Encuesta especializada sobre población afroperuana* llevada a cabo por el Ministerio de Cultura y GRADE bajo un diseño muestral representativo, un 88% de los encuestados a los que se formuló una pregunta similar se identificaron como *negrol moreno/zambo afroperuano*; mientras que un 9% de encuestados se autoidentificó como *mestizo* y solo 2% como *blanco* (Benavides, 2014, disponible en: http://issuu.com/analuciamosquerosado4/docs/primeros_avances_del_estudio_especi).

¹⁸ Una versión similar de esta pregunta —aunque algo más simplificada— fue usada en la *Encuesta demográfica y de salud familiar* (ENDES) en los años 2007 y 2008.

¹⁹ Aunque en el presente trabajo no abordamos el tema, debemos señalar que en el informe final del estudio se dedica una sección específica a analizar las dinámicas de identificación simultáneas como *negrol afrodescendiente* y *mestizo*. Postulamos, como hipótesis, que existiría un grupo de afroperuanos para quienes no hay oposición entre ambas formas de autoidentificación y —en un contexto de crecientes vínculos matrimoniales interraciales— desarrollan formas identitarias múltiples y flexibles.

Tabla 1. «Por favor indique en qué medida usted pertenece o se siente parte de los grupos que mencionaremos a continuación. ¿Usted se considera o se siente... mucho, poco, nada?»

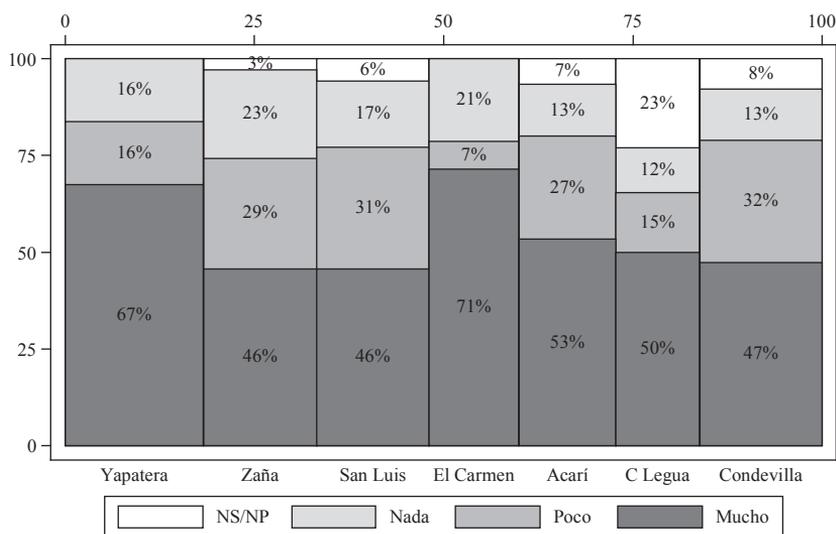
	De la selva/ charapa/ de la Amazonía	Andino/ serrano	Cholo	Blanco	Provin- ciano	Negro/ mulato/ zambo	Mestizo	Afro- descen- diente	Criollo	Nisei	Otros
No aplica	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	188
Nada	151	107	97	133	48	13	25	12	15	139	0
Poco	18	55	69	34	61	44	96	56	74	12	0
Mucho	0	9	7	4	60	123	50	103	87	3	0
No sabe	19	17	15	17	19	0	18	18	12	34	0
Total	188	188	188	188	188	188	188	188	188	188	188

Distribución porcentual de las respuestas

	De la selva/ charapa/ de la Amazonía	Andino/ serrano	Cholo	Blanco	Provin- ciano	Negro/ mulato/ zambo	Mestizo	Afro- descen- diente	Criollo	Nisei	Otros
No aplica	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	100,0
Nada	80,39	56,9	51,6	70,7	25,5	6,9	13,3	6,4	8,0	71,9	0,0
Poco	9,6	19,3	36,7	18,1	32,5	23,4	50,5	19,3	39,4	6,4	0,0
Mucho	0,0	4,8	3,7	2,1	31,9	66,4	26,6	54,9	46,3	1,6	0,0
No sabe	10,1	9,0	8,0	9,0	10,1	4,3	9,6	9,6	6,4	18,1	0,0
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Fuente: Encuesta de entrada aplicada en el estudio *Identidad étnica, «raza», cultura y memoria: un ejercicio de validación de preguntas de autoidentificación étnico/racial de la población afroperuana* (GRADE, 2013).

Gráfico 2. Intensidad de identificación como negro/mulato/zambo



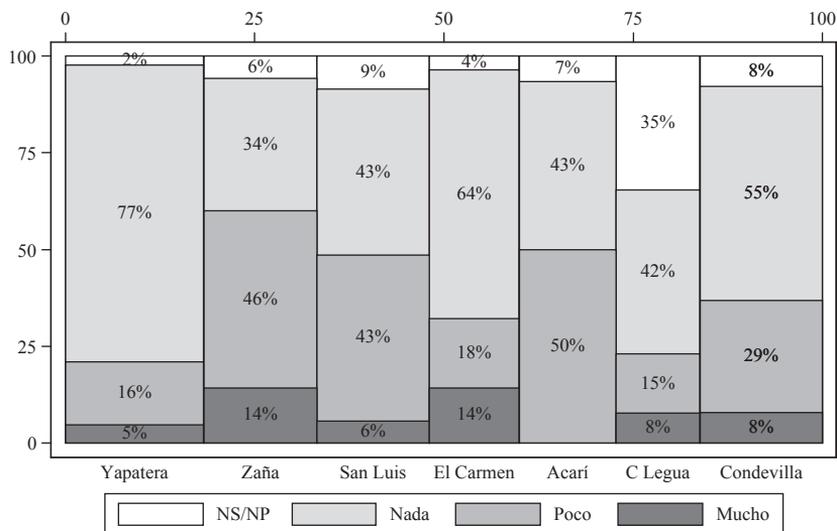
Fuente: Encuesta de entrada aplicada en el estudio *Identidad étnica, «raza», cultura y memoria: un ejercicio de validación de preguntas de autoidentificación étnico/racial de la población afroperuana* (GRADE, 2013).

Revisando el desagregado estadístico del conjunto de categorías étnico/raciales elegidas como respuestas a la pregunta de identificación múltiple, se puede observar que dependiendo de la zona de recojo de información algunas de las categorías obtuvieron mayor adhesión que otras. Por ejemplo, observamos que, en la localidad de Zaña, la categoría de *andino/serrano* presenta mayor nivel de adhesión, en comparación al resto de localidades. Tenemos así que un 60% de los participantes de Zaña se identificaron como *mucho* o *poco andino/serrano* —sin excluir su auto-identificación en las otras categorías— (ver gráfico 3).

Una situación similar sucede con la localidad de San Luis, pero en relación con la categoría *cholo*. Es San Luis, donde el 46% de los participantes se autoidentifica como *mucho* como *negro/mulato/zambo*; y vemos también que el 60% de participantes se identifica *poco* bajo la categoría *cholo* y un 9% se identifica *mucho* con esta categoría, lo cual nos permite decir que casi un 70% de los participantes se consideran *algo cholo*. Esa tendencia es seguida por Acarí, donde el nivel de adhesión a esta misma categoría —juntando quienes reportaron *mucho* y *poco* grado de intensidad— alcanza el 63% (ver gráfico 4).

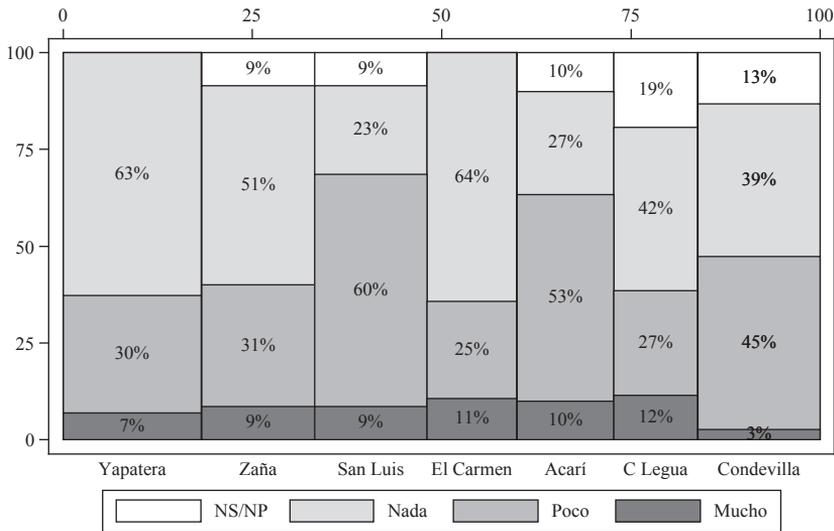
Por otro lado, encontramos que la localidad donde se registra el más alto porcentaje de autoidentificación como *blanco* es Zaña, donde un 43% de los participantes —sumando quienes se identifican *mucho* y *poco*— reportó identificarse con esta categoría, tal cual se aprecia en el gráfico 5.

Gráfico 3. Intensidad de identificación como *andino/serrano*



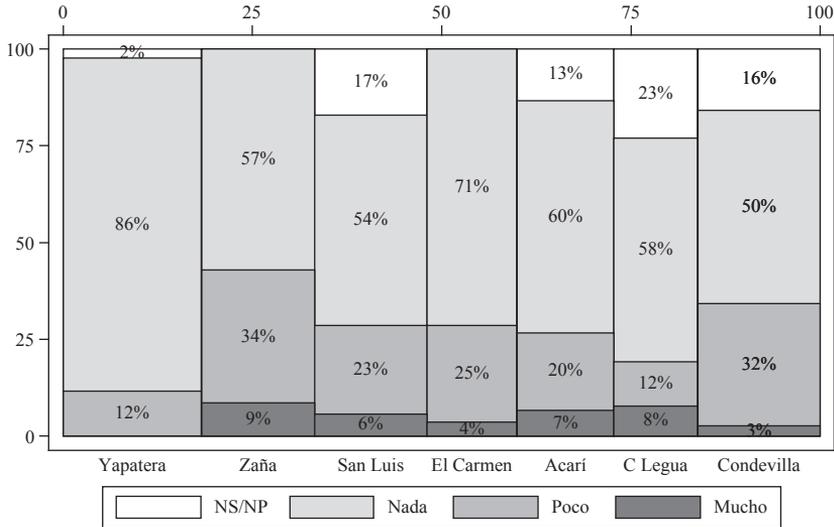
Fuente: Encuesta de entrada aplicada en el estudio *Identidad étnica, «raza», cultura y memoria: un ejercicio de validación de preguntas de autoidentificación étnico/racial de la población afroperuana* (GRADE, 2013).

Gráfico 4. Intensidad de identificación como *cholo*



Fuente: Encuesta de entrada aplicada en el estudio *Identidad étnica, «raza», cultura y memoria: un ejercicio de validación de preguntas de auto-identificación étnico/racial de la población afroperuana* (GRADE, 2013).

Gráfico 5. Intensidad de identificación como *blanco*



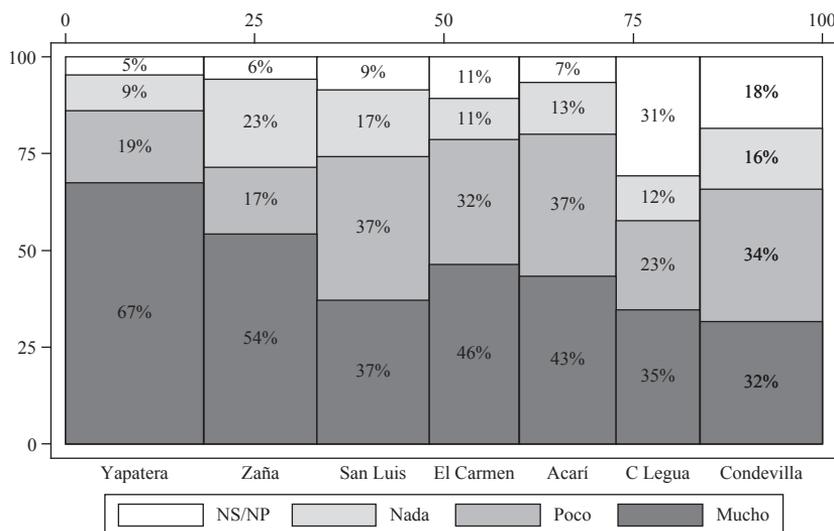
Fuente: Encuesta de entrada aplicada en el estudio *Identidad étnica, «raza», cultura y memoria: un ejercicio de validación de preguntas de auto-identificación étnico/racial de la población afroperuana* (GRADE, 2013).

Estos resultados reflejan claramente que en localidades como Zaña y Acarí existe una mayor variedad de opciones de auto-identificación de la población y que hay un activo reconocimiento de múltiples orígenes étnico/raciales —aunque sin dejar

de lado la autoidentificación con la categoría *negro/mulato/zambo*—. Se trata de localidades donde el mestizaje ha operado con fuerza, desdibujando las fronteras raciales y diluyendo los atributos fenotípicos asociados a la población «negra». Esto contrasta con otras localidades, como El Carmen y Yapatera, donde se registra un considerablemente mayor porcentaje de respuesta en la intensidad *mucho* en la categoría de *negro/mulato/zambo*.

Finalmente, se puede hacer mención también a la identificación como *afrodescendiente*, categoría con la que se identificó *mucho* un 55% y *poco* un 29% (como se deduce del gráfico 6). Observando las distribuciones de respuesta por localidad, se concluye que es en Yapatera donde se registra la mayor cantidad de personas que se adscriben *mucho* a esta categoría (67%), seguida por la localidad de Zaña (54%).

Gráfico 6. Intensidad de identificación como afrodescendiente



Fuente: Encuesta de entrada aplicada en el estudio *Identidad étnica, «raza», cultura y memoria: un ejercicio de validación de preguntas de auto-identificación étnico/racial de la población afroperuana* (GRADE, 2013).

2.2. El uso de las categorías étnico/raciales

El uso combinado de técnicas de análisis permitió tomar las respuestas dadas a los cuestionarios e indagar con mayor detenimiento sobre las formas de autoidentificación más comunes de las personas afrodescendientes y el significado que tenían para los participantes de los grupos focales y las entrevistas.

En primer lugar, hemos encontrado que las etiquetas de mayor preferencia en las localidades visitadas fueron: *negro*, *moreno* y *zambo*, en ese orden. El término *mulato* fue mayoritariamente descartado en todos los grupos focales como etiqueta de identificación.

A continuación, se citan diversos momentos de las sesiones de los grupos focales donde aparece, con claridad, la forma de autoidentificación centrada en la categoría *negro*.

E: ¿Quiénes dijeron «negro» o «negra»?... Ustedes dos. ¿Por qué?

P: Porque soy negro.

E: ¿Qué entiende usted por la palabra «negro»? ¿Qué lo inclinó a marcar eso antes que a marcar «zambo» o «moreno»?

P: Lo que pasa es que no soy ni zambo, ni moreno, yo soy negro.

(Grupo focal adultos 2, Callao)

E: Ya, ¿por qué, en ese caso, finalmente elegiste «negro»?

P: Porque, o sea, porque soy negro al final. Porque tengo de los dos pero, me identifiqué como negro porque soy negro.

E: Ya, ¿físicamente, «negro»?

P: Claro, físicamente. Usted me ve negro, pero, realmente, si me pregunta ¿cómo viene mi sangre? ¿De dónde viene? De dos, de dos razas: de negro con serrano.

(Grupo focal adultos 1, El Carmen)

E: Pero, ¿por qué dicen [gente] «morena»?

P: De repente, por cordura, por delicadeza, por no hacer sentir mal a la otra persona porque, de repente, puede pensar que la está «raceando» [sic] o está discriminando a la persona.

P: Por racistas, por no decirte negra.

P: Pero, legalmente, yo me sentiría más feliz que me digan negro.

E: ¿«Negro»?

P: Porque cuando me dicen «moreno», yo sí les digo «no, díganme lo que soy». Moreno es un apellido, yo soy negro. No me siento mal que usted me diga negro, porque yo me identifiqué como negro. Es lo que, a mí, mi decisión mía que yo le digo a la otra persona.

P: Igualito soy yo, también así [...] Y por eso uso yo la palabra «negro».

(Grupo focal adultos 1, El Carmen)

E: Alejandra a ver, ¿qué fue lo primero que pensaste al marcar eso «mucho» ahí [mucho «negro»]?

P: Negro.

E: Ajá, ¿qué fue lo primero que pensaste?

P: Por... por mi color, la descendencia.

E: Por tu color dices tú.

P: Claro.

E: Color de piel.

P: Sí.

E: ¿Tú, Paola? ¿En qué pensaste al marcar?

P: Por mi color, no soy muy negra porque mi mamá es morena, mi mamá es negra y mi papá es serrano, entonces ahí... se juntaron las sangres, no soy tan negra, pero me considero.

(Grupo focal jóvenes 1, Zaña)

P7: Para mí las dos, para las dos [preguntas] taché lo mismo: negro/ mulato/ zambo, negro/ mulato/ zambo. Para mí, yo lo tengo bien clarito: que yo soy negro, me considero negro, porque mis rasgos son negros. Y en la pregunta, para mí, así lo considero.

(Grupo focal adultos 2, Yapatera)

P: Yo puse, «negro» y «bastante», porque, al menos en la familia de mi padre ellos son negros y mi papá era negro, y yo sigo siendo negra [se ríe].

(Grupo focal adultos 2, San Luis)

E: ¿Y en este caso, entonces, cómo se le llama a la gente «negra», afrodescendiente, «morena»? Es decir, ¿cuál es el mejor término, según ustedes? ¿Cómo debería llamársela a la gente así...? ¿«Negro»/«moreno»/«afrodescendiente»/«zambo»/«afroperuano»/«negro», o simplemente, «moreno»? ¿Tú dices «moreno»?

P: Sí, moreno.

E: ¿Joseph? ¿O tú qué dices, Jesús?

P: Negro.

E: ¿Tú qué dices?

P: Negro está bien.

P: Negro. [Varios hablan y coinciden]

E: ¿«Negro»?

P: Porque acá la mayoría de la gente no te dicen «moreno», te dicen «negro». E: ¿Te dicen «negro»?

P: Claro.

P: La mayoría.

E: Y perdón, no le he preguntado. Félix, ¿tú qué término...?

P: «Negro».

(Grupo focal adultos 1, San Luis)

E: ¿Tú, John, marcaste «mucho» en «negro»?

P: Por el color de mi piel.

E: Por el color de tu piel, muy bien. ¿Y tú, Margot?

P: Yo sí me he considerado «mucho» [«negra»] porque, por mis rasgos, por mi identidad con nuestra raza, nuestro color.

(Grupo focal jóvenes, 1 Yapatera)

Como se verá luego, también hubo mención a otras categorías —como *moreno* o *zambo*— que denotan afinidad con el término *negro*, pero a la vez marcan una diferencia. Se trata de una diferencia dentro de un mismo universo que los mismos participantes denominan «raza negra».

Las variantes de la «raza negra» y las preferencias por determinado término dependerán de la autopercepción de la persona respecto de las «mezclas raciales» y el nivel de presencia de lo que la propia población considera que son los marcadores fenotípicos de la «raza negra». Habría, en ese sentido, una suerte de «regla» según la cual la presencia de algunos (o todos) de esos marcadores «puros» o prototípicos —sea en un grado mayor o menor— «califica» a la persona como un miembro de la «raza negra».

Por ello, habría dos acepciones del término *negro*. Una primera alude a la «raza negra» como rama o tronco común de ascendencia —motivo por el cual, en cierto sentido, ser *moreno* o ser *negro* es lo mismo: pertenecen ambos a la misma «raza»—. En ese sentido, la población utiliza ese término para referirse a una persona en la que se identifica algún rasgo de la «raza negra» —o a la que se atribuye estas características—. Esto tiene directa relación con la creencia acerca de la existencia de una «raza negra» que parece seguir operando en el imaginario de los participantes del estudio.

La otra acepción, en cambio, se hace manifiesta cuando la población utiliza el término *negro* para hacer referencia a rasgos fenotípicos considerados «puros», que denotan una concepción «racializada» de la persona «negra»: una persona con un color de piel muy oscuro, nariz ancha, labios gruesos y cabello ensortijado muy apretado. Existe, en ese sentido, un prototipo «racial» del «negro» que configura una suerte de tipo ideal «extremo».

Con respecto a la categoría *moreno*, se encontró que es una categoría conocida en todas las localidades, pero cuya valoración y extensión de uso es variable. Según la información recogida, la categoría tendría dos acepciones. La primera es que se trata de un término socialmente aceptable para referirse a una persona *negra/afrodescendiente* sin tener que llamarla mediante el término *negro*. En ese sentido, antes que usar externamente el término *negro*, se considera que, en muchos casos, las personas prefieren usar el término *moreno* o incluso el diminutivo de *negrito* para evitar la connotación «fuerte», despectiva o peyorativa que supuestamente tendría el término *negro*, a secas. Así lo reflejan los testimonios del grupo focal que se muestran a continuación:

E: *Oshmill*, ¿y por qué cuando hablas tú siempre dices «morenito» o «negrito»?

P: ¿«Moreno» o «negrito»? No sé, porque siempre estoy acostumbrado a tener mis amigos y «moreno», «negro», no me gusta mucho decir «oye, negro», así, no.

E: Suena fuerte, ¿no?

P: Suena muy fuerte.

E: ¿Y por qué suena fuerte?

P: Por lo que, o sea, de por sí, me han dicho que las personas morenas, como tengo familia morena y negra, o sea, hay que tratarlas... hay que tratar a una persona como quieres que te traten a ti, y o sea, si yo trato a una persona bien algún día me tratarán bien.

E: ¿Pero por qué decirle «negro» a una persona implicaría que la estás tratando mal?

P: No, o sea, por la forma de decirle «negro», tomarme esa confianza de decirle «negro».

E: Una confianza.

P: Ajá. Porque todas las personas tienen un nombre y tomarme la confianza de decirle «oye, negro», «oye, moreno», no sé; o quizá yo lo conozco y le digo «oye, moreno».

(Entrevista a Oshmill, Acarí)

La segunda acepción de *moreno* es que hace referencia a una tonalidad de piel más clara que la de una persona «negra». En ese sentido, el término *moreno* se referiría a una persona con determinado grado de «mestizaje», dando lugar a que físicamente no sea tan oscura. Esta acepción empalma con la anterior en la medida que, al tener la connotación descrita, decirle *moreno* a una persona afrodescendiente equivaldría a decirle que no es «tan negro», reduciendo la potencial carga peyorativa percibida en el término *negro*:

E: Digamos, hay personas a las que se les dice «morenos», no se les dice «negros». ¿Tiene algo que ver?

P: Sí, porque un negro tiene ya la piel bien oscura.

E: ¿Qué tonalidad de piel tendrá?

P: El uno o el dos.

P: Un moreno está en el dos, tres o cuatro.

E: Jhonathan, para ti, ¿cuál es un moreno?

P: Tres o cuatro.

E: ¿Un negro?

P: Un dos.

E: ¿Estás de acuerdo?

P: Sí.

P: Un negro está en el uno y el dos y el moreno está entre el tres hasta el seis.

E: ¿Están de acuerdo?

P: Sí.

(Grupo focal jóvenes 2, Callao)

Otras categorías que se encontraron en el recojo de información —por lo menos en una ocasión en todas las zonas de recojo de información— fueron *zambo*, *sacalagua* y algunas pocas categorías no planteadas previo al inicio del estudio, como *cholo negro*.

De otro lado, las categorías que se mencionaron como formas de identificación de menor uso fueron: *canela*, *mulato* y *afroperuano*.

El término *canela* parece ser poco empleado en la práctica. Se entiende, en todo caso, como una tonalidad de piel que denota menor «negritud», pero que no constituye una categoría de identidad en sí misma.

E: Bueno, ¿qué cosa es ser «canela»?

P: Del color de la canelita fina, pues (risas).

P: Pero, ¿y la negra Maпонche?

P: Ya, ya, Carol, no hables de eso.

P: No son quemadas, pues, ¿no es cierto?

P: Canela nomás, canela nomás.

P: Ella nada, no quiere ser negra.

P: Lo justo lo que es.

P: Tampoco, no me vas a considerar a mí, qué. Y así no, así te pases, ya.

P: Canelita.

P: Canela.

P: Canela, pues.

P: Claro, canelita, no tan negrita.

(Grupo focal adultos 2, Acarí)

En un grado aún más marcado, el término *mulato* resultó ser ajeno al universo lingüístico popular afrodescendiente. Es quizás el menos empleado en la vida cotidiana, según el testimonio de los participantes en todas las zonas recojo de información. Existiría una percepción según la cual se trata de un término que se usaba en el pasado, incluso en la época colonial —por ejemplo, se menciona que San Martín de Porres era mulato—, pero que hoy en día ya no forma parte del habla popular. Esto se refleja en los siguientes testimonios de los grupos focales:

E: ¿Se usa la palabra «mulato»?

P: Acá no escogemos [esa palabra].

P: Antes se podría decir que sí, antes.

P: Antes, debe haber sido más de diez años atrás.

P: Hace tiempo.

P: Once años atrás, quince años atrás.

(Grupo focal jóvenes 1, El Carmen, p. 31)

P: Ahí, claro, consideran a las personas mulatas, este, como te digo, personas así de mi color con facciones, este, de raza negra. No tan negros, pues, ¿no?, de piel negra sino con facciones y piel un poco...

E: Pero, ustedes creo que no, no ven al «mulato» así. Lo ven más oscuro ¿no?

P: Sí.

P: Sí.

E: ¿Y hay gente a la que le digan «mulato» por acá?

P: No.

P: Casi no.

P: No se usa.

P: Ni se escucha esa palabra.

P: Negro y zambo.

P: Acá no.

(Grupo focal jóvenes 1, Acarí)

En el caso del término *afroperuano*, en varios grupos focales hubo alguna persona que sí señaló su identificación con ese término, aunque también varios participantes manifestaron no comprender su significado. En todo caso, el eventual uso del término *afroperuano* —y por extensión de la categoría *afrodescendiente*— parece reflejar una búsqueda por la identificación y la recuperación de una ancestralidad cultural, legitimando el uso del término. Esto se apreció en localidades con antecedentes de trabajo de las organizaciones afrodescendientes, o en grupos focales con presencia de participantes que han tenido alguna intervención o experiencia en organizaciones de afrodescendientes. El caso más ejemplar de esto se dio en el primer grupo focal de adultos en el Callao, donde una de las participantes pertenecía a una organización afrodescendiente, pero el resto de participantes no:

E: ¿Qué opinan del término «afroperuano»?

P: Bueno, el término «afroperuano» es para identificarnos a nosotros, cuáles son nuestras raíces, de dónde procedemos; entonces si nosotros nos vemos de dónde venimos. No tenemos historia, somos un pueblo sin historia, sin identidad, sin nada. El término «afroperuano» es lo que tenemos que rescatar, lo que aportaron nuestros ancestros cuando fueron traídos de África a este lado del continente. El término «afroperuano» debería figurar no solo en los términos estatales, ya sea privados, y también en la mente de todos nosotros que nosotros somos descendientes de africanos porque nuestros orígenes están allá, en África.

E: Pero veo que acá los demás no tienen mucha opinión al respecto.

P: No conocemos [el término].

(Grupo focal adultos 1, Callao)

Por otro lado, también se encontró que para muchas personas, particularmente jóvenes, el significado del término *afrodescendiente* no quedaba del todo claro, dado que no se sabe exactamente a qué alude —probablemente porque no forma parte del lenguaje cotidiano—. Esto quedó reflejado en la entrevista a una mujer joven de San Luis, cuando se le pregunta sobre las opciones que marcó en la encuesta de entrada, quien refiere que el término *afrodescendiente* no le es familiar.

E: ¿Qué fue lo que marcaste?

P: «Mestizo» fue [la categoría] que marqué.

Mucho mestizo somos acá. Acá la mayoría somos mestizos porque venimos de padres zambos, negros, y siempre se casaban con una chola, india. Así como mi mamá con mi papá; siempre es así. Acá la mayoría 'son' así, la mayoría.

E: ¿Pero si tuvieras que responder esa pregunta, qué marcarías en «negro/ mulato/ zambo», también «mucho»?

P: Mucho.

E: También.

P: Sí.

E: Sí es en «mestizo» y también en «negro/ mulato/ zambo».

P: Sí.

E: ¿Y «afrodescendiente»?

P: No, no, no.

E: ¿No tanto eso?

P: No tanto. Como que a veces no se entiende aquí. Los jóvenes a veces no entendemos lo que es esta palabrita que usted me está diciendo. Más lo entendemos...

E: ¿«Afroperuano»?

P: No. Tampoco... Más le entendemos por negro, cholo, zambo o criollo. O un mestizo. Mestizo se comprende más porque se combina con un negro, con un cholo o un indio. Sí. Así le dicen.

(Entrevista a Giovana, San Luis, p. 18)

Incluso en lugares como Yapatera, donde se percibió un mayor uso del término *afrodescendiente* entre la población —y particularmente entre jóvenes líderes, probablemente como producto del trabajo de las organizaciones locales—, encontramos que aún existen dudas respecto de los alcances de esta categoría identitaria.

E: Los varones no se sienten muy «afrodescendientes». ¿Por qué? A ver, Eduardo, ¿por qué?

P: No entendía casi el término.

E: No tenías muy claro el término.

P: Claro.

Sí, tiene razón.

E: Ya. Tú tampoco lo tienes muy claro.

P: Uju.

E: ¿A qué te suena «afrodescendiente» Christopher?

P: Afrodescendiente.

E: ¿A qué te suena? ¿O a ti, Eduardo, a qué te suena?

P: Por lo que descendemos... de África.

E: También, como dice Diana, te suena esto de...

P: De África.

E: ¿De qué?

P: De África.

E: De África. Muy bien. ¿Y por qué no te sientes «mucho» [en esa categoría] entonces?

P: Porque de ahí no nació.

(Grupo focal jóvenes 1, Yapatera)

Otro término que tuvo acepciones particularmente notables fue el de *criollo*. Como se pudo observar en la tabla 1, cerca de la mitad de los participantes manifestaron sentirse *mucho* con relación a esa categoría. En varias entrevistas y fragmentos de los grupos focales quedó plasmada esta relación o asociación entre lo criollo y lo costeño:

E: ¿Los demás? Cuando vieron esa alternativa «criollo», ¿qué pensaron?

P: Bueno, acá «criollo» se llama... «criolla» le dicen a la gente de la costa.

P: Sí.

P: ¿Entiende? «Criollo», «serrano»... Entonces, uno se siente «criollo» porque es de la costa porque... ¿no?

P: Porque es limeño, ¿no?

P: Porque es limeño. Bueno, yo también he puesto esa opción, «criolla», porque era de Lima, ¿no?

E: Porque es de Lima. Ujum. ¿Los demás están de acuerdo con esa...?

P: Sí.

P: Así es.

(Grupo focal adultos 2, Lima, p. 13)

E: ¿Y «criollo»? ¿por qué se siente «criollo»?

P: Criollo porque ya... estamos en la costa pues, estamos en costa, no estamos en sierra ni en selva, estamos en costa.

E: ¿Ser «criollo» es ser de la costa, algo así?

P: Claro pues. Claro.

(Entrevista a Rosa, Acarí, p. 27)

La autoidentificación como criollo suele ir acompañada con el autorreconocimiento como negro; por lo que aparece asociada al uso de otros términos como *negrol mulatol zambo* o *afrodescendiente*. Esto podría confirmar la existencia de una suerte de matriz cultural *criollo/negra* que definió gran parte de las identidades de las sociedades y localidades de la costa peruana (Panfichi, 2000; Benavides y otros, 2006). No obstante, como se ha dicho, también debe reconocerse que, según los propios participantes, personas que pueden ser categorizadas bajo otros términos, como *cholo* o *serrano* también pueden ser etiquetadas como *criollos*, dependiendo de su actitud o el grado de aculturación y adaptación a la ciudad.

En síntesis, la evidencia recogida permite destacar determinadas tendencias que se mencionan a continuación:

- La autoidentificación de los afrodescendientes continúa girando de forma mayoritaria en torno a los términos históricamente construidos para denominarla, particularmente la categoría *negro*.
- El término *negro* sigue empleándose y es la categoría dominante a través de la cual se expresa la autoidentificación como afrodescendiente en la mayoría de localidades de recojo de información.
- Se usaron otros términos, como *moreno*, *zambo*, *afroperuano* y *criollo*, todos ellos aludiendo a un universo identitario común.

En efecto, más allá de la mezcla o el cruce que se observa en las comunidades y en las familias que residen en ellas, todas son mezclas que tienen un tronco común, o en todo caso una influencia común de «lo negro». Eso es lo que refleja la concepción de un entrevistado cuando señala lo siguiente, refiriéndose al intenso proceso de mestizaje experimentado desde hace décadas por esas localidades: «Ya es una combinación de mezclas que salen ya los hijos, uno sale de un cabello, otro de otro, pero al final de cuentas es la misma raza».

Sin embargo, como veremos luego, pareciera existir una condición de reconocimiento visual o externo que fija determinados marcadores de pertenencia a esa «raza negra» anclados en determinados rasgos fenotípicos.

3. ¿CUÁLES SON LOS MOTIVOS Y LA LÓGICA DE LA AUTOIDENTIFICACIÓN DE LOS AFROPERUANOS?

La indagación cualitativa respecto de las razones que están detrás de las respuestas a la pregunta de autoidentificación múltiple —y la elección de opciones— reflejó distintos tipos de motivos, incluidas las alusiones al fenotipo, la familia, los antepasados y la colectividad de origen. El siguiente extracto del primer grupo focal de jóvenes de El Carmen ejemplifica el tipo de respuestas obtenidas en esta parte,

donde se aprecia una combinación de lógicas que van desde el autorreconocimiento fenotípico hasta la alusión a familiares y ascendencia en la autoidentificación bajo la categoría *negrol mulato/zambo*.

E: Ahora, «negro», «mulato», «zambo»... Abi sí todos se han considerado «negros». ¿Por qué?

P: Por mi raza, por mi color, por mi costumbres, tradición.

E: Los demás, Antonella...

P: Igual, ¿no es cierto? Por mi raza, la costumbre.

Por la familia, más que todo, también. La familia ya viene de los ancestros para adelante, ya, todos somos. Todos nos consideramos negros, todos.

(Grupo focal jóvenes 1, El Carmen p. 59)

E: Tú dices que lo que más pesa es la cercanía de la familia [...]

P: Esta de acá, sino que mi abuelo era blanco. Sí, mi abuelo era blanco, era cholo.

Pero, o sea, yo me siento, soy negro. Yo me siento negro. O sea, por decir, no lo veo como una condición de razas. Yo hablo como negro.

(Grupo focal jóvenes 1, El Carmen, p. 13)

En este caso, los participantes mencionan primero su «raza» como principal motivo de autoidentificación, aludiendo al autorreconocimiento de rasgos fenotípicos —particularmente el «color de la piel»— que a su juicio los definen como *negros/ afrodescendientes*. No obstante, esto va de la mano con la referencia a «las costumbres», luego a la familia, los ancestros y, finalmente, la comunidad de origen, indicando que la autoidentificación no solo se trata del reconocimiento fenotípico o racial sino también del reconocimiento de otros marcadores de tipo cultural y social que definen aún más la fortaleza de la autoidentificación como *negrol afrodescendiente*. Se pudo observar, no obstante, que de todos los marcadores, el más destacable sigue siendo el fenotipo, como lo reflejan los siguientes extractos de los grupos focales en el Callao y Yapatera:

P: Nos consideramos así, por el color, porque somos afrodescendientes, es lo más cercano a esa realidad.

(Grupo focal adultos 2, Callao)

E: ¿Tú John marcaste «mucho» [«negro»]?

P: Por el color de mi piel.

E: Por el color de tu piel... ¿Y tú, Margot?

P: Yo sí me he considerado «mucho» [«negro»] porque, por mis rasgos, por mi identidad con nuestra «raza», nuestro color.

(Grupo focal jóvenes 1, Yapatera)

Por otro lado, se encontraron casos —aunque minoritarios— de autoidentificación como *negro/afrodescendiente* en los que el punto de partida no es el reconocimiento de los rasgos físicos —aunque también está presente— sino la ascendencia y las «raíces» familiares. Esto se puede observar, por ejemplo, en las dos siguientes citas de un grupo focal de jóvenes de Lima y un grupo focal de jóvenes de Acarí, donde se aprecia que algunos participantes se autocategorizaron como *mucho negro/mulato/zambo*, tomando en cuenta la ascendencia familiar incluso por encima de los rasgos fenotípicos:

E: *¿Por qué creen que se consideran ustedes como «muy negro-mulato-zambo»?*

P: *Yo, porque mi familia, de parte de mi papá, son negros, negros; y de parte de mi mamá son cholos. [...]*

E: *Está bien. Mira, ¿y cuando marcaste eso tú pensaste entonces en tu familia?*

P: *¡Claro! O sea porque... yo estaba viendo la descendencia, no me siento negra-zamba-mulata, porque quiero sentirme así o porque tengo el color, sino que de dónde viene mis raíces, la descendencia.*

E: *Y también marcaste tú «cholo» entonces.*

P: *Sí, también, porque tengo familia.*

E: *Ya. ¿Los demás?*

P: *Yo también mayormente he marcado por mi descendencia.*

(Grupo focal jóvenes 1, Lima)

E: *¿Quién se siente acá «muy moreno»? ¿O «muy negro, mulato, zambo»?*

P: *Yo.*

E: *Ya, ¿pensaste en la familia o en qué?*

P: *Sí, en mi familia como y en mí, también, pues ¿no? Por mis rasgos, como digo, por mis rasgos pero yo soy una mulata y me llega, pues. Aunque todas me dicen: no que tú no eres tan negra. Bueno, déjeme a mí yo me considero así.*

E: *¿Ustedes la ven a ella «negra»?*

P: *No.*

P: *Morenita.*

(Grupo focal jóvenes 1, Acarí)

En suma, los cinco motivos principales a través de los cuales la población afroperuana participante de los grupos focales se autoidentificó con determinada categoría —sea relacionada o no con la afrodescendencia—, en orden de importancia general (variable según la localidad), fueron los siguientes:

- *Fenotipo/ rasgos físicos/raza*: la autoidentificación de rasgos físicos o raciales (raza entendida como *fenotipo*) específicos propios de una de las categorías, según el participante.

- *La familia*: la alusión a algún familiar directo o indirecto que, dado su fenotipo, encaja en la categoría con la que el participante se está auto identificando.
- *La ascendencial/ancestralidad*: la referencia a los antepasados o algún antepasado del participante, que podía ser identificado con la categoría escogida.
- *El colectivo social, vale decir, la comunidad donde se pertenece*: la referencia de que todos los miembros de la colectividad o la comunidad a la que pertenece el participante tienen «aunque sea algo» de la categoría escogida.
- *La historia/la tradición local*: similar a la anterior, alusión a que existe una historia o tradición local común de la que forma parte el participante, y que incorpora la categoría escogida.

Debe remarcarse que el uso de las categorías *afroperuano* o *afrodescendiente* que hacían los participantes no necesariamente aludía a los ancestros de origen africano. Principalmente estas categorías o etiquetas son usadas por los afroperuanos con una fuerte connotación de tipo racial; se trata, en ese sentido, también de categorías «racializadas».

Son numerosas las citas —tanto de grupos focales como de entrevistas— que dan cuenta de una suerte de equivalencia entre el ser «afroperuano» y el ser «negro» (en términos fenotípicos o «raciales»). A modo de ejemplo, se presenta la siguiente:

E: Quiero que me digan qué entienden por la palabra «raza»...

P: O sea, es lo que define pues, ¿no? —como quien dice— los rasgos de las personas.

P: El color...

P: Claro. O sea, las personas afrodescendientes son morenas, el cabello zambo, la nariz ancha, los labios gruesos, ¿no?, son afrodescendientes.

(Grupo focal adultos 2, Lima, p. 20)

E: «Afrodescendiente». ¿Qué pensaron cuando se identificaron como «afrodescendiente»? ¿«Mucho», «poco» ...?

P: Mi abuelita negra, mi abuelito negro, mi papá negrito ... Es bastante.

P: «Mucho» tiene que ser.

E: ¿Andy? ¿Marcó eso o marcó «poco»?

P: «Poco».

P: «Poco», creo...

E: ¿En qué pensó cuando...?

P: Pero se sobreentiende que «afro» es gente morena, pues, ¿no?

P: Se sobreentiende eso.

P: Bueno, yo le he puesto «poco» por lo que mi papá es paisano, descendiente de paisano.

E: Ya. Entonces ahí hay una mezcla.

P: Un serrano con negro.

P: *Sí pues, así está.*

E: *Ya. Muy bien. ¿Señor Braulio?*

P: *Mi papá es descendencia morena.*

E: *Ya. Por eso marcó afrodescendiente. Señora Julia, ¿afrodescendiente? ¿Usted marcó o no marcó...?*

P: *No.*

E: *¿Por qué no lo marcó...? Cuando vio la palabra, ¿qué pensó?*
[murmura]

E: *No la conoce o simplemente no se siente... «afrodescendiente».*
[silencio]

E: *¿Señora Mercedes? La palabra «afrodescendiente»...*

P: *«Mucho».*

E: *¿Sí? ¿Todos aquí conocían esa palabra?, «afrodescendiente».*

P: *Bueno, la palabra «afro» si es conocida.*

P: *Sí, pues.*

P: *Claro. Y si... descendiente, desciende de...*

P: *De gente morena, claro.*

E: *Señora [...], usted también entendió así la palabra, ¿no?*

P: *Sí. Claro que también, como dice, yo le digo que también soy mestiza, ¿no?, pero más pega el negro, el color...*

P: *La sangre es fuerte.*

P: *Nos diferenciamos por el color más que todo.*

P: *Es más fuerte.*

P: *Claro. Porque, como te digo, mi mamá, como quien dice, es chola y mi papá es negro, pero yo estoy pegada, más pegada, a la raza morena que al cholo.*

P: *Si te voy a decir [que soy] chola tampoco no pega.*

P: *No pega, hermana. ¡Ni con el planchón [del cabello] que me he dado! [Risas]*
(Grupo focal adultos 1, San Martín)

Para el grupo de personas (minoritario, en el estudio) que ha recurrido a ese repertorio de «etiquetas» alternativas, los términos *afrodescendiente* y *negro* acaban siendo usados como sinónimos.

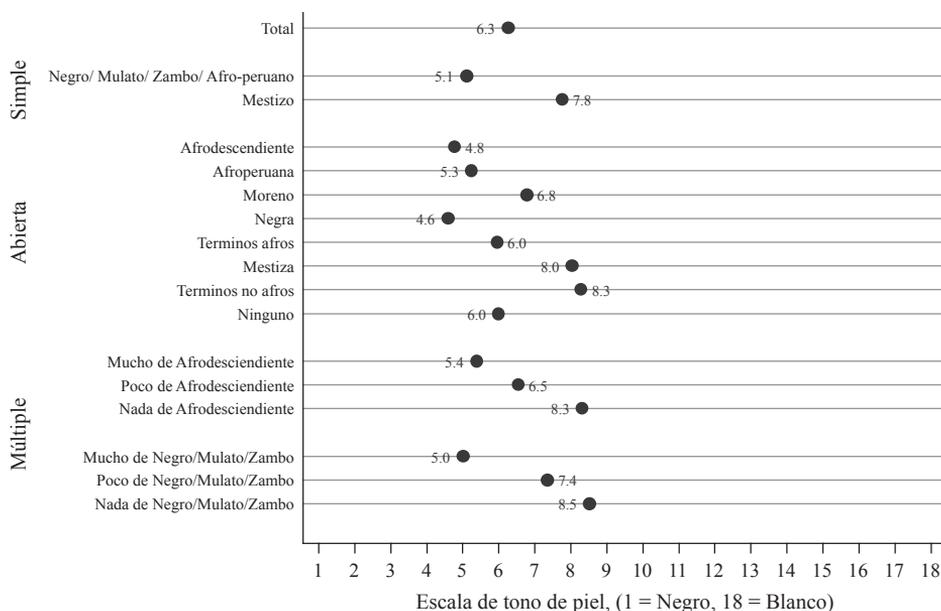
Volviendo a la pregunta de autoidentificación, los motivos específicos por los cuales los participantes del estudio se autoidentificaron o no bajo cada una de las diez categorías de la pregunta de autoidentificación múltiple fueron muy variados de localidad en localidad. Esto se relaciona con los diferentes arquetipos que evocan algunas de estas categorías, dependiendo de la zona de recojo de información, pero también con la relatividad y flexibilidad de los términos étnico/raciales en el Perú —y, por ende, la inestabilidad de sus significados— (Planas y Valdivia, 2007). Por ejemplo, el contenido de la categoría *cholo* en Yapatera o Zaña —en la costa

norte— es distinto del existente en Lima —la ciudad capital, ubicada en la costa central del país—. Mientras que en la primera locación alude al poblador de rasgos amerindios que siempre ha habitado en la costa y se dedica a la pesca, en la segunda se refiere a una persona de origen serrano.

Centrando ahora el análisis en la categoría *negro/mulato/zambo* y sus subcategorías —tales como *moreno*, *zambo* o la propia categoría *negro*— se ha encontrado que en las localidades estudiadas, la mayoría de la población afroperuana se identifica principalmente con las etiquetas de *negro*, *moreno* y *zambo* —en ese orden de importancia—, aunque existe también una moderada cantidad de personas que se identificaron como *afrodescendientes*, aunque en menor grado que las categorías anteriores.

Si bien los motivos de autoidentificación son muy variados, podemos afirmar que el autorreconocimiento de ciertos «marcadores», tales como el fenotipo o «el color de piel», son sustanciales en este proceso. Eso es lo que se deduce del análisis del material cualitativo de los grupos focales y entrevistas, pero también lo que se observa al vincular las respuestas de autoidentificación étnico/racial con las tonalidades de piel autoasignadas por los participantes mediante el uso de la paleta de colores. Como se ve en el gráfico 7, aquellas personas autoidentificadas bajo términos «no afro» reportaron una tonalidad de piel menos oscura (8,3 en promedio) que aquellos que se autoidentificaron bajo la categoría *negro* (4,6 en promedio).

Gráfico 7. Tono de piel promedio según preguntas de identificación etnoracial



Fuente: Encuesta de entrada aplicada en el estudio Identidad étnica, «raza», cultura y memoria: un ejercicio de validación de preguntas de autoidentificación étnico/racial de la población afroperuana (GRADE, 2013)

Esto refleja, además, que bajo cualquiera de las tres formas de preguntas usadas en el estudio —la modalidad abierta, la del formato ENAHO de opciones simples o la del formato de opciones múltiples— se evidencia cierta correlación entre el autorreporte de la tonalidad del color de piel y la autoidentificación étnico/racial como *negro* o algunas de las variantes (incluyendo *afrodescendiente*). Quienes se autoidentificaron como *muy negro* en la pregunta de opciones múltiples se verían ellos mismos más «oscuros» en cuanto al color de su piel (5,0 en promedio) que aquellos quienes se autoidentificaron como *nada negro* (8,5 en promedio). Algo similar se observa en las respuestas a la pregunta simple de identificación, donde aquellos autoidentificados como *negro/mulato/zambo/afrodescendiente* reportan también una tonalidad de piel más oscura (5,1 en promedio) que aquellos identificados bajo la categoría *mestizo* (7,8 en promedio)²⁰.

Finalmente, cabe señalar que, desde la percepción de los participantes, no siempre existe una carga racista negativa en estos términos —incluso en el caso de la etiqueta «negro»—; motivo por el cual no son asumidos necesariamente como denominaciones peyorativas. Sin embargo, queda claro que eso depende del contexto, la intencionalidad y el tono con el que se use el término. Hay una gran diferencia cuando se lo usó como una forma de autodenominación, en contextos de familiaridad, y cuando son parte de una expresión verbal que contiene una carga «racista» y discriminadora.

E: ¿Cuál es la diferencia en decir «zambo» y «negro»? ¿Ustedes han sentido alguna diferencia?

P: «Zambo», «moreno», la palabra es un poco más amable.

E: ¿Entonces «zambo» y «moreno» es menos insultante que «negro»?

P: [Todos] Sí, claro.

P: [...] Por no llamarte negro pues, te dicen morenito, morenita porque esa palabra ofende.

E: Entonces ¿estamos diciendo que «negro» es igual a «moreno»?

P: Sí

(Grupo focal adultos 1, Callao)

²⁰ Este hallazgo no descarta, por otro lado, la hipótesis de que las autopercepciones sobre la tonalidad de piel podrían formar parte de una relación circular con las categorías sociales a las que hacen referencia: las personas al identificarse como negro o afrodescendiente estarían registrando la tonalidad de su piel como más oscura de lo que realmente es.

4. IDENTIDAD, FENOTIPO Y «RAZA»: PATRONES DE CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD «RACIALIZADA» DE LOS AFROPERUANOS

P: Raza es la característica que tenemos entre grupos de personas.

E: ¿Características de qué?

P: Físicas.

P: Color de la piel, del cabello, tantas características de cada raza.

(Grupo focal adultos 1, Acarí)

El resultado de los grupos focales y las entrevistas permite constatar que, en general, los participantes del estudio manejan con mucha claridad y solvencia una representación de los perfiles «raciales» de las personas, incluidos los de su familia no solo nuclear, sino incluso la familia extendida. Existen criterios preconcebidos que permiten clasificar a las personas según sus rasgos fenotípicos o su «raza».

Pero, ¿qué es «raza» para los participantes? ¿Cuál es el significado de esa categoría social para los pobladores de las comunidades afroperuanas? Se ha podido constatar fehacientemente que más allá de las posturas de aprobación, rechazo o dudas que despierta la palabra «raza», todos los participantes tienen algo que decir al respecto, llevando esto a una serie de acepciones que sintetizaremos a continuación.

Para algunos, la «raza» tiene que ver con la ascendencia y la genética, y no solo con el «color de la piel». Bajo esta idea, se asume que las personas provienen de «razas» biológicamente definidas e identificables por ciertos rasgos fenotípicos —entre los cuales se encuentra el «color de la piel»—, pero que estas «razas» pueden «cruzarse» y generar «mezclas»²¹. De allí que el autorreconocimiento de la «raza» de un individuo podría pasar por la identificación de sus antecedentes genéticos en su historia familiar:

Color de piel yo creo que no tiene que ver nada en lo que es raza, porque... si... en una raza pueden... como te digo, en una raza... si tú cruzas una raza de negros con un blanco y... y te salen, cómo te digo, un sacalagua y... a las finales va a tener que retroceder en su árbol genealógico y pues va a saber que él tiene de negro.

(Entrevista a Yulmer Arechua, Acarí)

Pero también hay numerosas alusiones a la asociación entre cultura y «raza». En esos casos, la «raza» aparece asociada a marcadores físicos, pero con mayor fuerza a determinadas prácticas culturales que definen a los individuos pertenecientes a tal grupo. Se hace referencia así al fenotipo pero también a una serie de características y costumbres:

²¹ En casi todas las localidades —sobre todo entre jóvenes y, principalmente, en el norte— la palabra preferida para referirse al mestizaje, las mezclas «raciales» y el nacimiento de personas de matrimonios interraciales, fue la de *cruce*.

E: Y en todo caso, de todas estas etiquetas, tú dices que la palabra que mejor refleja tu identidad es «negro» dices, ¿no?

P: Ujum.

E: ¿Por qué, dirías tú, usas más la palabra «negro» para autodefinirte?

P: Tal vez por mi raza, ¿no? Y por, por mis rasgos físicos.

E: ¿Cómo son tus rasgos físicos?

P: Bueno. Soy, este... tengo los labios gruesos, color de piel, este, morena, cabello ondulado.

E: Ahora, se dice que la gente morena, negra, tiene costumbres propias. ¿Tú estarías de acuerdo con esa afirmación?

P: Costumbres propias, creo que sí; como que a la gente morena le gusta la música criolla, la salsa... Ah, bueno, en otros países a los morenos les gusta el hip hop, ¿no? A mí me gusta el hip hop por ejemplo.

(Entrevista a Jair, Lima)

En la cita anterior apreciamos la idea de que existen costumbres «propias» de los «negros» o afroperuanos. Más allá de cuáles sean esas costumbres —o si estas son exclusivamente de ellos— existe una definición de singularidad y diferenciación que identifica a las personas de esta «raza» —en este caso de la «raza negra»— como inclinadas a determinados hábitos culturales.

Otra acepción de «raza» asocia el concepto al origen geográfico. Así, algunas intervenciones brindaron la idea de que las «razas» están ubicadas en determinados espacios, en este caso, las regiones naturales del Perú.

E: Bueno, Jodmar, cuando tú escuchas la palabra «raza», ¿en qué estás pensando?

P: Características de un ser humano, por ejemplo, puede ser.

E: Ya.

P: Dependiendo al lugar donde se encuentra situado.

E: ¿Qué características por ejemplo?

P: Siento que entendemos que en cada lugar hay un tipo de raza... y eso mayormente se da por las características que tiene esa persona. Por ejemplo, en la sierra mayormente todos son serranos, acá la raza negra. Bueno, lo más común es que siempre las conocemos más que si nos dicen en el colegio, y todo eso, la raza, los serranos, los cholos, los negros.

(Entrevista a Jodmar, El Carmen)

En general, como otros estudios ya lo habían señalado, la presente investigación ha constatado que la identidad «negra»/afroperuana es ante todo una identidad «racial» o «racializada». Sin embargo, el estudio ha permitido avanzar en la distinción de cuatro formas y acepciones de «raza»: (i) la «raza» como fenotipo y color de

piel; (ii) la «raza» como ancestros y herencia genética; (iii) la «raza» como cultura y costumbres, y (iii) la «raza» como características morales y psicológicas.

Si bien existen distintos discursos identitarios al interior de la población afrodescendiente en el Perú, se puede afirmar —a partir del material recogido en este y otros estudios— que el principal eje de articulación de una identidad «negra»/afroperuana es la «raza» entendida como el fenotipo.

En ese sentido, existen rasgos de la «raza negra» que las personas clasifican como elementos definitorios de la identidad (el «ser negro»): el color de la piel oscuro, cabello rizado o crespo, labios gruesos, nariz ancha y algunas otras características menores.

Desde la perspectiva de la propia población «negra»/afroperuana, las personas que tienen esas características fenotípicas forman parte de un conjunto delimitado y diferenciado del resto de la población. Pero esas características fenotípicas también están asociadas con otros elementos identitarios de los «negros»/afroperuanos referidos a historia, valores, tradiciones, costumbres, rasgos de personalidad y habilidades supuestamente propias de esa población. Se trata de un conjunto de rasgos identitarios que, sin embargo, están articulados alrededor de la «raza biológica» (el «ser negro» en términos físicos, por así decirlo).

En ese sentido, si bien la «raza» cobra un significado antropológico para la misma población «negra»/afroperuana, la connotación biológica del término tiene preponderancia en la construcción de sus discursos identitarios. Existe una referencia a valores y costumbres «propios», pero a partir de la delimitación de un «nosotros» que se funda básicamente en el reconocimiento común del fenotipo o la «raza biológica».

Existe —para la misma población «negra»/afroperuana— una «raza negra». Esta comprende diversas variantes de color de piel y fenotipos, pero finalmente queda definida por un universo claramente delimitado: la posesión de ciertos rasgos físicos propios o típicos de los «negros». Hay dos niveles o planos en los que opera la identificación de la «raza negra»: el fenotipo y los ancestros (o «la sangre»). El primero hace referencia al plano visual externo, en el que el aspecto de la persona es el que ofrece los elementos necesarios para ser clasificada como «negra» o «no negra». Acá basta la posesión de uno de los marcadores de la «raza negra» —como se verá luego— para definir a la persona como «negra». Esos rasgos aparecen en forma combinada o individual, y el grado o magnitud de su presencia o intensidad definen distintos fenotipos o variantes —por así decirlo— de personas «negras». Todos estos tipos —físicamente diferenciables— forman parte de un mismo universo: la «raza negra», independientemente de esas diferencias. Eso fue lo que se constató en la dinámica de los grupos focales y el uso de la técnica de fotos —como se verá luego—.

La aparición de categorías fusionadas (que conformarían una suerte de «*raza negra afrodescendiente*») y de otras que no aparecen en la lista de opciones de categorías del cuestionario, tales como *moreno*, denotan otra característica importante del imaginario racial de los afrodescendientes del estudio: la existencia dentro de la «raza negra» de personas que son consideradas por los propios «negros» /afroperuanos como «más negros» y como «menos negros». Esa diferenciación tiene un grado de consenso muy amplio y está basada principalmente en el criterio del fenotipo, pero asociada también a características psicológicas y culturales. Hay diferenciaciones que marcan ciertas distancias entre las propias comunidades —como el hecho que los de El Carmen consideren como «más negros» a los del Guayabo—.

E: En este caso estabas tú señalando, Carmen Rosa, el caso del Guayabo. ¿Allá cómo son?

P: También hay morenitos más oscuros que un huairuro.

P: Más negros.

P: Más negros inclusive.

P: Pero también hay blancos, también.

E: Ya, pero ustedes dirían, en general, ¿en el Guayabo hay más negra que acá?

P: Sí.

E: ¿Y por qué? ¿Por qué se ha mantenido eso?

P: Ahí se ha centralizado más, ¿no?

P: Claro, por decir no había cruce, trataban de mantener la misma raza.

(Grupo focal adultos 2, El Carmen)

En general, fue evidente la carga afectiva, emocional e ideológica que está detrás del «color de la piel». Fue muy notorio que existe una valoración diferenciada en desmedro del tener un color de piel más oscuro y a favor de tener un «color de piel» más claro. Esto no es casual, sino producto de siglos de opresión y discriminación «racial» contra los afrodescendientes en nuestro país. Por ello, la persona percibida como «más negra» es al mismo tiempo identificada como la que tiene mayor propensión a ser discriminada en la sociedad. En esto hubo un consenso absoluto entre los participantes de todos los grupos focales, sin distinción de generación, ni de localidad.

Por otro lado, el «ser negro» implica también llevar «sangre negra» —aunque casi en ninguna ocasión este término fue usado por los participantes, como tampoco la connotación genética asociada a él—. En todo caso, hay una condición identitaria que no es evidente y que se ubica más bien en el plano de lo no explícito: la de aquellas personas que tienen ancestros «negros», pero que en su fenotipo no muestran marcadores de «raza negra». Esta condición supone un proceso más complejo y mediado de identificación. Requiere mayor información y elementos adicionales a lo visualmente identificable a través del fenotipo. Corresponde al grupo de personas

de la técnica de las fotos que, visualmente, no son clasificadas como «negras» porque no tienen mayores rasgos «negros». Aunque, teóricamente, sí podrían ser consideradas como afrodescendientes, en la medida que tienen ancestros «negros» o de origen africano. El estudio ha comprobado que para una persona sea identificada o se autoidentifique como afrodescendiente —aunque fenotípicamente no sea «negra»—, se requiere la existencia de un proceso de apelación a los ancestros como antepasados. Si bien en la práctica esta es una forma de aludir a la idea de «herencia de sangre», se ha constatado que esta conceptualización no aparece con fuerza —tal cual, al menos— en el discurso identitario de las comunidades «negras» o afroperuanas.

La hipótesis que levantamos en este trabajo es que acá existe un eslabón «débil» que afecta directamente la construcción de la identidad «negra» o afrodescendiente en el Perú.

En todo caso, debe remarcarse que el pertenecer a la «raza negra» implica una forma identitaria relativamente «fija». Uno es «negro» porque nace «negro»; y continúa siéndolo a lo largo de su vida. En ese sentido, se confirmaría la tesis de Tania Golash-Boza (2010) —planteada en su texto «Does whitening happen?»—, según la cual la condición de «negro» es una identidad fijada por el «color de la piel» (y secundariamente, agregaríamos, por los otros marcadores fenotípicos «negros»); y no está sujeta a variaciones ocurridas por cambios en el nivel de estatus económico o prestigio social. Las categorías intermedias —por ejemplo, *mulato*— no son relevantes en el Perú; no operan como «válvulas de escape» de la misma forma como ocurre con el *mestizo* y su ambivalente definición en el mundo indígena. A diferencia de lo que puede ocurrir con indígenas (en sus diversas denominaciones de *cholo*, *serrano*, etc.), entre quienes «el dinero blanquea», pareciera no ocurrir lo mismo con los afroperuanos.

5. LA «RAZA NEGRA» COMO «COLOR DE PIEL» Y FENOTIPO

Como se explica en el anexo metodológico, en la dinámica de los grupos focales se hizo uso de una técnica basada en fotografías tomadas a personas previamente seleccionadas a partir un criterio fundamental y común a todas ellas: que tuvieran ancestros africanos o afrodescendientes. En la mayor parte de casos, se trató de personas que tenían al menos algún rasgo del fenotipo «negro»/afrodescendiente. Sin embargo, se procuró al mismo tiempo seleccionar personas con diversos matices o variantes de características físicas de rostro, tez, color de piel, cabello, ojos, etc. De ese modo, se logró conformar un grupo relativamente heterogéneo en cuanto al fenotipo, pero a la vez con un denominador común en torno a su afrodescendencia.

Una idea clave que emergió durante el desarrollo de los grupos focales y las entrevistas fue la asociación entre la existencia de una «raza negra» y el reconocimiento

de características fenotípicas que —supuestamente— la definen. Se vio así que la mayoría de categorías discutidas durante la sesión de grupo focal estaban por lo general «racializadas» —esto es, asociadas a determinados marcadores fenotípicos y de ascendencia que definirían «cómo es» física y socialmente un individuo arquetípico de tal categoría, entendida como un grupo clasificatorio—. Fue en relación con la categoría *negro* que el énfasis en el fenotipo fue más notorio.

Se observó que los marcadores que —para los participantes— definen «racialmente» lo «negro» no son solamente el «color de la piel», sino también determinados atributos físicos tales como las características del rostro, la forma de los ojos, el tipo del cabello e, incluso, la forma de la frente. Se trata de un conjunto de rasgos que intervienen tanto en la autoidentificación de un individuo como «negro», como en la exclasificación que de este hacen otras personas a partir del reconocimiento de tales marcadores.

Si bien la discusión en torno a las respuestas de autoidentificación en la encuesta de entrada permitió proyectar de modo más o menos claro el significado de las categorías étnico/raciales, la dinámica visual generada en la sesión del grupo focal a partir basado en el trabajo con fotografías permitió —de modo más fluido— el afloramiento de una diversidad de ideas clasificatorias sobre el fenotipo «racial» presentes en el sentido común de los participantes. El manejo detallado de distinciones y criterios específicos sobre esas categorías puso en evidencia que existe en el imaginario de los participantes una idea sobre la «raza negra», en torno a la cual se «reifican» diferencias físicas o fenotípicas. No deja de llamar la atención el consenso casi unánime entre los participantes en torno a la definición de esa «raza negra», categoría que —además— terminó definiendo la pertenencia o no de un individuo a este conjunto concebido como un colectivo delimitado y distinto del resto. El resultado definió así un mapa «racial» donde hay un grupo de «no negros» o «no afrodescendientes», y al mismo tiempo existe un grupo de «raza negra» conformado por individuos que ostentan diversas variantes —y denominaciones— de «negritud» (el término es nuestro). Pero ese grupo de «raza negra» —más allá de sus diferencias «internas»— acaba siendo en sí mismo identificado como un conjunto particular, específico y distintivo del resto.

A continuación se describe el resultado global de las categorizaciones efectuadas por los participantes de los grupos focales²², indistintamente de la zona de recojo de información. El gráfico 8 muestra la categoría que mayoritariamente fue asignada a cada fotografía. Para ello, la ubicación de las fotografías guarda el mismo orden en que fueron presentadas tanto en la cartilla *collage* entregada a cada participante,

²² Las categorizaciones se hicieron a partir de los términos o etiquetas usados en la encuesta de entrada aplicada a todos los participantes —antes del inicio de la sesión del grupo focal—, pero se dejó abierta la posibilidad de usar cualquier otra categoría que los participantes propusieran.

como también en el papelógrafo usado durante el grupo focal: siguiendo la dirección de lectura, de la foto 1 —en el extremo superior izquierdo— a la foto 10 —en el extremo inferior derecho—²³.

Como se puede observar, siete de las diez fotografías fueron categorizadas bajo la categoría *negro/mulato/zambo/afrodescendiente*. Las fotografías 8 y 6 fueron categorizadas en promedio como *mestizo*; mientras que la fotografía 3 recibió hasta tres categorías *no afrodescendientes*: *blanco*, *mestizo*, *serranolandino*. Se puede decir que esta última fotografía fue la más ambigua para los participantes, aunque como tendencia era claramente identificada como no afrodescendiente.

Se debe precisar, no obstante, que aun cuando las restantes fotografías fueron clasificadas bajo la categoría *negro/mulato/zambo*, en la discusión del grupo focal se propusieron otros términos no considerados en esa etiqueta de la encuesta (como *zambo* o *moreno*), al tiempo que se establecieron matices y complejas distinciones entre las categorías aplicadas.

En general, las intervenciones de los participantes en todas las localidades y grupos de edad indicaron que las fotografías 4 y 2 representaban a personas netamente «negras»:

E: Por ejemplo, a la persona de la foto 4 le han puesto que es negro.

P: Yo creo que el cuatro ya es negro, ah. Eso ya es oscuro.

P: Negro oscuro.

(Grupo focal de adultos 2, Acarí)

E: La foto número 4, ¿qué sería?

P: Negro.

P: Es negro.

P: Hasta la cabeza es negro, tiene rulitos.

(Grupo focal de jóvenes 2, Acarí)

E: En la foto número 2, ¿cómo calificarían a la persona? ¿Qué términos le pondrían?

P: Negra.

P: Negra, dice Rosa.

P: También pienso así.

P: Negra.

P: Yo también pienso que es negra.

E: Marina, ¿tú qué dices?

P: Negra yo le pondría.

(Grupo focal de adultos 1, El Carmen)

²³ La cartilla *collage* se entregó como una ayuda visual a los participantes una vez iniciada la dinámica del grupo focal.

Gráfico 8. Categorización de las fotografías y motivos/atributos señalados por los participantes de los grupos focales

N° 1	N° 2	N° 3	N° 4	N° 5
				
Categorías dominantes: <i>negro/mulato/zambo mestizo</i>	Categorías dominantes: <i>negro/mulato/zambo negro</i>	Categorías dominantes: <i>*variables no afrodescendientes</i>	Categorías dominantes: <i>negro/mulato/zambo negro</i>	Categorías dominantes: <i>afrodescendiente negro/mulato/zambo</i>
Tonalidad de piel trigueña Cabello corto y ensortijado Nariz fina Rostro alargado	Tonalidad de piel oscura Labios gruesos Cabello ensortijado Nariz ancha Ojos saltones	Tonalidad de piel clara Labios gruesos Cabello lacio Nariz pequeña Ojos claros	Tonalidad de piel oscura Labios gruesos Cabello corto y ensortijado Nariz ancha	Tonalidad de piel trigueña Cabello ensortijado Ojos saltones Nariz ancha
N° 6	N° 7	N° 8	N° 9	N° 10
				
Categorías dominantes: <i>mestizo</i>	Categorías dominantes: <i>negro/mulato/zambo mestizo</i>	Categorías dominantes: <i>mestizo</i>	Categorías dominantes: <i>negro/mulato/zambo</i>	Categorías dominantes: <i>negro/mulato/zambo mestizo</i>
Tonalidad de piel clara Cabello ondeado Nariz pequeña pero «afro» Complejión mezclada del rostro	Tonalidad de piel trigueña Cabello ensortijado «alborotado» Nariz fina Rostro alargado	Tonalidad de piel trigueña Cabello lacio Nariz pequeña Labios delgados Ojos achinados	Tonalidad de piel trigueña Cabello ensortijado Ojos medianos Nariz ancha	Tonalidad de piel oscura Labios gruesos Cabello corto de complejión confusa Ojos grandes Rostro alargado

E: ¿A quién le tocó la número 2?

P: A mí.

E: Geraldine, ¿le pusiste «negro», «mulato», «zambo»...?

P: Sí.

E: ¿Estarían de acuerdo con la calificación de Geraldine?

P: Sí, porque es una negra.

P: Es negra.

P: Y no tiene miedo de ser zamba.

P: Claro.

(Grupo focal de jóvenes 2, El Carmen)

Distinto es el caso de las fotografías 1, 5, 7, 9 y 10, las cuales no recibían directamente la etiqueta *negro* durante la discusión, sino que eran calificadas bajo otras categorías que, según los participantes, evocarían los diversos grados de «mezcla» o «cruce» que tendrían. Destacamos que, al discutir la naturaleza de estos «cruces», en la mayoría de grupos se suscitaban breves debates sobre qué «tenían» y qué «no tenían» los individuos fotografiados en términos de su ascendencia, haciéndose alusión en algunos casos al parecido entre los fotografiados y amigos, vecinos o familiares de los participantes, quienes eran categorizados también según sus rasgos físicos «mezclados».

E: La chica nueve, «morena» le han puesto.

P: Ujum, yo le he puesto «morena».

E: ¿Están de acuerdo, es una morena ella?

P: Sí.

P: Ajá.

P: Zamba sacalagua...

(Grupo focal de adultos 2, Condevilla)

E: El uno. ¿Cómo lo ven?

P: Sí...

P: Es un negro acholado.

P: Es un negro acholado.

P: No, es un zambo.

P: Por la chapa.

P: ¿Cuál chapas oye?

P: Es quemado, quemado es, se va a la playa.

P: Zambo...

(Grupo focal de jóvenes 1, Condevilla)

Destaca, por otro lado, el uso del término *mestizo* para la clasificación de las fotografías 1, 7 y 10, pero, a diferencia de las fotografías 3, 6 y 8, en estos casos la calificación de *mestizo* va acompañada de la categorización de *negro/mulato/zambo*. Se trataría de aquellos casos «mezclados» en los que, teniendo algo o bastante de «negros», se pone de manifiesto su «mestizaje»; es decir, terminan siendo una suerte de «afromestizos» (el término es nuestro). Como tales, acaban siendo considerados —como se verá luego— como parte de la «raza negra».

Como se ha señalado, las categorizaciones efectuadas durante la dinámica grupal nunca operaron en el vacío, sino que se construyeron sobre la base de marcadores o atributos específicos de identificación, aunque variables según las zonas de recojo de información. En suma, los atributos o características físicas observadas por los participantes por lo general se centraron en cinco aspectos:

- Tonalidad de la piel: oscuro, «negro», «marrón»...
- Tipo de cabello: «crespo», «ensortijado», «lacio», «ondulado» ...
- Forma de la nariz: «abultada», «grande», «gruesa» ...
- Forma y tamaño de los labios: gruesos, «bembón»...
- Forma de los ojos: «grandes», «saltones» ...

Eventualmente se mencionaba como otro marcador, al menos, para el caso de las fotografías de hombres: la «frente ancha». De esas características, la tonalidad de la piel sigue teniendo una importancia crucial para las personas participantes de los grupos focales.

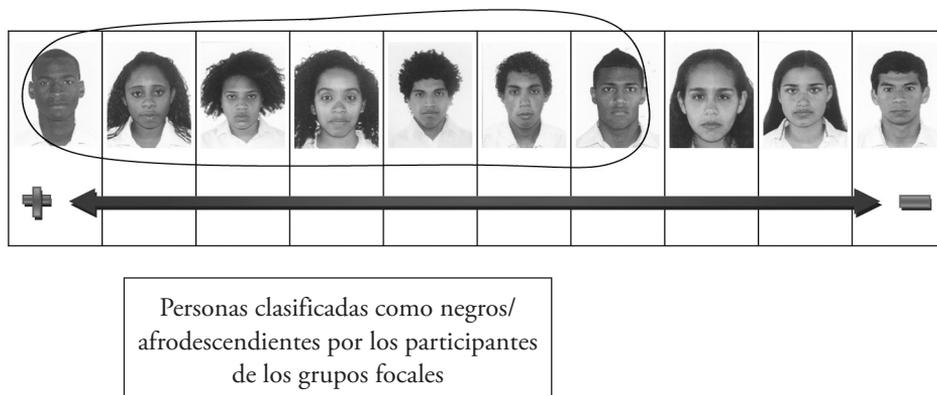
Estos hallazgos, conseguidos a través de las técnicas visuales, refuerzan lo encontrado en la sección de autopercepciones del grupo focal, particularmente la construcción de imágenes estereotipadas o arquetípicas sobre quién es y quién no es una persona «negra»/afrodescendiente, de la sierra o «chola». Así, estas categorías fueron imaginadas en función de la presencia o no de determinados marcadores físicos, que son los mismos evidenciados por los participantes en el ejercicio de exoclasificación de las fotografías. Encontramos así que los participantes no solo imaginan determinados atributos físicos como propios de cada categoría, sino que además —al momento de justificar su decisión de clasificación— hacen alusiones a la noción de «raza», entendida principalmente como atributos fenotípicos.

Al momento de hacer un «cierre» de conclusiones en cada grupo focal, y frente a la pregunta del facilitador sobre quiénes —de todas estas personas— pertenecerían a las categorías de *negro/afrodescendiente/afroperuano*, en casi todos los grupos focales la respuesta incluyó a todas las personas de las fotografías con la excepción de las tres personas que habían sido clasificadas con otros términos «no afro» (las de las fotos 3, 6 y 8, y que en el recuadro aparecen con fondo de color negro).

Una conclusión adicional que se obtuvo de la dinámica aplicada fue que, a través de sus respuestas, los participantes terminaron de modo implícito estableciendo una escala de «negritud», identificando qué fotografías deberían ir al extremo de «mayor negritud» y al de «menor negritud» (ver gráfico 9).

Como se ha señalado, hubo pleno consenso en todos los grupos focales al considerar que las dos personas ubicadas en el extremo izquierdo de esa suerte de escala o gradiente son las que potencialmente sufrirían mayor discriminación.

Gráfico 9. Clasificación de un colectivo “negro”/ afrodescendiente realizada por los participantes de los grupos focales



Según los criterios «racializados» de la identidad que los mismos participantes de los grupos focales aplicaron, el grupo de *negros/ afrodescendientes* estaría conformado por solo siete de las diez personas. Esas siete personas fueron clasificadas como parte de la «raza negra»; el resto no. El límite de esa pertenencia a la categoría étnico/racial de *negros/ afrodescendientes* llegaría a excluir a las personas de las fotos 3, 6 y 8; precisamente, las tres personas clasificadas con términos «no afro» y que en la gradiente de «negritud» aparecen como las *menos* «negras» —ubicadas en el extremo derecho—.

Sin embargo, una vez finalizada la dinámica de participación del grupo focal, el facilitador explicó que —según el criterio de reclutamiento de los modelos de las fotos— el hecho real era que todos —incluso los de las fotos 3, 6 y 8— eran personas afrodescendientes, en la medida en que tenían un ancestro «negro» o de origen africano.

La reacción de sorpresa que hubo en todos los grupos revela, precisamente, la distancia entre los criterios de clasificación «racializada» y los alcances de una categoría que apela a la afrodescendencia como principio de reconocimiento.

6. ALGUNAS CONCLUSIONES

El uso de la categoría analítica de «raza» en el presente trabajo estuvo orientado por el interés de comprender la autoconstrucción identitaria de los mismos afroperuanos: saber cómo se autoperciben y cómo se autoidentifican como sujetos sociales en todas las dimensiones consideradas relevantes para ellos mismos, y qué rol juegan el fenotipo y el «color de piel» en esa identificación.

La primera conclusión que se extrae a partir del análisis de los resultados del estudio es obvia —aunque en cierto sentido sorprendente—: para los afrodescendientes las «razas» existen. Así, se puede afirmar que la «raza» como categoría social de discriminación parece haber pervivido a lo largo de mucho tiempo y —contrariamente a lo que muchas veces se supone— se encuentra vigente como principio de autoidentificación y reconocimiento. Es cierto que esto no resulta exclusivo de los grupos afroperuanos; dado que la «raza» operó como categoría de clasificación en todos los grupos focales, incluyendo los «grupos de control», vale decir, aquellos conformados por personas no afrodescendientes.

Como segunda conclusión se puede afirmar que la «racialización» de las formas de autoidentificación de los afrodescendientes se trasluce y se proyecta en la preferencia por determinados términos y «etiquetas» al momento de responder a cuestionarios, encuestas y entrevistas. La mayoría de la población afroperuana se identifica con las etiquetas «racializadas» de *negro*, *moreno*, *zambo* y *mestizo*, cuyo uso específico dependerá de las «mezclas raciales» y el nivel de presencia de lo que la propia población considera son los marcadores fenotípicos de la «raza negra».

Por otro lado, si bien la acepción de «raza» entre los afrodescendientes trasciende la dimensión fenotípica o física, el elemento central y articulador de dicha categoría acaba siendo la «raza biológica» —la misma que se manifestaría, según los patrones de (auto)identificación de los propios afroperuanos, a través del fenotipo y el color de piel—. Ello es así porque, como se ha señalado, la herencia racial «de sangre» tiene menos preponderancia entre los afroperuanos que la herencia del «color de piel» y el fenotipo: uno es «negro», o «zambo», o «moreno» no porque tiene ancestros «negros» sino porque tiene (por lo menos algunos) rasgos de «negro». La evidencia física o fenotípica de la «negritud» aparece así como una suerte de «condición necesaria» para la identidad «negra»/afroperuana.

En ese sentido, para los afroperuanos, la «raza» tiene directa relación con el fenotipo y el «color de piel»; vale decir, con rasgos que son «visibles». Es esta lógica de identificación la que llevó a todos los grupos focales a establecer la identidad «negra»/afrodescendiente a partir del fenotipo y el «color de piel» —lo cual se observó en la organización y la clasificación de las fotografías según las etiquetas asignadas por los mismos participantes—. La conclusión evidente de esta forma de

identificación fue que no todos pertenecen a la «raza negra», pero además —y eso es quizás lo más importante—, por lo tanto, no todos son afrodescendientes. Ello a pesar que —como se explicó al inicio— todas las personas que se prestaron a ser modelos de las fotos en el estudio sí son afrodescendientes; vale decir, tienen ancestros de origen «negro» o africano.

Esta suerte de quiebre epistémico de los afroperuanos se origina —desde nuestro punto de vista— en la disociación entre fenotipo, «sangre», genética y ancestralidad. La identificación a través de la línea de ascendencia/descendencia se basa en la idea de una ancestralidad y una herencia genética; la cual no necesariamente es «visible» (o tan «visible») a través del fenotipo. Sí se manifestaría a través del criterio de «sangre». Pero en el Perú —y esa es la hipótesis de nuestro estudio—, el ser «negro» o afroperuano está asociado principalmente a los marcadores físicos que definen la «negritud». De allí que un afrodescendiente que es un «no negro» termina siendo excluido del grupo definido como afrodescendiente, y, de esa manera, invisibilizado por los mismos afrodescendientes.

Esta lógica de autoidentificación —basada principalmente en el fenotipo y el «color de piel»— tiene consecuencias muy importantes para la construcción de la identidad afroperuana y la agenda de reivindicaciones del movimiento afrodescendiente en el Perú. En ese sentido, se puede afirmar que los resultados del estudio establecen parámetros muy altos y desafiantes para las acciones y tareas de quienes procuran «des-racializar» la identidad afroperuana —no solo cuando se fomentan los valores culturales afroperuanos sino, sobre todo, cuando se apela a la ascendencia africana promoviendo la autoidentificación con categorías más «políticas» como las de «afroperuanos» y «afrodescendientes»—.

Los aparentes cambios observados durante el periodo que va desde la realización de la investigación de GRADE/ Banco Mundial en el año 2004 (Benavides y otros, 2006), y los hallazgos recientes de la presente investigación, permiten concluir que la identidad afroperuana está en un proceso en construcción. Se percibe actualmente una mayor aceptación de los términos «afrodescendiente» y —sobre todo— «afroperuano». Sin embargo, debe tomarse en cuenta que el significado de esos términos ha terminado adquiriendo un fuerte contenido «racial» —al grado de ser usados como sinónimo de «negro» por los mismos afroperuanos—. Al mismo tiempo, se puede afirmar que fundamentalmente esta identidad afroperuana sigue centrada en una identidad «racial»: la percepción de los propios afrodescendientes de que el elemento en común que tienen con otros afrodescendientes de sus comunidades u otras regiones (o todo el país) es el hecho de ser «negros» o de pertenecer a la «raza negra». Es cierto que al mismo tiempo los afrodescendientes reconocen la existencia de ciertos valores, costumbres y rasgos psicológicos compartidos. Pero estos atributos o características son —desde la perspectiva de ellos mismos— consecuencia o derivación

de una cualidad concebida como punto de partida: el «ser negros». Los testimonios recogidos reflejan la siguiente lógica: una persona «negra», o que pertenece a la «raza negra», tiene determinados «gustos» y preferencias (por ejemplo, musicales), valores religiosos (expresados en el culto a ciertas imágenes), capacidades de sociabilidad (ser «nobles», «amigables»), rasgos de personalidad o carácter («ser alegres»), así como cualidades o destrezas (puestas de manifiesto en el deporte, la cocina, el baile, etc.).

Desde la perspectiva de los afrodescendientes, la construcción social de la «raza» se basa en un principio de afinidad común desarrollado a partir de la identificación de marcadores físicos o fenotípicos que definirían lo que —para los mismos afrodescendientes— constituye la pertenencia a una misma «raza negra». Esto queda expresado en el término «familia» que suele ser usado entre afrodescendientes que —sin conocerse y sin tener parentesco alguno— se saludan en cualquier lugar donde se encuentren, motivados por el solo hecho de reconocerse como físicamente «negros». La apariencia física —sobre la base de criterios preestablecidos de clasificación e identificación— se convierte así en un indicador clave de similitud y diferencia social —por tanto, de definición de un *nosotros* y un *otros*—. Esta fuente de identificación que puede operar como una potente base de unidad identitaria también presenta ciertas debilidades o riesgos. Desde esta perspectiva de identidad «racializada», el mestizaje «racial» —que «borra» o «diluye» la evidencia del fenotipo «negro»— podría ser visto como una amenaza potencial para la identidad «negra» o afroperuana. De hecho, esta percepción parece estar presente en algunos líderes del movimiento afroperuano (Valdivia 2013).

Es probable que en el futuro —bajo condiciones particulares— puedan producirse procesos de endogénesis étnica que reivindiquen con mayor fuerza las otras posibles fuentes de identidad de los afroperuanos: el vínculo con la diáspora africana, el legado de los ancestros y el desarrollo de las manifestaciones culturales consideradas como propias —situación que ya viene ocurriendo, en cierta escala, en algunas comunidades afroperuanas como Zaña—.

Para ello, el trabajo de las organizaciones afroperuanas y del mismo Estado para «des-racializar» la identidad «negra» o afroperuana resulta fundamental. Esto pasa por poner de relieve los aportes de la población afrodescendiente a la construcción de la identidad peruana —avanzando contra la «invisibilización» de la que ha sido históricamente objeto—, pero también por promover los valores culturales y el reconocimiento de la herencia ancestral «negra» como factor de autoidentificación de esta población. Supone además re-construir el vínculo histórico con el África a través de la afirmación de pertenencia a la diáspora afrodescendiente, difundiendo el origen histórico que explica la presencia «negra» en el Perú y situando en el tiempo las raíces de la esclavización de la población africana como parte de la memoria colectiva de los afroperuanos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- American Anthropological Association (1997). Response to OMB Directive 15. Race and Ethnic Standards for Federal Statistics and Administrative Reporting (Sept. 1997). Disponible en: <http://www.aaanet.org/gvt/ombdraft.htm>
- Banton, Michael (1983). *Racial and ethnic competition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benavides, Martín (2014). Estudio especializado de población afroperuana, diapositiva 9 del PPT elaborado para la presentación de resultados en Ministerio de Cultura, Lima, julio.
- Benavides, Martín, Torero, Máximo y Valdivia, Néstor (2006). *Pobreza, discriminación e identidad: el caso de la población afrodescendiente en el Perú*. Washington: Banco Mundial y Grupo de Análisis para el Desarrollo (GRADE).
- Benavides, Martín y Valdivia, Néstor (2005). Discriminación racial e identidad étnica de la población afrodescendiente en el Perú (mimeo). Lima: Grupo de Análisis para el Desarrollo (GRADE).
- Benavides, Martín (2000). *Una pelota de trapo, un corazón blanquiazul: tradición e identidad en Alianza Lima 1901-1996*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Brubaker, Rogers y Cooper, Frederick (2000). Beyond 'Identity'. *Theory and Society* 29(1), 1-47.
- Banton, Michael (2000). The idiom of ethnicity. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 26(3), pp. 535- 542.
- Callirgos, Juan Carlos (1993). *Racismo: la cuestión del otro (y de uno)*. Lima: DESCO.
- Defensoría del Pueblo (2011). *Los afrodescendientes en el Perú. Una aproximación a su realidad y al ejercicio de sus derechos*. Informe de Adjuntía 003-2011-DP/ADHPD. Lima: Defensoría del Pueblo.
- Del Busto, José Antonio (2001). *Breve historia de los negros del Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Drzewieniecki, Joanna (2004). *Peruvian youth and racism: the category of 'race'*. Documento para el Congreso de Latin American Studies Association, LASA-2004. Las Vegas, Nevada.
- Galarza, Francisco (ed.) (2012). *Discriminación en el Perú: exploraciones en el Estado, la empresa y el mercado laboral*. Lima: Universidad del Pacífico.
- Giddens, Anthony (2000). *Sociología*. Capítulo 9. Madrid: Alianza Editorial, tercera edición revisada, pp. 277-315.
- Golash-Boza, Tanya (2010). Does Whitening happen? Distinguishing between race and color labels in an african-descended community in Peru. *Social Problems* 57(1), 138-156, University of California Press.
- Golash-Boza, Tanya (2012), Black, but not African. En T. Golash-Boza, *Yo soy negro. Blackness in Peru*. New World Diasporas, University Press of Florida.
- Graves, Joseph (2006). What We Know and What We Don't Know: Human Genetic Variation and the Social Construction of Race, publicado el 7 de junio de 2006 en el

- Forum Web «Is Race “real”?». Social Science Research Council. Tomado de: <http://raceandgenomics.ssrc.org/Graves/>
- Kogan, Liuba (2012). Desestabilizar el racismo: el silencio cognitivo y el caos semántico. En Cynthia Sanborn (ed.), *La discriminación en el Perú: balance y desafíos* (pp. 29-49). Lima: Universidad del Pacífico.
- Manrique, Nelson (1993). Algunas reflexiones sobre el colonialismo, el racismo y la cuestión nacional. Introducción del libro *La piel y la pluma*. Lima: Casa Sur.
- Manrique, Nelson (1996). Racismo y violencia política en el Perú. *Pretextos*, 8, 89-105, Lima.
- Miles, Robert (1989). *Racism*. Londres: Routledge.
- Morning, Ann (2014). And you thought we had moved beyond all that: biological race returns to the social sciences. *Ethnic and Racial Studies*, 37(10), 1676-1685.
- Moreno, Martín y Oropesa, Ralph Salvador (2011). Ethno-racial identification in urban Peru. *Ethnic and Racial Studies*, 35(7), 1220-1247.
- Moreno, Martín y Benavides, Martín (2013). *Negros, zambos, mulatos y afroperuanos: la auto-identificación étnico-racial en la población afroperuana*. Informe final preparado para el proyecto de GRADE «Nuevos dilemas en el análisis y seguimiento público de la desigualdad étnica en el Perú» financiado por la Fundación Ford, mimeo, Lima, junio.
- Ñopo, Hugo, Saavedra, Jaime y Torero, Máximo (2004). *Ethnicity and earnings in urban Peru*, Discussion Paper 980. Bonn: Institute for the Study of Labor.
- Ñopo Hugo, Saavedra, Jaime y Torero, Máximo (2007). Ethnicity and earnings in a mixed-race labor market. *Economic Development and Cultural Change*, 55, 709-734.
- Oboler, Suzanne (1996). *El mundo es racista y ajeno: orgullo y prejuicio en la sociedad limeña contemporánea*. Documento de Trabajo 74, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ortiz, Alejandro (2001a). El término *raza* como homonimia. En A. Ortiz (ed.), *La pareja y el mito. Estudios sobre las concepciones de la persona y la pareja en los Andes*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ortiz, Alejandro (2001b). En torno al individuo andino. Identificaciones, prejuicios y seudorracismo. En A. Ortiz (ed.), *La pareja y el mito. Estudios sobre las concepciones de la persona y la pareja en los Andes*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Panfichi, Aldo (2000). Africanía, barrios populares y cultura criolla a inicios del siglo XX. En Carlos Aguirre y otros, *Lo africano en la cultura criolla*. Lima: Congreso de la República.
- Planas, María Elena y Valdivia, Néstor (2007). Identidad étnica en el Perú: un estudio cualitativo sobre los discursos de autoidentificación en tres zonas del país (mimeo). Lima: GRADE; Universidad Peruana Cayetano Heredia, UPCH. Recuperado de <http://www.aes.org.pe/etnicidad/pdf/etnicidadinformefinalsetiembre2007grade.pdf>
- Portocarrero, Gonzalo (1990). La cuestión racial: espejismo y realidad. En G. Portocarrero (ed.), *Racismo y mestizaje* (pp. 181-223). Lima: SUR Casa de Estudios de Socialismo.

- Portocarrero, Gonzalo (1993). *Racismo y mestizaje*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo.
- Sanborn, Cynthia (2012). *La discriminación en el Perú: balance y desafíos*. Lima: Universidad del Pacífico.
- Santos, Martín (2002). La cuestión racial: un ajuste de cuentas en tiempos de globalización y postmodernidad. *Debates en Sociología*, 27, 133-171
- Shiao, Jiannbin Lee, Thomas Bode, Amber Beyer y Daniel Selvig (2012). The Genomic Challenge to the Social Construction of Race. *Sociological Theory* 30(2), 67-88.
- Smaje, Chris (1997). Not just a Social Construct: Theorizing Race and Ethnicity. *Sociology*, 31(2), 307-327.
- Stavenhagen, Rodolfo (1992). Etnicidad y sus representaciones: problemas teórico-metodológicos. *Estudios Sociológicos*, 10(28), 53-76. El Colegio de México, enero-abril.
- Stokes, Susan (1987). Etnicidad y clase social: los afroperuanos en Lima, 1900-1930. En Laura Miller, *Lima obrera. 1900-1930* (vol. 2). Lima: El Virrey.
- Twanama, Walter (1992). Cholear en Lima. *Márgenes. Encuentro y Debate*, 5, 206-240, Lima.
- Urrea Giraldo, Fernando (2006). La población afrodescendiente en Colombia, en el documento *Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: información sociodemográfica para políticas y programas*, CELADE-División de Población de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, Santiago de Chile, enero.
- Valdivia, Néstor (2011). *El uso de categorías étnico/raciales en censos y encuestas en el Perú: balance y aportes para una discusión*. Lima: GRADE.
- Valdivia, Néstor (2013). *Las organizaciones afrodescendientes en el Perú: Discursos de identidad y demandas de reconocimiento*. Lima: GRADE.
- Valdivia, Néstor, Benavides, Martín y Torero, Máximo (2007). Exclusión, identidad étnica y políticas de inclusión social en el Perú: el caso de la población indígena y la población afrodescendiente. En *Investigación, políticas y desarrollo en el Perú* (pp. 603-655). Lima: GRADE.
- Wade, Peter (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Wade Peter (2004). Human nature and race. *Anthropological Theory*, 4(2), 157-172.

Anexo: sobre la metodología del estudio

El diseño metodológico del estudio se basó en la combinación de cinco técnicas diferentes pero complementarias:

- a) La aplicación de una encuesta con preguntas de autoadscripción étnico/racial.
- b) El desarrollo de dinámicas de grupos focales²⁴.
- c) La realización de entrevistas individuales en profundidad que —junto con la anterior— sirvió para analizar el contenido y significado que tienen las categorías étnico/razales usadas en la encuesta para los participantes.
- d) El uso de una «paleta de colores» que sirvió para que los participantes en los grupos focales ubicaran un tipo de color que reflejara la tonalidad de su piel²⁵.
- e) El uso de fotografías de personas afrodescendientes fenotípicamente diversas para comprobar la existencia o no de criterios de clasificación «racial» y analizar las representaciones sociales asociadas a la idea una «raza negra».

A través del uso combinado de esas técnicas, la investigación buscó conocer —desde la perspectiva subjetiva de los mismos afrodescendientes— la racionalidad de sus discursos identitarios.

La aplicación de la encuesta con categorías de autodefinition étnico/racial de las personas, estuvo orientada a generar una discusión sobre el contenido de cada una de las categorías usadas en los instrumentos. De esta forma, se logró conocer el significado que tiene cada categoría étnico/racial para los participantes, desentrañando las imágenes, estereotipos y prejuicios que podían estar presentes en su imaginario, tal como efectivamente, se comprobó.

Esa entrada fue complementada con el uso de una técnica que tuvo un propósito puramente instrumental: el uso de fotografías para conocer las proyecciones y los criterios usados para la descripción de cada una de ellas, preguntando por las categorizaciones que realizarían y los motivos en las que las sustentarían.

Para conocer la autoidentificación de los participantes del estudio se tomó como base sus respuestas en el cuestionario de entrada, el cual previamente fue diligenciado a cada uno al inicio de la sesión del grupo focal. Aquí, los participantes

²⁴ Para la realización de los grupos focales se hicieron distinciones —además de las localidades— tomando en cuenta la edad de los participantes y el hecho de ser afrodescendientes o no afrodescendientes (este últimos casos fueron tomados como «grupos de control», para contrastar los resultados obtenidos con los primeros).

²⁵ La «paleta» consistió en una impresión graduada de colores elaborada digitalmente que procura representar las distintas tonalidades de piel presentes en la población. La técnica fue empleada ya en estudios previos a partir de su introducción en el Proyecto de Etnicidad y Raza en América Latina (PERLA), pero fue adaptada incrementando el número de opciones para captar con mayor precisión la variedad cromática del «color de piel».

contestaron dos tipos de preguntas de autoidentificación. Primero, se identificaron de acuerdo a la pregunta que guarda el formato usado en la Encuesta de Hogares (ENAH) del INEI —a la que hemos denominado pregunta de autoidentificación «simple»—, la cual consta de seis categorías —además de «otros»:

<p>Por sus antepasados y de acuerdo a sus costumbres, ¿Ud. se considera de origen?...?</p> <p><input type="checkbox"/> Quechua</p> <p><input type="checkbox"/> Aimara</p> <p><input type="checkbox"/> De la Amazonía</p> <p><input type="checkbox"/> «Negro»/«Mulato»/«Zambo»/«Afroperuano»</p> <p><input type="checkbox"/> «Blanco»</p> <p><input type="checkbox"/> «Mestizo»</p> <p><input type="checkbox"/> Otro</p>

Seguidamente, los participantes contestaron la siguiente pregunta de autoidentificación «múltiple» propuesta por GRADE inicialmente en el primer estudio sobre población «afroperuana» (Benavides et al., 2006) e incorporada en la Encuesta Nacional Demográfica y de Salud (ENDES) de los años 2007 y 2008:

“Por favor indique en qué medida usted pertenece o se siente parte de los grupos que mencionaremos a continuación. ¿Usted se considera o se siente... mucho, poco, nada?”

Grupos étnicos y/o raciales	Mucho	Algo	Nada	No sabe
1. De la selva/«charapa»/de la Amazonía?				
2. Andino/«serrano»?				
3. «Cholo»?				
4. «Blanco»?				
5. «Provinciano»?				
6. «Negro»/«mulato»/«zambo»?				
7. «Mestizo»?				
8. «Afrodescendiente»?				
9. «Criollo»?				
10. «Nisei»/ de origen chino, japonés u oriental?				
11. Otro?: _____ (especificar)				

Se esperó que el formato particular de estas dos preguntas —de una sola respuesta en la primera y de «intensidad de la identificación» en la segunda— llevase a los participantes a generar patrones distintos de respuesta en cada una. Esto fue lo que se observó durante el desarrollo de los grupos focales, donde además se exploró la multiplicidad de motivos por los cuales los participantes escogieron auto identificarse con sólo una de las seis categorías en la primera pregunta; y con determinada intensidad —«mucho», «poco» o «nada»— respecto de cada una de las diez categorías incluidas en la segunda pregunta.

Cabe señalar, en ese sentido, que el ejercicio visual —basado en la técnica de las fotografías— elaborado como parte de la dinámica del grupo focal tuvo un efecto pedagógico, dado que al terminar la dinámica se les comunicó a los participantes que todas las personas que se prestaron de «modelos» para las fotos son afrodescendientes. En efecto, el principal criterio que se usó para la selección de las personas fotografiadas fue que éstas tuviesen al menos un ancestro afrodescendiente. En la mayor parte de casos, esta información generó sorpresa y la sensación de «revelación» de una suerte de verdad «oculta». El propósito del estudio logró ser alcanzado cuando finalmente el facilitador planteaba una reflexión respecto de la importancia de reconocer los orígenes y el legado de los ancestros y su cultura; lo cual implica ir más allá del «color de la piel» en un proceso de autorreconocimiento identitario como «negro» o «afrodescendiente».