



instituto de iberoamérica
universidad de salamanca



VNiVERSiDAD
D SALAMANCA

Trabajo Final de Máster en Estudios Latinoamericanos

EL PROCESO DE REVALORIZACIÓN DE LA IDENTIDAD
AFROPERUANA DESDE EL ACTIVISMO:

Dinámicas organizativas, redes y discursos (1950 – 2025).

Autora : Marie Quéron

Director : Francisco Sánchez, Universidad de Salamanca.

2025, Salamanca.

DEDICATORIA.

Dedico este trabajo al pueblo afroperuano, que lucha con coraje y dignidad para que su identidad sea reconocida y respetada en su complejidad. Lo dedico especialmente a Chincha y al Carmen, tierras de memoria que siempre tendrán un lugar especial en mi corazón.

AGRADECIMIENTOS.

Este trabajo no habría sido posible sin la generosidad y la confianza de todas las personas que aceptaron compartir su historia conmigo, así que doy gracias a Emeliza, Rolando, Rosmary, Pilika, Miguel, Luci, Enrique, Nachi, Berioska, Mamainé, Esperanza, Rosa, Martín, Nohelia, Luis, Susana, Dédée, Lilia y Alina. Sus voces llenan estas páginas de sentido.

Agradezco profundamente a mi familia peruana, que me acogió como una hija y una hermana cuando tenía quince años y volvió a abrirme las puertas de su casa siete años después, en julio y agosto de 2024, para que pudiera llevar a cabo mi trabajo de campo. Mónica, Aziul, Guillermo, Grecia, gracias por todos los momentos compartidos, todo lo que me han enseñado, por acompañarme sin condiciones. Gracias por recordarme que siempre tendré un hogar en Perú acerca de ustedes. Gracias por ser tan abiertos, y por haberme permitido conocer a Johnny y a Daniel en Chincha, amigos alemanes cruzados en mi camino, en aquel verano 2024 que guardo con cariño en mi memoria.

Gracias a Vivian, mi mejor amiga peruana, por llevarme a todos lados y enseñarme cada vez más de Perú y de Chincha. Gracias por ser tú, con tu risa y tu cariño incondicional que hacen que los años no cambian lo que tenemos.

Agradezco también a mi familia francesa, mi papá, mi mamá y mi hermano, por siempre estar a mi lado en todo lo que emprendo. Un agradecimiento muy especial a mi hermana Axelle que fue de un apoyo inestimable, de una gran dulzura y de buenos consejos durante toda la parte de redacción de este trabajo.

Por fin, agradezco a mi compañero Fran por todo. Caminar a su lado es mi mayor riqueza.

RESUMEN Y ABSTRACT.

Esta tesis analiza las dinámicas de construcción y revalorización de la identidad afroperuana a través de las múltiples formas de activismo desplegadas entre 1950 y 2025. Examina cómo los movimientos afrodescendientes en Perú buscan visibilizar su herencia, resistir la exclusión estructural y reclamar el reconocimiento institucional. A partir de un enfoque cualitativo que combina análisis político, observaciones etnográficas y entrevistas realizadas a 19 personas afrodescendientes, este trabajo estudia las trayectorias históricas, las prácticas culturales, los discursos militantes y las dinámicas organizativas, especialmente en la región de El Carmen (Chincha). El estudio pone de relieve las limitaciones de las políticas públicas estatales, la folclorización de la cultura afro y las formas de racismo sistémico que siguen presentes.

This thesis analyses the dynamics of the construction and revaluation of Afro-Peruvian identity through the multiple forms of activism deployed between 1950 and 2025. It examines how Afro-descendant movements in Peru seek to raise awareness of their heritage, resist structural exclusion and demand institutional recognition. Using a qualitative approach combining political analysis, ethnographic observations, and interviews with 19 people of African descent, this work studies historical trajectories, cultural practices, activist discourse, and organisational dynamics, particularly in the El Carmen region (Chincha). The study highlights the limitations of state public policies, the folklorisation of Afro culture and the forms of systemic racism that are still present.

DEDICATORIA.....	2
AGRADECIMIENTOS	3
RESUMEN Y ABSTRACT	4
INTRODUCCIÓN GENERAL.....	10
0.1. Contexto internacional de la investigación.....	10
0.2. Contexto nacional de la investigación	13
0.3. Metodología de la investigación	16
CAPÍTULO I: MARCO TEÓRICO SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD AFROPERUANA.....	20
1.1. La identidad afroperuana entre asignación racial y subjetivación histórica	20
1.2. El lenguaje como frontera de la identidad	22
1.3. La identidad como proceso en movimiento, situado y plural.....	24
1.4. Forjando identidad a través de la resistencia.....	26
CAPÍTULO II: PRESENCIA Y DINÁMICAS DE AUTOIDENTIFICACIÓN DE LOS AFROPERUANOS.....	28
2.1. Distribución geográfica de la población afroperuana	28
2.2. Mestizaje afroandino: entre sincretismo y conflicto	37
2.2. El impacto de la mirada del otro en la construcción de la identidad.....	39
2.5. Memoria espiritual y herencia cultural : resignificar la identidad desde lo simbólico.....	43
2.6. Formas de transmisión de los saberes afroperuanos	46
CAPÍTULO III: Trayectorias del Movimiento Afroperuano Nacional	52
3.1. Los hermanos Santa Cruz a nivel artístico	53
3.2. Agrupaciones precursoras (La Tribu, ASEJUNEC, INAPE) y negritud en el Perú	54
3.3. El Movimiento Negro Francisco Congo (MNFC) y su legado.....	56
3.4. Contexto internacional, Durban y nacimiento del término “afroperuano”.....	59
CAPÍTULO IV: RECONOCIMIENTO INSTITUCIONAL Y DESAFÍOS ESTRUCTURALES.....	61
4.1. Creación del Registro de Organizaciones Afroperuanas y del Grupo de Trabajo con el Pueblo Afroperuano (2016) y censo de 2017.....	61
4.2. Encuentros nacionales y articulación organizativa.....	64
4.3. El Plan de Desarrollo del Pueblo Afroperuano (DEPA) 2016–2020 y la Política Nacional del Pueblo Afroperuano 2020–2030.....	65
4.4. Desafíos en la implementación: falta de presupuesto, resistencia estructural, monitoreo y evaluación.....	67
CAPÍTULO V : Dispersión del movimiento, fragmentación entre organizaciones, perspectivas de lucha.....	72
5.1. Organizaciones académicas: producción de conocimiento y luchas por el reconocimiento	

institucional	72
5.2. Organizaciones políticas: activismo, derechos humanos y vocerías comunitarias.....	74
5.3. El rol de la juventud y de las herramientas digitales.....	77
5.4. Organizaciones culturales: creatividad, arte y política de la memoria.....	80
5.5. Fragmentación organizativa: desafíos de articulación y tensiones	83
5.6. La cooperación internacional como sostén: oportunidades y dificultades.....	84
CAPÍTULO VI : Raíz profunda, imagen distorsionada: El distrito del Carmen hoy	87
6.1. Dinámicas de mestizaje: una comunidad afroandina.....	89
6.2. La religiosidad en el Carmen.....	90
6.3. Construcción de un orgullo negro.....	92
6.4. Herencia, arte y memoria viva.....	93
6.5. El turismo en El Carmen: ¿oportunidad o exotización?.....	95
6.6. Relaciones comunitarias en el Carmen	98
6.7. Un lugar visitado, pero no escuchado	99
6.8. Voces activas del Carmen	101
CONCLUSIONES GENERALES.....	105
BIBLIOGRAFÍA.....	108

ÍNDICE DE FIGURAS.

Figura 1. Datos, cifras y elementos culturales destacados del pueblo afroperuano

Figura 2. Distribución espacial de la población que se autoidentificó como afroperuana, según distrito, 2017.

Figura 3. La familia Ballumbrosio y sus grupos de danza y de música, dando un espectáculo para el aniversario del Carmen (agosto de 2024).

Figura 4. La Hacienda San José del Carmen.

Figura 5. Número de personas que se identifican como afrodescendientes en la provincia de Chincha según el censo de 2017, según distrito.

Figura 6. Logo del Verano Negro. Figura

7. Muñecos de paja.

Figura 8. Casa de la Ballumbrosio Guadalupe, en El Carmen. Frente a la casa. Figura 9.

Casa de la Ballumbrosio Guadalupe, en El Carmen. Frente a la casa.

LISTA DE ABREVIATURAS.

ONU : Organización de las Naciones Unidas

ARAAC : Articulación regional afrodescendiente para América Latina y el Caribe

RMAAD : Red de mujeres afrolatinoamericanas, afrocaribeñas y de la diáspora DAF

: Dirección de políticas para la población afroperuana

ACJUNEP : Asociación cultural de la juventud negra peruana MNFC:

Movimiento Negro Francisco Congo

INAPE: Instituto de Investigaciones Afroperuanas

INDEPA: Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos

DEPA: Plan de Desarrollo del Pueblo Afroperuano (2016-2020)

PNPA: Política Nacional del Pueblo Afroperuano (2020-2030)

CTIEE: Comité Técnico Interinstitucional sobre Estadísticas de Etnicidad ROA:

Registro de Organizaciones Afroperuanas

GTPA: Grupo de Trabajo con el Pueblo Afroperuano

CEDET: Centro de Desarrollo Étnico (Perú)

PLANDEPA: Plan Nacional de Desarrollo para la Población Afroperuana ASONEDH:

Asociación Negra de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos PROMUDEH:

Promoción de la Mujer y del Desarrollo Humano

RAE: Real Academia Española

PUCP: Pontificia Universidad Católica del Perú

INEI: Instituto Nacional de Estadística e Informática (Perú)

MINCUL: Ministerio de Cultura (Perú)

INTRODUCCIÓN GENERAL.

0.1. Contexto internacional de la investigación

La Asamblea General de las Naciones Unidas emitió la resolución A/RES/68/237, proclamando el Decenio Internacional de los Afrodescendientes. El decenio comenzó en enero de 2015 y finalizó en diciembre de 2024. Según la ONU, al proclamar este Decenio, la comunidad internacional reconoce que los afrodescendientes representan un grupo específico cuyos derechos humanos deben ser promovidos y protegidos.

Unos 200 millones de personas que se identifican como afrodescendientes viven en las Américas. Muchos millones más viven en otras partes del mundo, fuera del continente africano. La resolución de la ONU describe entonces lo que los gobiernos deben hacer, en cada área de enfoque en torno al tema del Decenio Internacional, para hacer cumplir el derecho a la igualdad y la no discriminación¹.

También deben esforzarse por promover la educación para la igualdad y la sensibilización, la recopilación de información, la participación y la inclusión. En materia de justicia, los gobiernos deben garantizar el acceso a ella e implementar medidas especiales, como la acción afirmativa, para mitigar y remediar las disparidades en el acceso a los derechos humanos. Finalmente, los gobiernos deben implementar diversas políticas y programas destinados a aliviar la pobreza y promover el desarrollo en áreas como la educación, el empleo, la salud y la vivienda (Naciones Unidas, 2015).

A lo largo del tiempo, e independientemente de la resolución de la ONU, las poblaciones afrodescendientes de América Latina y el Caribe han trabajado por el reconocimiento de sus derechos y la reparación de numerosos agravios históricos cometidos en su contra. Para ello, se han organizado en torno al movimiento afrodescendiente y han creado diversas redes. Un ejemplo reciente es la Articulación Regional Afrodescendiente para América Latina y el Caribe (ARAAC)², una red de movimientos sociales afrodescendientes que surgió de los sectores progresistas y de izquierda de los movimientos negros en América Latina y el Caribe. Su objetivo principal es agrupar al sector crítico afrodescendiente de la región para formular

¹ Las resoluciones de la Asamblea General de la ONU no tienen carácter jurídico vinculante para los Estados, aunque muchas tengan una gran autoridad moral y política.

² Creada en el 2011 en ocasión del IV Encuentro de Afrodescendientes y las Transformaciones Revolucionarias en América Latina y el Caribe que tuvo lugar en Caracas.

y movilizar propuestas de transformación histórica, para construir un mundo más justo, democrático y equitativo frente a la red de opresiones asociadas a la globalización neoliberal.

Otro ejemplo es la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora (RMAAD), que se creó en 1992 para articular los esfuerzos continentales para enfrentar el racismo y el sexismo. Desde entonces, ha trabajado para visibilizar a través de un enfoque interseccional la marginación de las mujeres afrodescendientes en la región. Además, ha buscado combatir las opresiones sistémicas provenientes de las diversas dinámicas de poder para crear un espacio común de solidaridad y de lucha para estas mujeres, reforzando la visibilidad y la solidaridad en la diáspora afro-latino-caribeña (Busquier, 2022).

Según Campoalegre Septién (2018), el Decenio Internacional para los Afrodescendientes (2015-2024) se estructura en torno a tres ejes : reconocimiento, justicia y desarrollo. Sin embargo, adolece de una crítica sustantiva a los fundamentos ideológicos y materiales del sistema de dominación racial históricamente arraigado. Para la autora, las limitaciones del Decenio derivan de su subordinación a las matrices coloniales del poder (Quijano, 1998) y del género (Lugones, 2014), que neutralizan su potencial transformador. En esta línea, Campoalegre Septién (2022) enfatiza que una década resulta insuficiente para desarticular las relaciones de poder cimentadas en jerarquías raciales, responsables no solo del genocidio y el racismo estructural, sino también de un epistemicidio sistémico (Santos, 2018), entendido como la erradicación de saberes no occidentales.

La autora problematiza, además, la omisión de estrategias para combatir las necropolíticas que criminalizan a la juventud afrodescendiente y silencian el liderazgo feminista negro. Denuncia igualmente un genocidio estético, manifestado en la cosificación y percepción de los cuerpos negros como amenazas bajo lógicas policiales racistas, y un genocidio estadístico (Salazar, 2016), producto de la invisibilización demográfica que impide diseñar políticas públicas con enfoque étnico-racial. Esta ausencia de datos (sobre distribución geográfica, actividades socioeconómicas y tamaño poblacional) perpetúa la exclusión estructural.

Como contrapunto, Campoalegre Septién (2022) propone recentrar el Decenio en la descolonización epistémica: recuperar historias, filosofías y sistemas de conocimiento afrodescendientes suprimidos por los modelos educativos hegemónicos. Solo mediante esta reivindicación cognitiva, argumenta, podría iniciarse un proceso genuino de reparación histórica.

Bidaseca (2019) argumenta que el desmantelamiento de la noción biológica de raza no condujo a la eliminación del racismo, sino que sólo adquirió otras características. Los libros presentan evidencia de la opresión continua de los afrodescendientes principalmente en toda América Latina en diferentes ámbitos, como la economía, la religión, el idioma y las relaciones sociales. La reconfiguración del racismo es central para las prácticas y políticas de dominación.

A este respecto, el continuo despojo histórico de recursos naturales, territorios y vidas humanas debería relacionarse con el racismo, dado que, según Arboleda (2019), los migrantes encarnan el colonialismo de larga data, que ha construido un sujeto y una subjetividad maleables y un desperdicio necesario del capitalismo. Para Laó (2018), existen efectos históricos del neoliberalismo en el terreno racial que pueden identificarse en tres fases. La primera es el capitalismo salvaje (mediados de la década de 1970 y finales de la de 1980). La segunda etapa es el neoliberalismo multicultural neodesarrollista (principios de la década de 1990 y en curso). Finalmente, la tercera etapa se define por la implosión de la crisis global (finales de la década de 1990 y principios del siglo XXI). De ahí que Reiter (2019) enfatiza que los marcos democráticos liberales no pueden proteger a las comunidades afrodescendientes y nativas americanas ya que son ellos quienes han sido etiquetados y tratados como minorías e indefensos.

Por la misma razón, las ideologías liberales también son incapaces de abordar las necesidades de las comunidades afrodescendientes y nativas. Las comunidades son el único refugio seguro para estas poblaciones; por lo tanto, la autonomía política es de suma importancia. También se aboga por reivindicaciones para los pueblos afrodescendientes y nativos por parte de todos aquellos que se beneficiaron de la esclavitud. La reparación es necesaria, así como el reconocimiento, lo que requiere disculpas oficiales por los errores históricos, la reescritura de las historias nacionales y libros didácticos que resalten sus contribuciones a la construcción de las naciones en las que viven.

De esta forma, ha habido un largo proceso de estructuración psicológica de la inferioridad de los africanos y sus descendientes con fines de explotación económica por parte de Europa, que ha marcado definitivamente la historia de los pueblos de África y su diáspora en América y el Caribe. En este proceso, la religión fue un instrumento coercitivo para borrar la cosmovisión africana, mientras que el lenguaje se utilizó como instrumento cultural de degradación para lograr la dominación psicolingüística, borrando nombres y formas de nombrar el mundo (García 2018).

Como indica René Depestre, la identidad afrodescendiente ha sido sistemáticamente refutada. Este patrimonio de represión se manifiesta en la folklorización reduccionista que festeja la música, danza o cocina afrodescendiente, pero pasa por alto su pasado de resistencia y su batalla contra la discriminación estructural. Esta cita, que refleja con precisión la razón por la que es necesario destacar la identidad afroperuana, es la del poeta haitiano René Depestre³. Haití, cuna de la primera revolución de esclavos en 1804, fue castigado por su independencia y sometido al dominio de las grandes potencias europeas y al control de Estados Unidos :

De haberme robado mi energía creadora, se me robó mi pasado, mi historia, mi integridad psicológica, mis leyendas y mis secretas bellezas de ser humano. [...] Por medio de una espantosa presión aculturativa se hizo todo lo posible para que, a mis propios ojos, apareciese como indigno de la especie humana el sustrato africano de mi vida (Depestre, citado en Tejada Ripalda, 2019).

La reflexión de René Depestre retrata de manera directa el proceso de despojo de identidad y la alienación cultural que sufren las comunidades afrodescendientes, una situación que va más allá de las fronteras y afecta de manera profunda al contexto afroperuano.

0.2. Contexto nacional de la investigación

En el contexto del Decenio Internacional de los Afrodescendientes y las luchas locales por la equidad racial, Perú se presenta como un lugar clave donde se entrelazan las problemáticas mundiales con las especificidades históricas. Sin embargo, dentro del panorama afrodescendiente en América Latina y el Caribe, Perú nunca suele figurar como una prioridad ni como un país que viene a la mente. A pesar de que el país posee una población afrodescendiente que ha dejado una huella notable en su cultura y sociedad, dicha comunidad se encuentra aún sometida a una continua invisibilidad en las estadísticas, exclusión en términos socioeconómicos y sufrimiento por racismo institucional, cuestiones que evidencian las carencias mencionadas por Campoalegre Septién.

El activismo afroperuano se encuentra en la encrucijada de múltiples desafíos, especialmente en este 2025. La llegada de la administración de Donald Trump a la presidencia de Estados Unidos y el repliegue en la cooperación internacional han provocado la paralización de la

³ Cita completa en anexo III.

ayuda al desarrollo, dejando a muchas organizaciones sin financiamiento, siendo las más pequeñas las que enfrentan las mayores dificultades.

No obstante, la escasez de datos desglosados y la falta de una crítica decolonial en las políticas gubernamentales muestran conflictos entre los avances formales y la necesaria transformación real. El examen del caso peruano permite investigar cómo las dinámicas locales de resistencia y los déficits institucionales interactúan (o entran en conflicto) con las estructuras globales, cuestionando si el Decenio puede ir más allá de su perspectiva superficial para enfrentar las raíces epistémicas y materiales de la opresión racial dentro del país.

Es esencial estudiar las dinámicas y desafíos a los cuales se enfrentan las organizaciones afroperuanas hoy en día. Desde los años 1950, transformaciones mayores como la migración rural-urbana, la reforma agraria, la expansión de la educación y la modernización del país han contribuido a una mayor afirmación de la identidad afroperuana. Como lo subraya José “Pepe” Luciano Huapaya (2012), estos procesos han permitido que emerjan grupos culturales y artísticos afroperuanos, organización comunitaria en entorno urbano y rural, y a la iniciativa empresarial. Este contexto ha favorecido la consolidación de un discurso ciudadano basado en la igualdad jurídica y el reconocimiento de la diversidad cultural.

Sin embargo, estos avances siguen siendo frágiles. Luciano Huapaya insiste en los límites persistentes de este desarrollo, como la debilidad organizacional, la falta de líderes formados, problemas de autoestima vinculados con la historia de discriminación, y ausencia de políticas de apoyo al empresariado local. Estos puntos de vista se encuentran con los de Néstor Valdivia Varias (2013), que identifica cuatro obstáculos, que son la falta de claridad sobre objetivos políticos en razón de la multiplicidad de las misiones perseguidas, la precariedad socioeconómica de las comunidades que limita su capacidad de activismo, así como su realidad local alejada y no realmente entendida por el discurso de organizaciones a menudo producido desde Lima, y la falta de coherencia entre el activismo político y el trabajo comunitario. A pesar de las dinámicas de afirmación identitaria y de reivindicación ciudadana, las organizaciones afroperuanas permanecen enfrentadas a desafíos internos y estructurales profundos: tiene potencias y efectos durables de la exclusión histórica a la cual ha sido víctima, en un país en el cual la crisis de la identidad nacional no ha sido resuelta.

Según el censo de 2017, el 3,6% de la población se autoidentificó como afroperuana, es decir, unas 828 894 personas en todo el país (INEI, 2017). Sin embargo, esta cifra no refleja la verdadera dimensión de la población afrodescendiente en Perú. La autoidentificación sigue

siendo un desafío, ya que el mestizaje, la discriminación y la falta de reconocimiento de las raíces africanas han llevado a muchas personas a no reconocerse como afroperuanas, incluso cuando su historia y cultura están marcadas por esta herencia. A lo largo del tiempo, estas raíces han sido diluidas dentro de un discurso homogeneizador del Estado, que bajo la idea de “Perú, país de todas las sangres” ha encubierto desigualdades en lugar de afrontarlas. Aunque ha habido gestos simbólicos y pedidos de perdón histórico, estos no han sido acompañados de políticas reales que enfrenten el abandono sistemático de las comunidades afroperuanas ni de un compromiso genuino del Estado con su reparación histórica.

En tal sentido, este vacío obliga al movimiento a buscar sustento en un Estado peruano que, pese a gestos simbólicos como el "perdón histórico" (2009) o la creación de la Dirección de Políticas para la Población Afroperuana (2013), no logra generar un cambio estructural.

Se habla mucho del folklore afroperuano, que sí ha sido reconocido, pero siempre en términos reduccionistas. A los afroperuanos se les asocia casi exclusivamente con la música, la danza, la cocina y el deporte, como si fueran meros espectáculos, sin considerar la profundidad de su historia ni la diversidad de sus aportes. La cultura afrodescendiente está profundamente arraigada y celebrada en el país, pero sin una verdadera reflexión sobre su origen, sobre los procesos que la han moldeado y los actores que la han promovido. ¿Por qué se exalta su presencia en ciertos espacios, pero se ignora su historia? ¿Cómo es posible que un legado cultural tan influyente y reconocido a nivel nacional coexista con una discriminación tan arraigada?

Lo que me empuja a estudiar el tema es la voluntad de resaltar el trabajo diario tan fundamental que hacen los activistas quienes luchan por hacerse escuchar y tratar de romper con las jerarquías raciales heredadas del periodo colonial. Al señalar que la violencia colonial no sólo despojó a las personas de sus cuerpos y tierras, sino que también destruyó de forma sistemática su memoria, creatividad y autoconciencia, instalando los cimientos del racismo estructural, y de un sistema que está hecho para que las víctimas asuman como propia la superioridad de los opresores y rechacen su herencia.

Este fenómeno de "*aculturación atroz*", como Depestre lo llama, no es solo parte del pasado, sino que es un legado que perdura, lo que explica la necesidad urgente de visibilizar hoy la identidad afroperuana. En Perú, donde la negritud ha sido históricamente minimizada en el relato nacional, ya sea por su ausencia en los censos, la folklorización superficial o la discriminación persistente en espacios públicos, la labor de los activistas se vuelve reparadora.

Su lucha por reivindicar historias propias, rescatar tradiciones olvidadas y desafiar los estándares hegemónicos occidentales no sólo enfrenta el epistemicidio denunciado por pensadores como Boaventura de Sousa Santos, sino que también recupera, día a día, esa "síntesis cultural" que a Depestre se le negó. De este modo, cada esfuerzo por documentar historias locales, fomentar una educación antirracista o exigir políticas inclusivas se transforma en una forma de resistencia contra la "idealización del amo blanco" y un avance hacia la recuperación colectiva de una integridad psicológica y social que ha sido fracturada por siglos de opresión. En este sentido, la afrocentricidad es una perspectiva filosófica que *"prioriza la agenda del pueblo Africano, cultura, e historia en la presentación, análisis y solución de los problemas africanos"* (Asante, 2024) y ofrece un marco conceptual potente para entender y valorizar las luchas locales.

En tal sentido, aunque el activismo afroperuano ha logrado ciertos logros simbólicos, como la aprobación de la Ley de Cultura Afroperuana en 2021, su organización fragmentada limita su efecto. Sin embargo, este trabajo sostiene que la diversidad organizativa no representa un fracaso, sino que es un reflejo de la variedad de identidades y una forma de resistencia a enfoques de lucha multiformes.

De esta forma surge la siguiente interrogante de investigación:

¿Cómo se construye la identidad afroperuana, y cómo se revaloriza desde las distintas formas de activismo?

0.3. Metodología de la investigación

Al combinar análisis político y trabajo etnográfico, este estudio no solo registra un esfuerzo por obtener visibilidad, sino que también desafía las narrativas dominantes sobre la realidad afro en Perú ya que el activismo no se limita a la protesta sino de construir memoria en un país que los tiene olvidados.

De esta forma, en este trabajo de investigación se concibe una definición amplia del concepto de activismo, que se aleja de una visión puramente institucional y política. Se toma en cuenta el activismo más formal e institucionalizado mediante participación dentro de organizaciones o presencia directa en los órganos del Estado, así como el activismo más flexible que puedan encarnar personas afroperuanas activas sin que necesariamente estén involucradas dentro de colectivos u organizaciones explícitamente activistas, sino actuando desde una conciencia identitaria mediante varios tipos de actividades. Esto se refiere a los ámbitos de producción

académica, artística, gastronómica, y participación en centros culturales comunitarios. En este estudio, el activismo será entonces entendido como un conjunto de prácticas, discursos y posicionamientos a través de los cuales las personas afroperuanas defienden y reivindican su identidad.

Por tanto, es necesario visibilizar la diversidad de iniciativas que corresponde hoy a lo que se define como activismo afroperuano, sin limitar este a una militancia organizada. Los activistas afroperuanos, en este trabajo, se referirán a las personas afroperuanas dedicadas a preservar y difundir la identidad afroperuana, y a desarrollar formas de acción ligadas al orgullo étnico y resignificación en la sociedad peruana.

En este trabajo se usará el término "afroperuano" partiendo de su vínculo con el concepto más amplio de "afrodescendiente", entendido como *"todos los pueblos y personas descendientes de la diáspora africana en el mundo"* (Bello et al., 2009). Este término designa a las poblaciones que descendieron de los sobrevivientes del comercio esclavista entre los siglos XVI y XIX.

Por consiguiente, surgen los siguientes objetivos de investigación. Como objetivo general se plantea: analizar el proceso de revalorización de la identidad afroperuana desde el activismo (1950-2025), examinando sus dinámicas organizativas, redes transnacionales y discursos de resistencia, para proponer un marco decolonial que integre teorías críticas y contribuya a superar la fragmentación del movimiento frente a políticas estatales superficiales y exclusión estructural.

Asimismo, como objetivos específicos se tienen:

-Reconstruir las trayectorias históricas y contemporáneas del activismo afroperuano (1970 - 2025), analizando su evolución organizativa, hitos políticos-artísticos y su articulación con redes transnacionales.

-Evaluar críticamente las políticas estatales de reconocimiento (2016-2030) y su impacto en la autoidentificación étnico-racial, considerando limitaciones censales, folclorización cultural y epistemicidio en el sistema educativo.

-Explorar las dinámicas comunitarias en El Carmen (Chincha) como microcosmos de resistencia identitaria, abordando mestizaje afroandino, turismo y estrategias de preservación cultural frente a la exclusión estructural.

-Proponer un marco decolonial para el activismo afroperuano, integrando teorías de la interseccionalidad como herramientas para superar la fragmentación y avanzar hacia agendas de reparación histórica.

La población afroperuana está enfrentando actualmente una exclusión histórica pues persisten altos índices de pobreza en sus comunidades, hay un déficit grave para el acceso a la educación y para la representación política para la lucha por sus reivindicaciones. En tal sentido, este trabajo se justifica socialmente porque se intenta visibilizar las desigualdades mencionadas con el fin de establecer un marco de referencia para que se atiendan estas comunidades desde el punto de vista integral y se puedan insertar de forma amplia en la vida económica y social de la nación. Además, se reflexiona acerca del combate contra el racismo cotidiano pues a nivel nacional la mayoría rechaza las actitudes racistas hacia minorías y asimismo la narrativa oficial fomenta la idea que Perú es mestizo y minimiza el racismo en las comunidades.

También es oportuno mencionar que el desarrollo de este estudio representa una voz que amplifica las voces comunitarias pues documenta experiencias por ejemplo en el Carmen donde existe un reconocimiento y orgullo identitario importante desde la base. Este estudio busca proyectar esta experiencia local y sus desafíos para concientizar más ampliamente sobre el estatus de estos grupos en la vida nacional.

Desde el punto de vista político el desarrollo de este estudio se justifica porque se busca realizar un análisis global acerca de las políticas institucionales del Estado peruano y de los desafíos a su buena implementación, así como de las estrategias populares para el rescate de la identidad afroperuana, y del rol que juega la cooperación internacional con diversos tipos de actores a dentro de estas estrategias.

En lo que respecta al ámbito cultural el desarrollo de este estudio se justifica porque, después de haber propuesto un marco teórico necesario para entender las dinámicas de construcción de la identidad afroperuana, se pretende realzar el valor cultural de dicha identidad puesto que ha sido reducida a una floclorización (música, danza, entre otros) lo que ignora la historia de este grupo y su resistencia a través de décadas de lucha. Por tanto, con el desarrollo de este estudio se busca recuperar las memorias subalternas y resaltar elementos culturales para la riqueza de la nación por ejemplo como la valoración de epistemologías propias y tradiciones, por ejemplo, las prácticas de la oralidad donde se observan relatos ancestrales

desafían la historia oficial escrita en el país. Se promueve el diálogo y el análisis de estas cuestiones.

El estudio toma relevancia por la triangulación crítica que se aplica para darle mayor validez a los resultados pues se combinan análisis de políticas públicas, registros históricos y teorías a fin de evitar reduccionismos. Asimismo, se prioriza la observación participante para describir patrones culturales no documentados, esto se realiza desde una visión metodológica etnográfica. El presente trabajo ha sido escrito en base a investigación cualitativa, con material recogido de las voces de 19 personas que se autoidentifican como afroperuanas o afroandinas, que juegan un papel importante y están comprometidas con diversas formas de activismo étnico cuyo objetivo es reafirmar la identidad afroperuana y ayudar a la comunidad a hacerlo. El trabajo de campo se hizo mediante entrevistas semiestructuradas de entre una y dos horas cada una. La mayoría han sido hechas de forma presencial, entre julio y agosto de 2024 con un desplazamiento a Perú. Las 8 últimas han sido llevadas a cabo a distancia, por zoom. Las entrevistas han sido grabadas por la mayoría (con consentimiento explícito), menos tres de ellas.

Este trabajo se enmarca en un tipo de investigación etnográfica crítica la cual según Madison (2005) combina observación participante con un compromiso ético de denuncia de desigualdades. En este trabajo se aplica una inmersión comunitaria en un tiempo aproximado de una semana de convivencia en el Carmen, en la casa de Lucía Ballumbrosio, con el objetivo de conversar con la gente, conocer y entender más el Carmen. Esta estancia fue fundamental para establecer vínculos de confianza y crear espacios de conversación. También, en este marco, la investigación se basó sobre observación, y participación en eventos culturales, como la festividad de la virgen de Carmen del 15 al 17 de Julio de 2024, el 108 aniversario del Carmen los 27 y 28 de agosto de 2024. Esta celebración ofrece un buen contexto para observar prácticas culturales significativas: discursos públicos, danzas y música tradicional, formas de sociabilidad. La estancia en el Carmen me permitió participar en reuniones familiares, conversaciones informales y visitas espontáneas de forma a ganar en autenticidad en este trabajo, ya que las entrevistas muy dirigidas pueden a veces tener sesgos de interpretación.

Por esta razón, también mi metodología durante las entrevistas fue tener una guía de preguntas y temas que abordar (anexo 2), pero dejando libertad al/ a la entrevistado/a para desarrollar sus ideas y así enriquecer el testimonio, evitando encasillar las respuestas. Durante las entrevistas, era muy importante para mí recordar que sobre todo se trataba de una

conversación y que el objetivo de mi trabajo era recopilar de manera justa las voces de los/ las entrevistados/as, de forma a establecer una relación horizontal y de confianza.

Es en base a estos testimonios que se articula mayormente mi trabajo, que empezaremos a continuación con un marco teórico reflexionando sobre la construcción de la identidad afroperuana.

CAPÍTULO I : MARCO TEÓRICO SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD AFROPERUANA

1.1. La identidad afroperuana entre asignación racial y subjetivación histórica

La identidad afroperuana se construyó históricamente en un contexto de violencia racial y de exclusión social, impuesto por las estructuras coloniales y republicanas, que han reducido los afrodescendientes a cuerpos-objetos, instrumentos de trabajo o figuras folklóricas. Como lo ha demostrado Aníbal Quijano (1998) con su noción de colonialidad del poder, la jerarquía racial instaurada por el colonialismo no se ha borrado con la independencia, pero se ha reconfigurado en el Estado-nación peruano, manteniendo los afroperuanos en las márgenes de la ciudadanía. A nivel nacional, mientras algunos países latinoamericanos, como Cuba o Brasil, han abrazado la cultura africana como parte integral de su identidad, Perú⁴ ha privilegiado una identidad centrada en la herencia indígena. El mito del mestizaje armonioso que debería representar la unidad nacional, esconde en realidad la presencia y los aportes de los afrodescendientes en el país. Este proceso de invisibilización se inserta en una lógica racista heredada del sistema colonial, entendida como lo siguiente :

El racismo es un sistema social de dominación de un grupo sobre otros basado en diferencias construidas sobre la apariencia, la cultura, la etnicidad, el lenguaje y el origen. Se sustenta en la creencia de que existen razas y que estas son desiguales, habiendo razas superiores e inferiores. (Teun A. van Dijk, citado en Carzas, 2011, p.51).

A nivel global, durante el siglo XX, las culturas africanas primero han sido simbolizadas y asociadas con la brujería, el vodu, las supersticiones, antes de verse transformadas en objeto

⁴ En Perú, pero también en México y en Colombia, el indígena ha sido privilegiado en los relatos nacionales sobre el mestizaje, celebrado como una solución latinoamericana a la modernidad durante el siglo XX. Estos relatos consideraban al indígena como un elemento constitutivo de la identidad nacional basada en la herencia autóctona considerado aceptable para valorizarlo oficialmente en la historia nacional, en cambio los afrodescendientes han sido marginalizados y considerados como exteriores a esta construcción nacional, debido a su vínculo con la esclavitud y su posición percibida como “otra” cultural y racialmente (Cárdenas González, 2010).

de consumo globalizado (música, baile, ropa) lo que generó una fetichización de la cultura afro. Estas expresiones culturales han sido analizadas, pero sin nunca poner el enfoque en las condiciones sociales, la pobreza y la exclusión vividas por estas comunidades (De Carvalho, 2004).

En Perú, esta exclusión ha sido reforzada por discursos intelectuales provenientes de la élite, que han arraigado representaciones que menospreciaron a los afrodescendientes, recuperando los prejuicios descritos por Carmen Vásquez Arce (1982) : la idea de una raza inferior bajo una lógica de superioridad blanca, la sexualización del cuerpo afro : “*superioridad sexual del negro, instinto casi animal y agresivo*”, y la asociación del afro a lo primitivo, a la naturaleza y al instinto. El sociólogo Gonzalo Portocarrero identifica dos fundamentos a estos prejuicios: a) estético y b) ético-cultural, “*es decir, la representación devaluada a la luz de los códigos que prescriben lo que es bello, bueno y civilizado*” (Portocarrero, citado en Carazas, 2011, p.58).

Figuras destacadas de la literatura peruana como Clemente Palma, Carlos Mariátegui o Luis Alberto Sánchez, han difundido discursos que minimizan o denigran los aportes afrodescendientes a la nación, convergiendo en la negación de una identidad legítima en el país. Clemente Palma⁵, influenciado por teorías positivistas europeas⁶, ha vehiculado estereotipos sobre la supuesta inferioridad intelectual y moral de las personas de tez negra, atribuyéndoles elementos fijos: ociosidad, sensualidad, incapacidad de gobernarse.

Incluso pensadores progresistas como José Carlos Mariátegui⁷ han contribuido a esta exclusión discursiva. El autor argumenta que, los afroperuanos, habiendo sido importados

⁵ En su obra el porvenir de las razas en el Perú, contaba que la raza negra estaba condicionada a la animalidad, el salvajismo por tener raíces africanas. Hablaba obviando a los estereotipos que se tienen de la población negra, por ejemplo “*en la raza negra hay un elemento de degeneración que si no ha producido sus efectos es por la naturaleza misma de la vida salvaje, que tonifica su organismo, y por la inactividad de su vida mental. Ese elemento es la sensualidad, la lujuria desmedida de esta raza, que tiene en su sangre los ardores de ese sol que calcina los desiertos*” (Palma, citado en Carazas Salcedo, 2011, p.38). Para él, el porvenir de las razas pasaba por la desaparición de “las razas inferiores” (la “negra”, la “india” y la “china”). Para los afroperuanos aquello se tenía que hacer a través del proceso de mestizaje, para blanquearla.

⁶ Influenciado por corrientes racistas como la “*Psychologie des foules*”, ideología que nace entre 1875 y 1895 con autores como Hippolyte Taine o Gabriel Tarde. También fue inspirado de autores franceses como Gustave Le Bon, que estimaba en su obra Leyes psicológicas de la evolución de los pueblos (1895) que «cada pueblo posee una constitución mental tan fija como sus caracteres anatómicos», y que estos «caracteres, fundamentales, inmutables» provienen de una cierta «estructura particular del cerebro» y así introdujo el concepto de raza, en una lógica de negación total del concepto de naturaleza humana.

⁷ En Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana (1928), consagra varios capítulos a los indígenas, ignorando totalmente a la población negra. En “el proceso de la literatura”, alimenta la exclusión y deslegitimación de los afroperuanos en el panorama cultural (Velázquez, s.f.). Al afirmar que “ninguno de estos dos elementos [el

durante el proceso de esclavitud, no son de interés para la cultura peruana. Asimismo, Luis Alberto Sánchez⁸ afirma que el racismo no existe en el Perú, reforzando así esta ilusión colectiva que hoy sigue existiendo y que niega la existencia del racismo con el argumento de que Perú es un país heterogéneo y diverso, y que por lo tanto no existen las discriminaciones. Otras investigaciones dicen que la sociedad peruana es más clasista y sexista que racista, entonces tiende a identificar raza con clase (Moscoso, citado en Carazas, 2011, p.56).

Este silencio, e invisibilización, participa en un mecanismo de eliminación simbólica, analizada por Frantz Fanon como una forma de alienación colonial. Las personas negras son como desposeídas de su propia historia y obligadas a pensar a través de la mirada del dominante. En *Peau noire, masques blancs* (1952), Fanon explica que su condición está impuesta desde el exterior, y su humanidad negada. Esta desposesión ha sido vivida, en el contexto peruano, como una ausencia de reconocimiento institucional, y una marginación en la área escolar, políticas públicas e imaginarios nacionales. Esta marginación se expresa también a través del lenguaje, en la forma de elegir las palabras, que perfila las fronteras de la identidad.

1.2. El lenguaje como frontera de la identidad

La lengua constituye una herramienta fundamental en la construcción (o deconstrucción) de la identidad. En Perú, la designación de los afrodescendientes ha sido marcada por una voluntad de eufemizar o de distanciar. A partir del siglo XVIII se caracteriza a los individuos según el color de la piel y se abandona la referencia a las distintas naciones africanas. Entonces, se vuelve común usar la palabra “*pardo*” para referirse a las personas africanas en su conjunto. Hoy en día también hay otros eufemismos “*acanelado*”, “*canela*”, “*bronceado*”, “*moreno*” que se usan “*para no herir la sensibilidad del otro y eludir de alguna manera la carga ofensiva que tiene este en la sociedad hoy en día*” (Carazas, 2011, p.60). Otros adjetivos que no tienen que ver solo con el fenotipo sino con la clase social serían “*color modesto*” o “*gente de color*”, “*de medio pelo*”, “*negro bembón*” o “*negro ñato*”. “*aceitunado*”, “*berenjena*” o los usados por Nicomedes en

africanos y el chino] han aportado aún a la formación de la nacionalidad valores culturales ni energías progresivas” (Mariátegui, citado en Carazas Salcedo, 2011, p.42). Mariátegui considera el tema racial y social relevante si se habla del indio, pero considera a los afroperuanos como desarraigados, sin aportes para la cultura peruana (Carazas Salcedo, 2011).

⁸ En El Perú. Retrato de un país adolescente (1958) de racismo no existe salvo en pequeños grupos “de herencia colonial”. Si bien intenta tener una visión más inclusiva de los diferentes grupos étnicos, ofrece una imagen falsa y folklorizada del afroperuano.

1971 “*cutano*”, “*mojino*” y “*perote*” que son peyorativos (Carazas, 2011). Estas palabras, lejos de ser neutras, participan en la jerarquización racial a través de un lenguaje banal.

Estas palabras, lejos de ser neutras, reflejan una violencia simbólica y participan a la marginación de la identidad afroperuana. Por tanto, el lenguaje puede fungir como una frontera de la identidad pues puede operar como un marcador de discriminación étnica y racial. Por ejemplo, Nelson Manrique (2015), antropólogo e historiador peruano, señala que la discriminación racial se da por cuestiones biológicas mientras que la discriminación étnica se enmarca generalmente en rasgos culturales como el lenguaje. Entonces, se evidencia cómo el lenguaje opera como una frontera móvil de la identidad, una herramienta de dominación que impone una norma⁹ blanca, letrada, hispanófona. Nelson Manrique (2014) atribuye estas palabras que se usan a los miembros de las comunidades afroperuanas como racistas y señala que el racismo en Perú¹⁰ no solo se reduce al color de piel o elementos externos, sino que se enmarca en aspectos culturales es contra la identidad general de los pueblos afro. Por ejemplo, durante el periodo colonial, los africanos perdían su identidad olvidándose de sus raíces y manifestaciones lingüísticas adoptando el lenguaje común por obligación. Luego, durante la república, cambió e intentó adaptar su acento¹¹ para evitar ser discriminado.

Paradójicamente, a pesar de esta marginación la lengua española en Perú está profundamente impregnada de palabras de origen africano. Aunque algunos términos africanos no se comparten ampliamente, muchos se han integrado de manera significativa en el vocabulario

⁹ Esta asimetría lingüística también se refleja en el uso de sufijos : se usa la palabra “negroide” para calificar elementos de cultura africana, pero nunca “blancoide”, lo que nos demuestra la importancia que tiene el lenguaje en la jerarquización implícita, donde el dominante es la norma, y el otro la diferencia (Carazas, 2011).

¹⁰ En una entrevista, Nelson Manrique destacó que el racismo en Perú es un tema estructural y su aparición más marcada y violenta se originó en el conflicto armado interno entre las Fuerzas Armadas Peruanas y Sendero Luminoso, por ejemplo los militares actuaban como un ejército de ocupación en zonas rurales y negaban la humanidad a la población indígena de una forma muy violenta. De ahí que no solo era de ideología también implicaba un nivel de crueldad y pasión racista. De esta forma se puede observar un racismo con un toque de deshumanización hasta el punto de negar igualdad humana como por ejemplo cuando se crea desde el Estado categorías como “ciudadanos de primera” o “humanos de segunda” haciendo alusión a unas declaraciones que hizo un conocido político y expresidente de Perú Alan García en una ocasión refiriéndose a los nativos amazónicos.

¹¹ En el libro *Monólogo desde las Tinieblas* (1932), constituido de diecisiete cuentos, Antonio Gálvez Ronceros cuenta la vida cotidiana de los campesinos afroperuanos de Chíncha, usando su lenguaje con sus particularidades. En este contexto, el lenguaje sirve de comunicación interna al grupo afroperuano, y a sus relaciones con otras culturas, jerarquizadas según factores sociales. El concepto de “transculturación” de Fernando Ortiz describe un proceso de tres etapas: pérdida de elementos culturales, incorporación de elementos extranjeros, y reorganización creativa. El escritor utiliza este concepto para proponer una integración de los valores culturales transculturación de los grupos étnicos, sobre todo de la población afroperuana marginalizada. Denuncia la exclusión social con su humor sutil (Del Carmen Cuba, 1999).

cotidiano. Palabras como "Kimbafa"¹² y "Malatón" reflejan esta influencia, junto con otras como "Kimba"¹³ y "Sandunga"¹⁴, que se usan comúnmente y están reconocidas por la Real Academia Española (RAE). Esta integración demuestra cómo la cultura afroperuana ha enriquecido la cultura popular peruana, aunque la mayor parte de la población no lo sepa.

En Perú, este desconocimiento, sumado con la jerarquización existente, se puede manifestar con el rechazo o la burla hacia acentos o expresiones consideradas "negras". El uso del humor racista en Perú no es trivial. El antropólogo Nelson Manrique (2015) sostiene que los chistes racistas son en realidad actos de violencia simbólica, un mecanismo de normalización que mantiene las jerarquías sociales. Frente a esto, Luisa (Nachi) Bustamante, gestora cultural, productora y activista en La Voz del Cajón, argumenta que lo importante es no dejar más que estos chistes se hagan, y rechazar estas micro-violencias. Como lo afirmó Pierre Bourdieu en *Ce que parler veut dire* (1982) el lenguaje siempre está situado socialmente, atravesado por dinámicas de poder y desigualdades simbólicas (Le Manchec, 2002). Crea las categorías sociales tanto como las refleja. En este sentido, hablar no es solamente decir algo, también es posicionarse en un campo de lucha donde ciertas formas de hablar están legitimadas, y otras descalificadas. Esta jerarquía entre los usos del lenguaje actúa como una frontera invisible pero profundamente estructurante entre grupos sociales. En este contexto, la forma de la cual los afroperuanos hablan de ellos mismos (con palabras, relatos, referentes culturales propios) se choca con la manera en que la sociedad mayoritaria les designa y categoriza. Si el lenguaje constituye un espacio de poder, de jerarquización y de representación social, también es un factor esencial en la construcción de la identidad, lo que demuestra que la identidad no es un proceso fijo, sino en movimiento.

1.3. La identidad como proceso en movimiento, situado y plural

El concepto de identidad no puede ser acercado como una herencia fija y estable. En el caso afroperuano, no está fijada a raíces africanas, sino es el resultado de un proceso histórico de interacción, resistencia, integración social, y dinámicas de criollización¹⁵ (Wade,

¹² Kimba Fá es un vocablo que remite a dos afronegrismos en uso en el Perú: Kimba, que alude al sabor, al salero, al swing, y el Fá, a la energía.

¹³ Mueca ó picardía de buen gusto. También puede ser aplicado a un baile o danza.

¹⁴ Es casi un homónimo de "Kimba" que significa con gracia, donaire, sabor. Se aplica principalmente a un ejecutor o ejecutora de un baile ó danza.

¹⁵ La criollización designa un proceso de hibridación cultural y racial centrado en la imitación de Europa por las élites nacidas en América (criollos, en cambio de "bozal" que se refiere a un nuevamente llegado), que integran los

2000), dentro de las cuales interactúan herencias africanas, europeas, andinas y realidades locales ancladas en el territorio. La identidad afroperuana es el producto de un largo proceso histórico de formación bajo dinámicas de poder asimétricas (durante la colonización y la república) y a partir de experiencias compartidas. Arrelucea Barrantes y Cosamalón Aguilar (2015) insisten en esta dinámica constante de transformación: lejos de ser una simple vuelta al pasado africano, esta identidad se construye en diálogo permanente con las realidades locales, siendo estas marcadas por el mestizaje, la resistencia, las formas de vida cotidiana que evolucionan (Arrelucea Barrantes, Cosamalón Aguilar, 2015). A este respecto Phinney (1990) destaca que la etnicidad se relaciona directamente con la identidad étnica multidimensional puesto que la etnicidad no está vinculada con la nacionalidad de un grupo sino con su herencia cultural, su lengua materna y la identidad de su ascendencia. En el caso específico de las comunidades afroperuanas el origen se remonta a la época colonial y la esclavitud. Es decir, la herencia es de origen africano de ahí que las costumbres, la lengua y las manifestaciones artísticas deben venir de África. Con el tiempo se fue desarrollando una identidad peruana con la resistencia contra la esclavitud y aunque no se eliminó el origen africano la experiencia en la tierra peruana le otorga una nueva significación a la identidad de estas comunidades que nacen después de la abolición de la esclavitud.

Asimismo, la identidad es flexible y situada, cambiando según la clase social o experiencia de discriminación, según autores como Wade que habla de “*múltiples identidades*”, influenciadas por factores de clase, de género, de territorio. Existe una constelación de identidades situadas, moldeadas por diferentes realidades. Callirgos y Romero que hablan del carácter situacional de las identidades étnicas, construidas en los entornos precisos donde se cruzan herencias culturales y adaptaciones locales :

Hombres y mujeres entonces esclavizados lograron resistir a través de conjugar sus actividades rutinarias, la energía, estética, armonía y ritmo propios de sus culturas originarias con las expresiones indígenas americanas y las prácticas europeas (Callirgos y Romero, 2014).

Asmar (2005) asocia la diáspora y la identidad étnica de algún grupo. Los afroperuanos, a pesar de ser catalogados de mestizos en los discursos oficiales, mantienen cultura y

afroperuanos en una identidad nacional excluyéndoles simbólicamente reduciéndoles a un pasado esclavista, ignorándose a sus sucesos “*en contra de la institución colonial de la esclavitud (como cimarrones) y a favor de la nación criolla (como en la Guerradel Pacífico*”. El movimiento contemporáneo de revitalización de la música y de los bailes afroperuanos tiene como objetivo des-racializar a la identidad negra con autenticación cultural, pero esta visibilidad se queda confinada en el exotismo (Greene, 2010).

tradiciones históricas propias, que defienden frente a la invisibilización cultural orquestada por el Estado-nación.

Las tensiones internas que atraviesan la identidad están bien ilustradas por el concepto de “*doble conciencia*” formulado por William Edward Burghardt (W.E.B.) Du Bois, en su obra Les âmes du peuple noir (1903). Evoca la tensión entre identidad impuesta e identidad vivida. Habla de doble identidad del negro americano que es por una parte negro, y por otra parte americano, explicando que esas dos identidades distintas entran en conflicto, creando un sufrimiento interior. Este fenómeno genera la creación de un clivaje interior entre el *sí mismo auténtico* y el *sí mismo socialmente construido*. Esta idea es muy pertinente para entender las ambivalencias identitarias en el contexto peruano, donde los afrodescendientes a menudo tienen que negociar entre imágenes estereotipadas¹⁶ y su vivencia cotidiana real. Du Bois critica también el desperdicio de los talentos y energías del pueblo africano, por culpa de un sistema que les obliga a elegir entre adaptarse a la cultura blanca o alejarse de su propio pueblo. Muchos afroperuanos reivindican su identidad de manera fuerte y visible a través de la valorización de sus tradiciones, pero muchos la esconden o la silencian frente al racismo que enfrentan. Para la población afroperuana, la identidad no se limita a bailar zapateo o a tocar cajón, pero incluye una memoria de resistencia y de reapropiación, que también está expresada con estas tradiciones.

1.4. Forjando identidad a través de la resistencia

Frente a esta asignación que sufren las personas afroperuanas, han emergido formas de subjetivación histórica. Los afroperuanos han producido sus propias historias, sus propias resistencias, a menudo en espacios informales o subalternos, como tradiciones orales, bailes, prácticas religiosas, luchas locales. Como lo subrayan Maribel Arrelucea Barrantes y Cosamalon (2015), esta subjetivación no pasa siempre por visibilidad pública, pero también por una reapropiación discreta de la existencia, fundadora de una conciencia colectiva. En este marco, la Dirección de Políticas para la Población Afroperuana (DAF) identifica varias tradiciones religiosas centrales en la construcción identitaria de estas comunidades, como la celebración del Señor de los Milagros, la Fiesta de San Sebastián de Yapatera, la de Eligenia o la Fiesta de la Virgen del Carmen, así como las expresiones culturales como la Cumanana, o las décimas que constituyen espacios vivos importantes de memoria y resistencia identitaria.

¹⁶ imagen impuesta del “negro gracioso”, músico o bailarín.

Figura 1. Datos, cifras y elementos culturales destacados del pueblo afroperuano



Fuente: Página web de la dirección de políticas para la Población Afroperuana (s.f.), cifras elaboradas en base a los datos del censo de 2017.

En este contexto, una parte de la juventud afroperuana se compromete en una revalorización militante de su identidad, transformando lo que antes fue una estigmatización en un factor de orgullo y lucha política. Este proceso se manifiesta en el pensamiento de Amílcar Cabral¹⁷ que fundaba su reflexión en las especificidades de la dominación imperialista, sobre todo en su dimensión colonial, lo que justificaba su compromiso a analizar la cultura y las formas de resistencia cultural. El objetivo de esto era demostrar, por medios científicos, la identidad histórica y cultural de los africanos como seres humanos. Según Cabral, una sociedad bajo dominación implica que la cultura esté forzada a replegarse en la clandestinidad, y entonces se vuelve un modo de resistencia contra la opresión. El pueblo persiste en luchar a través de sus prácticas culturales: entonces la cultura es un arma de resistencia.

Las prácticas discriminatorias influyen, según Benavides et al. (2006), la definición de la identidad de los grupos étnicos ya que refuerza ciertos valores culturales o moldea otros. Por

¹⁷ Amílcar Cabral fue un líder de Guinea y del Cabo Verde, que se implicó en la lucha contra el colonialismo portugués. Fue fundador del PAIGC (Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde) y escribió mucho sobre la liberación nacional, la resistencia cultural y la necesidad de valorar las culturas oprimidas como motor del cambio social.

otro lado, destacan que las construcciones de la identidad también se hacen a partir de las diversas reacciones frente a estas discriminaciones, que pueden ir de la asimilación a la resistencia. En este trabajo, estudiaremos las estrategias de afirmación y resistencia identitaria de diversos perfiles de activistas afroperuanos, frente a esta discriminación proveniente del sistema de estratificación social que ubica a los afroperuanos por debajo de las cifras de desarrollo, demostrando la existencia de una organización pigmentocrática de la sociedad en la cual se enfoca en el fenotipo que es el tono de la piel para la toma de decisiones políticas como para el ascenso social, las oportunidades económicas, el acceso a créditos, a los derechos fundamentales, entre otros (Callirgos, 2014).

Rienties et al (2011) destaca la etnicidad como un predictor de integración, es decir se enfoca en clasificar los grupos étnicos por su origen y adaptabilidad. En el caso de las comunidades afroperuanas en el país se puede estar en presencia de racismo intrarracial ya que los afroperuanos son tratados como “no occidentales” en su propio país natal lo que presupone un trato no acorde como por ejemplo poco acceso a la educación superior, falta de proyectos para reivindicaciones sociales, estereotipos, entre otros. Por tanto la lucha de las comunidades afroperuanas no se centra en adaptarse a la sociedad occidental sino en la descolonización de la peruanidad a fin de encontrar su lugar que le corresponde por su historia e identidad cultural pues estas comunidades son coparticipes en la construcción de la nación. Esta lucha identitaria se arraiga en la presencia antigua y estructurada de estas poblaciones en el territorio peruano.

CAPÍTULO II: PRESENCIA Y DINÁMICAS DE AUTOIDENTIFICACIÓN DE LOS AFROPERUANOS

2.1. Distribución geográfica de la población afroperuana

De acuerdo con Valdivia (2013) la población afroperuana tuvo sus raíces en la ruta de esclavos que atravesó varios territorios específicamente el puerto Cartagena de Indias, donde fueron distribuidos hacia Perú, Colombia, Venezuela y Ecuador entre el siglo XVI Y

XIX. Según Ramírez (2004) en ese proceso más de 9 millones de africanos se fueron estableciendo en ciudades, minas, haciendas y pueblos a lo largo del país y así se formaron comunidades afro específicas. Luego de la abolición de la esclavitud en 1854, estas comunidades fueron desarrollando una cultura única generándose una interacción amplia con las poblaciones indígenas y mestizas del país. En este mismo orden de ideas, según Valdivia (2013) destaca que la población afroperuana se concentró generalmente en las zonas costeras tanto a nivel urbano como rural. Al final del siglo XVIII, la población esclavizada

en el Virreinato del Perú estaba estimada a 40 337 personas, entre las cuales el 92% vivía en la costa. La región central costera, y sobre todo Lima, concentraba a ella sola el 44% de los esclavos. En Lima, los africanos y sus descendientes representaban más del 45% de la población total. En cambio, en la sierra solo se encontraba el 45% de la población esclava, concentrada en centros urbanos como Arequipa (Arrelucea Barrantes y Cosamalón, 2015).

La historia y la identidad afrodescendiente en Perú a menudo se ven reducidas a orígenes subsaharianos, aunque en realidad, también están atravesadas por herencias múltiples, entre las cuales la influencia arabo-berbera. Este aspecto de la historia, muy desconocido en los discursos oficiales, está presente en la memoria de algunas familias afrodescendientes. Como lo cuenta Miguel Ballumbrosio Guadalupe, músico y dueño del Centro Cultural Amador Ballumbrosio en el Carmen, “*Nuestro aporte africano tiene mucho de la influencia mora, de lo marroquí*” (Entrevista personal, Ballumbrosio Guadalupe, julio de 2024). El padre del testigo, Amador Ballumbrosio, afirmaba que de los esclavos que llegaban a Perú, muchos eran moros, e insistía sobre el hecho que las raíces africanas no se pueden entender sin pasar por la historia de España arabizada: “*España no era España. España era árabe.*” (Ibid.). Sin embargo, esta lectura histórica está marginalizada. Cuando Miguel Ballumbrosio quiso profundizar estos vínculos en una institución dedicada a la investigación sobre la negritud, explorando los archivos de la Biblioteca Nacional, descubrió también la importancia de la población afrodescendiente en los Andes: “*el 60 - 70% de la población de Cusco era negra*” (Ibid.), un hecho hoy muy ocultado. Expresiones como “gallinazo no canta en puna” atribuidas a San Martín, servían entonces a justificar el borrado de los africanos andinos considerándolos inadaptados para la vida en la sierra¹⁸. Sin embargo, según Miguel, las huellas de este mestizaje persisten: “*si tomas a una persona de Puno o de Tacna [...] esa persona probablemente tendrá alguna ascendencia negra*” (Ibid.).

La reconstrucción de la historia demográfica enfrenta una doble dificultad: la rareza de las fuentes y su poca precisión metodológica. Los únicos censos estimados fiables son los de 1827, 1850, 1862, 1876 y 1940. Entre 1827 y 1940, la población peruana pasó de un millón y medio a más de 7 millones, con un crecimiento anual medio de 1.4%. En 1791, 81 000 personas de origen africano estaban registradas, o sea el 8% de la población del Perú. En 1876, esta cifra cae a menos de 40.000 personas,

¹⁸ Esta metáfora implica que los afrodescendientes, asociados al clima de calor de la costa, serían naturalmente ausentes en las altas tierras andinas. Según Miguel Ballumbrosio, fue una estrategia para disimular la cantidad real de esclavos que poseía en la región andina. Explica que San Martín, como otros propietarios de esclavos “*cribaba muchos esclavos para no pagar impuestos*” (Entrevista personal, Ballumbrosio Guadalupe, 2024).

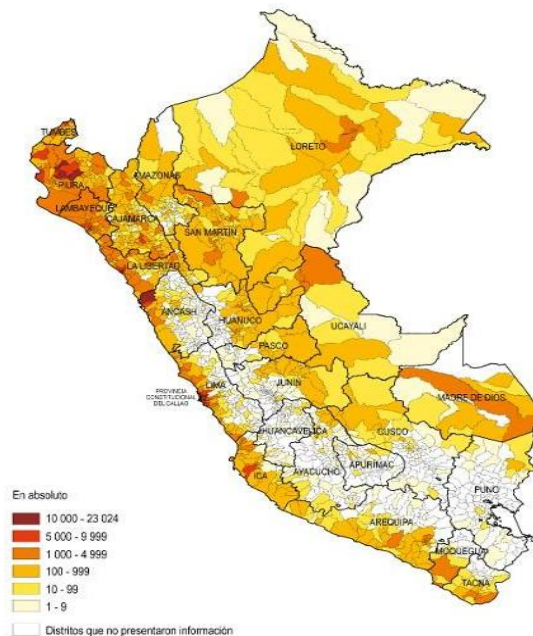
entonces un 1%, y un poco más de 33 000 en 1940, un 0.47% de la población total. Este declive no refleja una desaparición, sino un borrado estadístico y simbólico, debido a los procesos de blanqueamiento, y autoidentificación estratégica en los censos debido a la estigmatización racial. En 1940, las categorías étnicas “*blanco*” y “*mestizo*” han sido fusionadas, volviendo difícil la distinción. Probablemente muchos afroperuanos han sido clasificados como mestizos para escapar a la discriminación racial (Arrelucea Barrantes y Cosamalón, 2015).

En efecto, entre 1895 y 1940, la construcción de la nación peruana se ha acompañado de la modernización selectiva y racializada que ha marginado a los afrodescendientes, empujándolos a adoptar estrategias de blanqueamiento y evitar la autoidentificación negra. Mientras “*los afroperuanos continuaron su derrotero en busca de la integración y lucha, muchas veces silenciosa, contra la discriminación racial que les impedía la movilidad social*” (Arrelucea Barrantes y Cosamalón, 2015, p. 153), la urbanización y el progreso de una nueva clase media que no quería ser confundida con la plebe urbana, mestiza y afrodescendiente, reforzaron las jerarquías raciales (Arrelucea Barrantes y Cosamalón, 2015).

A nivel estadístico ha existido una invisibilización de los afrodescendientes aún en el siglo XXI, ya que el discurso del país mestizo y el ideal de la población homogénea y fluida siguen prevaleciendo (Higashi Suárez, 2022). El censo de 1940 fue el último en registrar la variable étnico-racial antes del censo de 2017, y solamente el 0.5% de la población se clasificó como “negra”, cifra que se considera muy baja (Valvidia 2013). El censo de 2017 reveló una autoidentificación como afrodescendiente¹⁹ de 3.6%, y mostró una concentración en Lima (26. 6%), Piura (15. 1%), La Libertad (12. 3%), Lambayeque (9. 5%), Cajamarca (7. 2%), Ica (4%) y Callao (4. 6%).

¹⁹ La misma categoría en el censo abarcaba a las autoidentificaciones como “negro”, “moreno”, “zambo”, “mulato”, “pueblo afroperuano” o “afrodescendiente”.

Figura 2. Distribución espacial de la población que se autoidentificó como afroperuana, según distrito, 2017.



Fuente: Instituto Nacional de Estadística e Informática (2018).

Sin embargo, el 60% de la población se identificó como mestiza en este censo, también porque la narrativa nacional ha exaltado el mestizaje como una síntesis armoniosa de las culturas, un ideal de unidad e igualdad. Esta visión fortalecida por el Estado, la educación y las políticas de censo, hizo aparecer la categoría mestiza como predeterminada, frente a la ambigüedad racial (Higashi Suárez, 2022). Además, como el hecho de identificarse como afroperuano implica un gran trabajo identitario, la cifra de mestizos puede esconder una gran cantidad de afrodescendientes que no quisieron ubicarse en esta categoría de connotación negativa. Asimismo, muchos eligieron la categoría mestizo por la creencia que “los negros desaparecen” y la dificultad de reducir su identidad a una sola pertenencia étnica (Higashi Suárez, 2022).

Sin embargo, esta predominancia de la autoidentificación mestiza no refleja siempre la complejidad real de las identidades. En efecto, como lo dice Susana Matute, directora de políticas para población afroperuana (DAF):

Lo primero es reivindicar el derecho a la autoidentificación de las personas, en primer lugar. Puedo no ser afroperuana, puedo no ser mexicana, puedo no ser indígena, pero

tengo derecho a mi autoidentificación cultural, o étnico-cultural o étnico-racial (Entrevista personal, Matute, marzo 2025).

Entonces, la elección de identificarse como afroperuano se basa en un derecho fundamental que toma en cuenta la dimensión subjetiva y plural de la pertenencia cultural o étnica. Esta identificación como persona afroperuana no puede ser entendida sin considerar el peso histórico de los territorios históricamente marcados por la esclavitud, por eso analizaremos la realidad de las zonas rurales y de las zonas urbanas con presencia afroperuana.

Las zonas rurales en la historia estuvieron marcadas por la esclavitud en las haciendas agrícolas. A pesar de que en Perú la esclavitud haya sido asociada a un uso urbano vinculado al prestigio social, en las haciendas costeras rurales, de azúcar, algodón, o vinícolas, se explotaba masivamente a los esclavos²⁰. La población afroperuana en las zonas rurales se encuentra principalmente en las regiones de Piura²¹, Ica²² y Lambayeque²³ (Jiménez Lizama, 2021). Algunos distritos de Lima, como San Luis de Cañete, Imperial o Mala conservan un modo de vida rural basado en culturas tradicionales y redes familiares extendidas. Hoy en día, el 16.8% de la población afroperuana vive en zonas rurales, además que como en muchos otros países, el campo sufre un despoblamiento, lo que genera una pérdida de referentes culturales a favor de las ciudades.

En estos espacios rurales, las condiciones de vida eran en la historia sumamente duras, con una supervivencia asegurada por medios mínimos, y marcada por la explotación y la autosubsistencia (Arrelucea Barrantes y Cosamalón, 2015). Hoy en día, sigue enfrentando desafíos importantes, como el acceso limitado a agua potable, infraestructuras deficientes, falta de oportunidades económicas y discriminación persistente. La prevalencia de la actividad agrícola (sobre todo de subsistencia) los expone también al cambio climático, la caída de los rendimientos y la inseguridad alimentaria. Según el censo de 2017, el 22% de la población afroperuana trabaja en sectores de agricultura, ganadería, silvicultura y pesca. Entre ellos, 42 525 son agricultores que se ubican principalmente en estas zonas rurales.

²⁰ Para reducir los costos vinculados con el mantenimiento del esclavo, se les otorgaba una parcela de tierra, poco fértil, llamada la “chacra de esclavos” para que las familias cultiven y se sostengan.

²¹ Los distritos de Morropón y Chulucanas tienen presencia afroperuana en pueblos como Yapatera, Chapica o San Juan de Bigote.

²² En Ica, la provincia de Chincha destaca por su densidad afrodescendiente, sobre todo en los distritos de El Carmen (objeto de estudio del capítulo V), Sunampe y Alto Larán.

²³ Destacamos una fuerte presencia en Zaña, antiguo centro azucarero colonial, ahora emblemático de la cultura afroperuana, y en Picsi.

Esta realidad ha moldeado a formas específicas de resistencia, solidaridad familiar y gestión de la tierra que persisten hoy en día en sus prácticas y memoria colectiva. Explica el apego al trabajo agrícola, la importancia de la familia amplia como unidad económica y social, y la marginación que hoy en día sufren estas comunidades, a menudo restringidas a tierras poco fértiles y alejadas de los centros de poder.

Históricamente, la reforma agraria peruana del 1969²⁴, promulgada bajo Juan Velasco Alvarado, ha transformado profundamente la estructura de propiedad territorial en el Perú. Esta reforma redistribuyó las tierras a los campesinos y modernizó la agricultura, pero sus efectos fueron ambivalentes, particularmente para las comunidades afrodescendientes rurales. Permitió el acceso a la propiedad, pero también introdujo mecanismos de control estatal y debilitó a ciertas redes tradicionales de economía rural.

Según Puente (2010), esta reforma no ha beneficiado a las comunidades afroperuanas, que permanecieron marginalizadas en el acceso a recursos y créditos. Esta marginalización se ha acentuado con el cierre del Banco Agrario, institución clave para el financiamiento de la agricultura campesina, que fue una consecuencia de las políticas neoliberales de los años 90. Lilia Mayorga, proveniente de Zaña, ex activista de la Confederación Campesina Peruana, del Movimiento Negro Francisco Congo y ahora directora del área de comunicaciones e imagen institucional en el CEDET, explica que *“la mayoría se estaba deshaciendo de sus tierras porque no tenían como sembrarlas”* (Entrevista personal, Mayorga Balcázar, marzo de 2025). La pérdida del acceso a dichos créditos hundió a muchas familias en crisis, agravando su vulnerabilidad económica.

Este diagnóstico está confirmado por Miguel Ballumbrosio, que vincula directamente la pérdida de parcelas a una estrategia estructural de recuperación de tierra de los antiguos terratenientes: *“mi padre vivió eso... todo eso te obliga, sistemáticamente, a vender tu tierra. A un terrateniente. A un sistema pensado por los terratenientes para recuperar la tierra. Para ellos, es simple.”*

²⁴ Implementada por el gobierno de Velasco después del golpe de estado, y expropió masivamente las tierras creando cooperativas autogestionadas por los trabajadores. Consolidó 15 000 unidades expropiadas en únicamente 1708 cooperativas colectivas, agrupando aproximadamente 300 000 familias sin atribuirles tierras individuales. El objetivo era mantener una producción agrícola centralizada y técnicamente eficiente, integrando progresivamente los campesinos en estas grandes cooperativas, que funcionaban como empresas reembolsando una deuda al estado. El sistema rápidamente mostró límites: el gran tamaño y la dispersión territorial de las cooperativas implicaban una gestión compleja, con diversos modos de producción en el interior de las unidades, que creaban tensiones. El endeudamiento impuesto a las cooperativas y los salarios elevados difíciles de financiar condujeron a un deterioro económico, y la pérdida de Perú de sus sectores agroexportadores mayores, como el algodón y el azúcar, mientras las importaciones alimentarias aumentaban (Mayer, 2009)

(Entrevista personal, Ballumbrosio Guadalupe, julio de 2024). Las condiciones económicas impuestas a los campesinos, como la fluctuación desfavorable de los precios agrícolas : *“la cotización de las bolsas allá está alta, pero tres meses después, aquí ya está en el suelo”* (Ibid), y el endeudamiento sistémico vuelven la actividad agrícola insostenible. Este mecanismo de empobrecimiento rural generó una forma de servidumbre moderna *“te compré tu chacra, pero te quiero contratar porque tú conoces más tu chacra que yo... y terminas siendo su esclavo moderno”* (Ibid). Ilustra una forma de contra reforma agraria silenciosa, no por la fuerza sino por la lógica del mercado, apoyada por la falta de apoyo del Estado y la desvalorización de los saberes agrícolas locales.

En el contexto rural peruano, los trastornos económicos y políticos de las últimas décadas impactaron profundamente las formas de cohesión social y los mecanismos de transmisión de la identidad afrodescendiente. El derrumbe de las cooperativas agrícolas, marcado por la corrupción de sus dirigentes, dejó a los propietarios desamparados frente a una concentración mayor de las tierras entre las manos de agroexportadores apoyados por el Estado. A esto se agrega la desvalorización de los saberes agrícolas locales, como lo menciona Luis Rocca, escritor, investigador, activista, director del museo afroperuano de Zaña y personalidad meritoria de la cultura en 2023:

También ahí hubo corrupción de los líderes que dirigían las cooperativas. Quebraron la mayoría de las cooperativas. Ahorita hay una gran concentración de tierras, de las agroexportadoras, con apoyo económico del Estado (Entrevista personal, Rocca, marzo de 2025).

Este proceso de exclusión agrícola se inscribe, según Luis Rocca, en una dinámica más amplia de marginalización económica y política, en la cual los intereses internacionales, chinos y rusos, remodelan las dinámicas de poder del Sur global. Esto implica el empobrecimiento material y simbólico de la población rural afrodescendiente a favor de los modelos productivistas. Este contexto económico rural impactó la capacidad de las familias para mantener su identidad y cohesión social. Lilia Mayorga observa que:

Cuando tu prioridad es llevar un alimento a tu casa, cuando te tienes que ganar el pan día a día, y con los salarios tan miserables que tienes, y que la gente ahora en las comunidades está volviendo a trabajar en las zonas, en los campos agrícolas, más de 14 horas. ¿Qué tiempo te queda para tú conversar con tu familia y reafirmar su identidad, y que su autoestima sea elevada? Entonces no hay forma (Ibid.).

Esta realidad ilustra el cansancio y la desarticulación social que pueden llevar a una forma de abandono o de “*despolitización involuntaria*” (Entrevista personal, Palma Qquellhua, julio de 2024), una resistencia silenciosa que no debe sin embargo estar subestimada en la transmisión intergeneracional de la memoria y la identidad afrodescendiente. Luisa Bustamante González, gestora cultural y comunitaria, productora, activista y creadora de la organización La voz del Cajón, que llamaremos por su apodo Nachi, completa esta idea hablando de las brechas que existen y que impiden a las poblaciones más rurales identificarse:

No se identifican como afroperuanos porque tiene que haber una forma que ellos deben tener acceso a la información. [...] Porque somos pocos los que tenemos la información y muchas veces no se difunde. Si es que no enseñas, si es que no difundes, ¿cuál va a ser la respuesta? (Entrevista personal, Bustamante González, agosto de 2024)

La desarticulación económica está reforzada por obstáculos estructurales a la movilización política y cultural. Martín Bustamante explica que los afroperuanos involucrados en ONGs son una minoría a menudo procedente de una élite con acceso a la educación y “*que han estado cerca de alguna forma de la vida política*” (Entrevista personal, Bustamante Gutiérrez, 2025). En este sentido, empoderar a las comunidades afroperuanas rurales menos privilegiadas se vuelve difícil debido al distanciamiento que existe entre ambos mundos. Emeliza Palma Qquellhua, activista y ex funcionaria en la Dirección de Educación Básica Alternativa, Intercultural Bilingüe y de Servicios Educativos en el Ámbito Rural del Ministerio de la Educación, explica que:

El movimiento activista afroperuano, pues no tiene mucho acceso a plataformas tampoco, su economía no es muy buena para poder masificar esto. [...] Es más fácil, desde el discurso político afrodescendiente, desmitificar cosas respecto a nosotros, con personas no afrodescendientes, que al interno muchas veces (Ibid.).

Esta paradoja subraya la dificultad de conjugar pedagogía identitaria y lucha política en un contexto donde las preocupaciones cotidianas están ritmadas por la precariedad. Estas resistencias internas a veces significan apego a formas de vivir, de expresarse y de memoria diferentes que no siempre coinciden con términos y herramientas conceptuales usadas por los militantes. Puede ser difícil conjugar pedagogía alrededor de la historia y memoria afroperuana con la apropiación de un vocabulario reciente o militante ya que este puede ser percibido como exterior o elitista, lo que genera una cuestión central: ¿cómo crear puentes

entre experiencias vividas y formas contemporáneas de movilización sin desconectar el discurso político de realidades locales?

Frente a estas problemáticas, existen iniciativas que buscan reforzar la afirmación identitaria y la cohesión social. Por ejemplo, el proyecto Palenque liderado por Lilia Mayorga en el barrio San Gabriel de Zaña, aglomero a niños afrodescendientes y no-afrodescendientes alrededor de actividades como la construcción de árboles genealógicos. Este proyecto intentó compensar la carencia de educación identitaria en el entorno rural y se inscribe en una lógica de empoderamiento comunitario:

Aglutinamos a todos los niños, no solamente afros, y venían de otros grupos étnicos, porque la idea tampoco era excluir a nadie, les hice hacer su árbol genealógico. Entonces no tenían ni la menor idea a qué grupo étnico pertenecen. No hablan de ese tema en casa (Entrevista personal, Mayorga, Balcázar, 2024).

Estas realidades de reconocimiento identitario en el entorno rural contrastan con la dinámica urbana actual, donde se ubica la mayor parte de la población afroperuana. Según los datos del Ministerio de Cultura (2017), el 83.2% de la población afroperuana vive en áreas urbanas hoy en día. Si consideramos a toda América Latina, “con más del 82 por ciento, los afrodescendientes están concentrados en contextos urbanos” (Freire et al., 2018, p.63). Sin embargo, para entender la presencia actual de la población afroperuana en los espacios urbanos, especialmente en Lima, no es suficiente observar datos contemporáneos. Como lo afirma Luis Rocca, escritor y director del Museo Afroperuano de Zaña, la capital peruana fue uno de los principales centros del sistema esclavista colonial. El puerto del Callao constituye el punto de entrada de los buques negreros, antes que los esclavizados sean transferidos hacia Malambo, un barrio del distrito del Rímac. Allí, eran puestos en cuarentena, clasificados según su etnia y vendidos (Entrevista personal, Rocca, marzo de 2025). Luis Rocca precisa que más allá de su función logística en el sistema colonial, Malambo se convirtió en un espacio cultural mayor:

Allí eran los paseos, la música, la comida, la danza. Tenía mucha riqueza gastronómica en Malambo por el hecho de que había varios grupos étnicos africanos ahí. [...] Malambo se convierte en el foco cultural principal del Perú. (Entrevista personal, Rocca, marzo de 2025).

En las ciudades, a inicios del siglo XX, los afroperuanos estaban confinados a empleos manuales o doméstico: *“albañiles, carpinteros, jornaleros [...] lavandería, cocina, servicio doméstico”* (Arrelucea Barrantes, Cosamalón Aguilar, 2015, p.155). Estaban sometidos a trabajos heredados de la esclavitud, y existían aun métodos de control y castigo. Incluso los avances educativos no eran suficientes para garantizar su inclusión en la ciudadanía, ya que la alfabetización y la escuela obligatoria estaban en expansión en la costa, pero su objetivo era difundir una cultura nacional homogeneizadora, centrada en estándares occidentales: *“la tarea consistía no solo en alfabetizar sino también en enseñar el castellano”* (Arrelucea Barrantes, Cosamalón Aguilar, 2015, p.156).

En este contexto, las redes femeninas han jugado un papel crucial. Nachi Bustamante González insiste en la importancia de estas estructuras: *“Mi familia es un matriarcado. Y sigue siendo un matriarcado. El poder de la mujer. Pero cada vez somos mujeres más fuertes, más empoderadas, con más identidad. Con una visión más amplia, comprometidas.”* (Entrevista personal, Bustamante González, agosto de 2024). En barrios como Miraflores, las mujeres afrodescendientes trabajaban como domésticas en las mansiones de la élite, a menudo de la inmigración italiana. Nachi cuenta haber crecido en un entorno comunitario llamado “callejón” donde las familias de la clase obrera compartían alojamientos precarios, agua y espacios domésticos. Este tejido urbano estaba alimentado por mujeres, que solían estar solas y trabajar como cocineras, niñeras o costureras, asegurando la subsistencia de sus familias y la transmisión cultural en un contexto de exclusión racial.

Hoy aún, la herencia de esta marginalización en las ciudades se hace sentir. Una proporción importante de los afroperuanos viviendo en zonas urbanas se ubica en barrios pobres o en favelas, con falta de servicios básicos. El 27.2% de ellos trabaja en *“ocupaciones elementales”* en cambio con el 19.4% de la población. Igualmente, el 28.9% de la población afroperuana trabaja en el sector obrero, en cambio con el 20% de la población nacional (MINCUL, 2017).

2.2. Mestizaje afroandino: entre sincretismo y conflicto

A lo largo de los siglos no hubo relaciones muy amistosas entre los pueblos afro y los indígenas en el Perú. Arrelucea (2015) destaca que desde la Colonia las relaciones de ambos grupos fueron muy complejas. Primero, hubo alianzas estratégicas como el caso de la rebelión Túpac Amaru II en 1780 pero también hubo enfrentamientos como por ejemplo el

uso de afroperuanos para vigilar a los indígenas de la Amazonía. Además, se debe destacar que en el sur andino hubo apropiación simbólica como es el caso del Atajo de Negritos²⁵ en el cuál se evidencia una fusión cultural afroandina.

En este mismo orden de ideas, es necesario resaltar que en la cosmovisión quechua, el concepto *yana* resignifica lo negro desde una perspectiva divina pues lo asocia a lo sagrado y poderoso. De acuerdo con Flores (2004) esta concepción contrasta en gran medida con el racismo occidental colonialista.

El caso de la familia Ballumbrosio, emblemática del Carmen, ilustra con fuerza la complejidad y riqueza del mestizaje afroandino en el Perú. La identidad no es un simple montaje de rasgos culturales o genealogías lejanas : es vivida como una memoria encarnada. Declara Lucía Ballumbrosio *“Estoy confirmando que soy afroandina por la presencia del andino en mi familia. [...] esta presencia andina en mi familia negra, aprendí a abrazarla y a amarla.”* (Entrevista personal, Ballumbrosio Guadalupe, julio de 2024), dando homenaje a su ascendencia de ambos lados. Esta doble identidad se manifiesta en la figura del abuelo Basilio Ballumbrosio Otaiza, un señor que hablaba más quechua que español y tomaba un rol de intermediario y traductor de las comunidades campesinas y haciendas. Sin embargo, este reconocimiento no es automático, sino que pasa por procesos de aprendizaje, y de reapropiación de las costumbres y del idioma :

¿y yo cómo puedo decir que tenía un abuelo andino y no hablo quechua? Mi hermana Marcela y mi hermano Miguel tienen parentescos muy cercanos con personas andinas en Cusco, en Puno, y hablan el quechua. Entonces, yo los miro y es como que guau, ¿no? Esta comunicación. [...] Esto es muy fuerte para mí (Entrevista personal, Lucía Ballumbrosio Guadalupe, julio de 2024).

Muchos de mis entrevistados reivindican una identidad afroandina, poniendo de relieve la fuerza y la complejidad del mestizaje en el Perú. Esta identificación híbrida, lejos de ser marginal, está profundamente arraigada en las trayectorias familiares y vivencias personales. Como lo afirma por ejemplo Alina Santa Cruz, hija de Santa Cruz Urquieta - medalla de la paz - ONU en 1982, decimista y ensayista "Mi tío Nicomedes" (2015) - , encargada del sitio

²⁵ El Atajo de Negritos es un baile tradicional afroperuano que nace en el distrito del Carmen, Chincha. Proviene del sincretismo entre cultura africana, andina y española, y perpetua la memoria de la esclavitud y la identidad afrodescendiente a través de una escenificación festiva y religiosa celebrada en periodo de Navidad. Esta expresión artística es esencial a la transmisión oral de la historia y de la resistencia cultural de los afroperuanos (Serrano Dandieras, 2022).

web de la Familia Santa Cruz y comprometida en el legado y la memoria afroperuana, “yo soy una afroandina, y siempre me he identificado así. [...] me identifiqué a esa cultura andina de mi mamá [...] y la cultura afro de mi papá” (Entrevista personal, Santa Cruz, marzo de 2025). Este mestizaje puede ser reivindicado plenamente, o vivido de manera más matizada, como Pilika, que a pesar de tener un padre quechua y una madre afro, no se reconoce en la experiencia indígena: “yo me considero afroperuana porque siento que nunca he vivido experiencias que vive una persona quechua” (Entrevista personal, Pilika, julio de 2024).

2.2. El impacto de la mirada del otro en la construcción de la identidad

La construcción de la identidad afroperuana no puede ser entendida sin examinar el papel que juega la “otredad”, la mirada del otro, cargada de historia colonial, jerarquías raciales y estereotipos persistentes. Desde la época colonial, la sociedad peruana ha sido estructurada según un orden racializado en el cual los fenotipos servían a justificar la esclavitud. Como lo afirma Carazas (2011): “el racismo en Perú se origina en el sistema colonial el cual jerarquizó la sociedad de acuerdo con fenotipos a fin de sostener el sistema de la esclavitud y el capitalismo temprano”. Este racismo se ha transformado a lo largo del tiempo para vestir formas más insidiosas. Van Dijk (1998) habla de “racismo moderno” que ya no se basa en la biología, sino criterios culturales. Afirma que *los otros [...] no son denostados por lo que son sino por lo que hacen y piensan*” (Van Dijk, 1998, p. 346). Este racismo se expresa entonces de manera subyacente, casi imperceptible, pero potente (Bello et al., 2009), hasta llegar a que una mayor parte de la población peruana piense que no existe el racismo en el país, y que todas las referencias que se hacen a los afroperuanos se hacen “con cariño”. Este contexto contribuye a una identificación difícil y dolorosa para numerosas personas afroperuanas.

El reconocimiento de sí mismo como afrodescendiente es entonces mediado por la mirada de los otros. Es la lógica del “espejo social” de Frantz Fanon: soy lo que pienso ser o lo que los otros ven de mí? El testimonio de Pilar Cáceres Cartagena, cantante activista y doctorante en estudios de la África y la Diáspora Africana (UT Austin), que llamaremos por su nombre artístico Pilika, es muy llamativo en este sentido:

Siento que también la identidad también, lamentablemente, se construye con las etiquetas que te ponen los otros, ¿no? Entonces siempre he sido la única persona negra en el colegio, la única persona negra en la universidad, y cosas que mis demás

compañeros o mis amigas no experimentaban [...] como dice Victoria Santacruz, yo no sabía que era negra hasta el momento en que me gritaron negra (Entrevista personal, Pilika, julio de 2024).

Varios testimonios muestran cómo esta asignación puede preceder, y condicionar la construcción identitaria. En muchos casos esta designación empieza desde la niñez, en espacios educativos en los cuales las etiquetas se normalizan, como lo cuenta Martín Bustamante desde la experiencia en los colegios en Perú, donde los apodos supuestamente inofensivos encasillan a los individuos :

Siempre necesitamos hacer una distinción de por ejemplo asignar en el grupo quién es más bajito, el más grande, el gordo, el flaco... y así también el negro, el chino, el cholo... Entonces en el colegio al que yo fui... desde segundo o tercero de primaria yo he sido “el negro”, “el negrito” (Entrevista personal, Bustamante Gutiérrez, marzo de 2025).

El fenotipo ocupa un lugar central en el proceso ya que la identificación étnica se plantea en primer lugar por el reconocimiento del color de la piel como *“primer elemento distintivo”* (Benavides et al, 2006, p.63). Como lo dice Miguel Ballumbrosio Guadalupe (2024) *“El significado de ser negro para muchas personas en el pueblo es la piel. [...] Por ejemplo, yo tengo mi hija, que es blanca pero que tiene los rasgos de negro. Aquí, cuando ella viene, ella no es negra”*. Esta discusión también se genera por la legitimidad de reivindicar una identidad afrodescendiente sin tener marcadores físicos evidentes. Las opiniones divergen ya que algunos de mis entrevistados piensan que fue una debilidad del censo que cualquiera que se identificaba afroperuano lo pueda hacer sin restricciones. Martín Bustamante expresa que según su opinión, *“una persona blanca no puede identificarse como negra si no sufre discriminación... El lugar desde el que hablas no es el mismo si no tienes el cuerpo racializado”* (Entrevista personal, Bustamante Gutiérrez, marzo de 2025). Sin embargo, otros reivindican el derecho a la autoidentificación, independientemente del fenotipo.

Como lo afirma Lucía Ballumbrosio Guadalupe, directora del Semillero del Saber en el caserío Virgen de Guadalupe, coordinadora del taller Tejiendo Saberes Mujeres Campesinas Carmelitanas y profesora de danza en el Centro Cultural Amador Ballumbrosio, es esencial guiar los niños y jóvenes hacia una toma de conciencia identitaria ya que *“a muchos todavía les*

falta definir su identidad” (Entrevista personal, Ballumbrosio Guadalupe, julio de 2024). La pigmentación se vuelve entonces un marcador social determinante que estructura discriminaciones y condiciona los derechos.

En este contexto, el colorismo aparece como una jerarquía interna entre personas afrodescendientes según su grado de pigmentación. Esta estratificación genera una *“violencia diferenciada”* como lo explica Emeliza Palma Qquellhua (2024) : *“He estado con hermanas mucho más, fenotípicamente mucho más oscuras [...] la violencia que sufren ellas es mucho más”* (Entrevista personal, Palma Qquellhua, julio de 2024). Esta jerarquía conlleva una confusión en el lenguaje y las identificaciones, Lucía Ballumbrosio Guadalupe explica que algunos niños dicen *“yo no soy negra, soy chocolate”*, o también a Lucía *“tú eres marrón, miss”*. Esta hesitación demuestra la evitación de la palabra *“negra”* cargada negativamente. A pesar de esto, Lucía dice que reconocerse como *“negra”* es un acto de dignidad : *“yo soy una mujer negra. Es mi esencia”* (Entrevista personal, Ballumbrosio Guadalupe, julio de 2024).

Otro factor implicado en la mirada del otro es la estereotipación de la identidad afroperuana. Como lo explica Emeliza Palma (Entrevista personal, Palma Qquellhua, julio de 2024), los estereotipos incluyen etiquetas heredadas de la época colonial, como de *“revoltosos”* o *“rebeldes”*, que continúan siendo atribuidas a los afroperuanos cuando reivindican sus derechos : una forma de epistemicidio, concepto desarrollado por Boaventura de Sousa Santos que designa una deslegitimación de los saberes y luchas de las poblaciones no blancas en instituciones académicas y políticas. Asimismo, Emeliza también destaca : *“nosotros somos invisibles, y piensan que no nos duele nada, pero no es que somos los chéveres, las mulas, entonces todo lo que le digas a ellos, su lomo aguanta, entonces no me preocupo, porque ellos aguantan todo.”* (Entrevista personal, Palma Qquellhua, 2024). También heredada del pasado colonial, la idea que los afrodescendientes serían inalterables, resistentes al dolor, es lo que justifica su deshumanización.

También existe la estereotipación como representación folclorista que reduce la identidad afroperuana a un objeto de entretenimiento y oculta su historia de lucha y sus realidades económicas y sociales (De Carvalho, 2004). En efecto, se reconoce la influencia de los afroperuanos en muchos ámbitos como la música, el baile, el deporte, la gastronomía y la religiosidad. Sin embargo, su reducción a estas categorías genera que muchos jóvenes puedan sentirse ilegítimos si no bailan bien o no se identifican con estereotipos culturales. Además,

se le niega a la población afroperuana su gran aporte en la economía nacional: *“También somos agricultores. Estamos alrededor de todo el país, no solamente estamos en el Carmen”* (Entrevista personal, Pilika, julio de 2024).

Es de destacar que el humor puede ser un elemento que se puede usar para la discriminación y generar los estereotipos racistas. A este respecto, Manrique (2015) el humor transforma jerarquías raciales en chistes inocentes generando la idea de que ciertos grupos minoritarios como indígenas, afroperuanos entre otros son *“torpes”, “ignorantes”, “brutos”*. Los chistes, aunque muchas veces sean inocentes son un poderoso mensaje de ridiculización de rasgos étnicos ya sea vestimenta, acento, rasgos físicos que puede catalogarse como racismo pues está negando la dignidad del otro. Adicionalmente, este tipo de chistes y burlas hacia las minorías étnicas también se ha visto en canales de televisión de señal abierta como por ejemplo con la creación de parodias con personajes como la *“empleada doméstica negra”* con el propósito de generar carcajadas en los televidentes y aumentando así el desprecio de forma disfrazada. Existe todavía hoy una lógica eugenista en algunos discursos familiares, que corresponde al fenómeno del blanqueamiento que ya hemos desarrollado. Emeliza nos dice dentro de las familias afroperuanas en El Carmen, *“había mucho ese tema de protección, de que la hija no se case otra vez con una persona negra... para que no sufra el mismo nivel de discriminación”* (Entrevista personal, Palma Quellhua, julio de 2024) y agrega que esta idea hoy en día sigue vigente si hablamos de personas mayores, a menudo formulada como chiste, lo que la socióloga Rita Segato describe como *“la naturalización del racismo por el humor familiar”*, lo que nos lleva directamente a la siguiente subparte que trata del racismo intracomunitario a la población afroperuana.

Si el orgullo étnico constituye un recurso de resistencia frente a la discriminación y un vector de cohesión en la población afroperuana, su alcance permanece limitado y existen dinámicas racistas incluso en el interior de la comunidad afroperuana. Por un lado, la tendencia al mestizaje, valorizado como marcador de modernidad cultural en Perú, diluye las diferencias étnicas. Por otro lado, la percepción negativa y jerarquizada de la negritud subsiste, alimentada por la aspiración al blanqueamiento. Rolando Palma Quiroz evoca el concepto de *“inserción racista”*, un racismo interiorizado y reproducido en la comunidad afrodescendiente. Explica que este fenómeno se manifiesta con distinciones de clase : cuando una persona ha alcanzado cierto nivel económico, puede buscar diferenciarse y afirmar ser *“otro tipo de negro”* (Entrevista personal, Palma Quiroz, julio de 2024). Este proceso de

distinción refleja el deseo de pertenecer a esferas privilegiadas, donde la negación parcial de su identidad es un mecanismo de integración.

A esto se agrega la noción de blanqueamiento interiorizado, transmitido en las familias, a menudo bajo la forma de expresiones cotidianas. Pilika afirma que *“tenemos interiorizado mucho el blanqueamiento [...] de tener esta idea de que todo lo blanco es lo bello, lo que te ayuda a ascender socialmente”* lo que puede conllevar a un rechazo parcial o total de la identidad afro. Rosmary Palma Reyes, activista en la organización afrocarmelitana Margarita y regidora cultural de la municipalidad del Carmen, cuenta que en su familia materna, las uniones con personas andinas eran mayoritarias, y que algunos miembros se felicitaron de haber *“sacado a mi mamá del fogón hasta la cocina”* (Entrevista personal, Palma Reyes, julio de 2024), una metáfora de la ascensión social por el matrimonio con una persona de tez más clara. Pilika también habla de su experiencia familiar alrededor del blanqueamiento interiorizado :

Tengo tías que me han dicho, por ejemplo, ¿por qué tienes una pareja negra? Si tu mamá ya te sacó a la cocina, o sea, si tu mamá ya se casó con una persona que no es negra, ¿por qué tú tienes que volver a vincularte sexo afectivamente con una persona negra? (Entrevista personal, Pilika, julio de 2024).

Si estas ideas ya no son tan presentes, huellas permanecen, lo que también se ve con la expresión *“acomodar la raza”*, una expresión que sugiere que casarse con personas de tez más clara es una forma de ascender socialmente y evitar la discriminación. Este fenómeno refleja cómo el racismo estructural ha sido internalizado por generaciones de afroperuanos.

2.5. Memoria espiritual y herencia cultural : resignificar la identidad desde lo simbólico

Existe una relación fuerte entre las comunidades afroperuanas y la religiosidad, que no se puede dissociar de un largo proceso histórico marcado por el proceso de evangelización impuesto por la Corona Española a través del sistema de encomiendas : *“Antes de venir al menos a quienes llegaron a Perú, pasaban por España para castellanizarles, enseñarles a hablar castellano [...] y además para exterminar sus idolatrías africanas, las religiosidades africanas que tendrían, lo que no significa que hayan desaparecido”* explica Martín Bustamante Gutiérrez (Entrevista personal, marzo de 2025), consultor en el CEDET, anteriormente consultor en el ministerio de cultura, ministerio de educación y ministerio de trabajo y promoción del empleo, y coordinador y especialista en la DAF.

Cuando llegaban a Perú, los esclavos eran automáticamente bautizados, sin embargo, la cristianización obligatoria prescrita por las ordenanzas reales fue en realidad poco aplicadas, y las creencias africanas se adaptaron y se disimularon detrás de símbolos cristianos : “*se imploraba indistintamente a Zambi (dios bantú) o al Señor de los Milagros, Yamanga o la Virgen del Rosario, Omolu o San Benito*” (Romero, citado en Junquera, 1984, p.177). Desde el punto de vista religioso los grupos afroperuanos fueron adoptando un sincretismo con el paso de los siglos. Por ejemplo, las cofradías coloniales se convirtieron en “*espacios de comunión y solidaridad*” (Entrevista personal, Bustamante Gutiérrez, marzo de 2025) a través de la fe católica reinterpretada con el uso de sus prácticas ancestrales, como un modo de revivirlas, también a través de expresiones festivas: música, baile, procesiones (Junquera, 1984).

Por consiguiente, la religiosidad de los afroperuanos es el fruto del encuentro entre catolicismo de los colonizadores, creencias africanas ancestrales y tradiciones de las poblaciones autóctonas, “*se trata de una yuxtaposición y no de una reinterpretación de ritos*” (Junquera, 1984, p.181). Por ejemplo, entre los cultos más importantes que se desarrollaron están el Señor de los Milagros y la devoción a la Virgen del Carmen (Benavides et al, 2006). Según Luis Rocca, se tiene que tomar en cuenta la cuadrilla del Señor de los Milagros en Lima que fue pintada por Pedro Dalcón "Benito", un esclavo de Angola²⁶. Luis Rocca escribió un libro que se llama El Libro Prohibido : afrodescendientes, sexo y religión (2018) en el cual hace una “*recolección de cantares afros que están contra los santos, los dioses, los curas*” y en el cual revela un contraste, un doble discurso entre la élite blanca, y los callejones y en los barrios, donde se desarrollaba un lenguaje subversivo, en ruptura con las normas religiosas y sociales de la élite.

En cambio con el Carmen, que estudiaremos luego y que integra la religiosidad católica en sus prácticas culturales, Zaña, a pesar de tener una fuerte religiosidad²⁷, desarrolla una postura anticlerical :

Para ellos, su principal espectáculo es el Atajo Negrito, que es patrimonio cultural de la humanidad. Pero es un adoramiento, una adoración a Dios, al niño Jesús. Y Zaña

²⁶ En 1651, Pedro Dalcón realizó esta pintura sin pensar que esta obra iba a captar la atención de las cofradías de esclavos negros antes de volverse un objeto de admiración de toda la población limeña (Agencia Andina, 2024). ²⁷ Aquella se debe a que en Zaña muere Santo Toribio de Mogrovejo, el primer obispo arzobispo de América Latina y venerado como santo. También hay una gran vocación por Yemayá, la primera mujer, y Changó, su hijo incestuoso dios de la guerra y los tambores. Según Luis Rocca, “Zaña es el único lugar de Perú en donde vas a encontrar tú que la gente le pone algunas ofrendas a Changó y a Yemayá” (entrevista personal, Rocca, 2025).

al contrario, Zaña es anticolonial y antirreligioso, en su música y su canto, anticlerical. (Entrevista personal, Rocca, marzo de 2025).

Por otro lado, las comunidades afroperuanas han aportado de forma significativa a la cultura nacional, por ejemplo Benavides et al, (2006) hacen referencia a la gastronomía, citando a los anticuchos y los picarones. Entre la música se puede mencionar la zamacueca. Asimismo, en el deporte se tiene la tradición en el club Alianza Lima.

Sin embargo, el reconocimiento a estos aportes por parte de la institucionalidad se limita a lo folclórico. Como marco internacional, se tiene la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003 de la UNESCO la cual establece los lineamientos para que se respete y preserve las tradiciones culturales, expresiones orales, artes escénicas y prácticas de las comunidades históricamente marginadas. A este respecto, Perú, como un Estado independiente se compromete a realizar un análisis integral de las situaciones de estas comunidades y a respetar este patrimonio a través de la participación de los grupos portadores de estas comunidades²⁸.

Como lo destaca Higashi Suárez (2022, p.90), estas expresiones culturales son *“muchas de las costumbres surgieron por la necesidad de resistencia, entendida en relación con la supervivencia física y la construcción identitaria”* pero hoy en día, estas tradiciones están ampliamente integradas en la cultura urbana popular peruana, a lo que se puede denominar lo mestizo o lo criollo (Higashi Suárez, 2022)? lo que vuelve la autoidentificación aún más difícil si consideramos que conservar estas tradiciones no implica necesariamente que sea una persona afroperuana. En este sentido, es llamativa la experiencia familiar de Martín Bustamante:

Por el lado de mi padre una cultura más criolla es cierto que la cultura criolla por estar en la costa tiene una influencia fuerte por ejemplo desde lo musical, desde la comida, una cuestión afrodescendiente pero que no necesariamente está reivindicada y afirmada constantemente (Entrevista personal, Bustamante Gutiérrez, marzo de 2025).

²⁸ En este mismo orden de ideas, toma relevancia a nivel nacional la Ley General de Patrimonio Cultural de la Nación (Ley N° 28296) la cual reconoce la importancia del patrimonio inmaterial para la riqueza cultural y artística de la nación y que incide directamente con la identidad peruana en todas las generaciones. Es de destacar que esta ley obliga al Estado a llevar un registro y crear un inventario de patrimonio inmaterial con la participación activa de las comunidades, quienes definen y establecen como una tradición viva sus manifestaciones culturales.

En lo que respecta al caso afroperuano se han logrado algunos avances como es el caso del registro de algunas prácticas culturales como por ejemplo el uso del cajón, el festejo y la medicina tradicional. Sin embargo, aún existe una brecha muy amplia entre el registro informal y la valoración total de los elementos culturales y artísticos de las comunidades afroperuanas.

No obstante, se han evidenciado obstáculos de tipo estructural, específicamente en las comunidades afroperuanas donde la falta de recursos y visibilidad política limita su incidencia real para un realce importante de la cultura histórica. Por ejemplo, un estudio realizado por el Ministerio de Cultura (2015) afirma que el 44% ha sufrido discriminación por sus orígenes étnicos y culturales²⁹. Esta realidad evidencia un clima de exclusión lo cual dificulta la preservación total e independiente del patrimonio de las comunidades afroperuanas. En este sentido, a continuación, se destacará la tradición oral de las comunidades afroperuanas a fin de vincularlas más adelante con las estrategias de activismo actuales para la revalorización identitaria.

2.6. Formas de transmisión de los saberes afroperuanos

Según María de Fátima Valdivia del Río (2008), los Estados construyen su memoria en base a su producción académica. Sin embargo, aquella ha sido escasa en el caso de la población afroperuana. Sostiene que, igual que para las mujeres, es una historia muy oral que suele construirse desde *“lo afectivo, lo cotidiano y lo privado”* (p.212) que son temas que no se investigan mucho. Destaca que la mayoría de las investigaciones realizadas han homogeneizado a la población afroperuana, abordándola como un grupo étnico con una identidad compacta, identidad que no cruza elementos de análisis como género, etnicidad, clase.

La importancia de la tradición oral en las sociedades africanas y afrodescendientes está bien documentada. El intelectual Amadou Hampâté Bâ afirma que *“en Afrique, chaque vieillard qui meurt est une bibliothèque inexploitée qui brûle”*³⁰, poniendo de relieve la riqueza de la memoria oral. M'Baré N'gom Faye (s.f.) agrega que la oralidad tiene un papel en la resistencia cultural y política, especialmente en Perú. En este sentido, se considera que la palabra sigue siendo el soporte cultural prioritario ya que expresa el patrimonio tradicional y teje un vínculo de continuidad y solidaridad, creador de toda civilización (Chevrier, citado en N'gom Faye, s.f.).

²⁹ Asimismo, el 37% de la población recibe sueldos por debajo del sueldo mínimo nacional y solo el 33% de esa población puede acceder a la educación superior frente al 45% nacional.

³⁰ “En África, cada anciano que muere es una biblioteca inexplorada que se quema”.

Louis Vincent Thomas habla de la oralidad como una “otra fuerza” que genera vida y acción siendo también vehículo de conocimiento y sabiduría (Thomas, citado en N’gom Faye, s.f.). La oralidad entonces es de suma importancia ya que es indispensable para conservar los saberes afroperuanos, no es una simple herramienta de transmisión, sino una fuente de saber fluida y arraigada en el territorio, como lo menciona Emeliza Palma : *“Es importante que estos saberes de la oralidad también esté como sistematizada, que siga en la oralidad y que siga siendo así de fluida como en el día a día.”* (Entrevista personal, Palma Qquellhua, julio de 2024).

La oralidad no solo incluye la palabra dicha sino también *“el gesto, el baile, los tatuajes, la alfarería, la cestería, las trenzas y las decoraciones...”* (N’gom Faye, s.f., p.29). En África, la oralidad es muy importante, y pasa a través la *“memoria institucionalizada”* (p.30) con jefes de poblado, dirigentes religiosos, cabezas de familia, *“poetas-mendigos”* (p.32) siendo los detentores y encargados de la transmisión de las historias y tradiciones.

Lucía Ballumbrosio declara *“mi padre Amador, a dónde fue, él era historia [...] Él era historia, él no necesitaba de un lápiz y un papel para escribir su historia, él ya la estaba mostrando”* (Entrevista personal, Lucía Ballumbrosio Guadalupe, julio de 2024). También agrega que lo que le gusta en El Carmen es que no haya tanta historia escrita, sino historia oral que le parece ser lo más auténtico. La historia escrita que puede ser distanciada de las realidades de la comunidad, en comparación de las palabras ancladas en vínculos afectivos y dinámicas familiares que prevalecen en El Carmen, por ejemplo.

Rosmary Palma, regidora cultural del Carmen y activista de Margarita, destaca que :

No solo en el Carmen, sino a nivel nacional, siento que los afroperuanos aportan, pero que no está escrito. Todo es oral, y hay muchas cosas que faltan escribir, que deben de quedarse, hay demasiada historia (Entrevista personal, Palma Reyes, 2024).

La oralidad es un archivo vivo que conserva una gran parte de la memoria colectiva afroperuana, y se tiene que vincular estrechamente con las relaciones familiares y con los antepasados, clave en la construcción de la identidad afroperuana alrededor de la ancestralidad afroperuana ya que constituye el vehículo de estos saberes orales.

Otro aspecto importante es la importancia de los vínculos familiares. La familia suele representar el primer lugar donde se transmiten los orígenes africanos. Sin embargo, esta transmisión puede ser ambivalente, ya que la transmisión que se hace desde las generaciones anteriores depende también de cómo ha sido vivida esta identidad, si ha sido reivindicada,

silenciada, traumática. No son la mayoría las familias en las cuales se construye una fuerte identificación afroperuana, porque como lo vimos, la violencia simbólica del racismo interiorizado ha afectado la identificación asumida a la africanidad, como lo destaca Lilia Mayorga :

Esa transmisión que se da desde los padres termina perjudicando a los niños, porque al final tu papá te dice que no eres negro, pero en la calle te dicen que tú eres negro, porque te ven. Claro, es que no se tiene que ver como un insulto, pero si la gente lo ve así, es muy importante los vínculos familiares, ¿no?” (Entrevista personal, Mayorga Balcázar, marzo de 2025).

Esta brecha entre el discurso familiar y la percepción social genera una construcción identitaria alrededor de la confrontación con el exterior: el colegio por ejemplo, que para varios de mis entrevistados fue vivida como un lugar de exclusión racial, como ya lo vimos en la parte 1.2.

El modelo de transmisión con la familia tiene un papel fundamental en la construcción o en el rechazo o silenciamiento de la identidad. Algunas familias afroperuanas emblemáticas encarnan formas específicas de la reproducción social de la conciencia étnica y política, en las cuales los valores, prácticas culturales y luchas son legadas de generación en generación. En este sentido, los ejemplos de los Ballumbrosio y Santa Cruz representan dos polos esenciales de esta transmisión: uno arraigado en las prácticas populares: música, danza, religiosidad, y el otro en la creación decimista y poética y memoria corporal (teatro, baile). El cuerpo y la oralidad forman pilares de la memoria afroperuana transmitida en la intimidad familiar, pero también en el espacio público a través de la performance. Lucía Ballumbrosio explica que cuando está con su familia en el escenario, *“hagamos que el escenario sea nuestra casa, ¿no? No actuemos, sino seamos como somos”* (Entrevista personal, Lucía Ballumbrosio Guadalupe, julio de 2024). Hace una metáfora del espacio escénico como una extensión de la casa, simbolizando una continuidad entre intimidad y expresión pública, para proteger esta herencia.

Figura 3. La familia Ballumbrosio y sus grupos de danza y de música, dando un espectáculo para el aniversario del Carmen (agosto de 2024).



Fuente : elaboración propia (agosto de 2024).

La trayectoria de Emeliza Palma, ilustra un otro mecanismo de reproducción : la socialización militante desde la infancia, en un entorno explícitamente político. Hija del líder Hermes Palma del movimiento Negro Francisco Congo, que contribuye a la elaboración de la ley de perdón histórico. Emeliza afirma que desde niña, se comprometió en la política : *“Soy activista del movimiento afro-peruano desde... Siendo sincera, desde los seis años, se puede decir.”* (Entrevista persona, Palma Qquellhua, julio de 2024), lo que corresponde a una reproducción social del militanismo según Pierre Bourdieu, que afirma que las disposiciones y habitus transmitidos en el entorno familiar moldean de manera duradera las trayectorias individuales. En el caso de Emeliza, estas disposiciones militantes están arraigadas en la memoria familiar y una continuidad ancestral reivindicada.

Sin embargo, el testimonio de Martín Bustamante revela una trayectoria marcada por la discontinuidad y la confusión en la transmisión identitaria. Nacido en un contexto de movilidad constante con el trabajo de su padre, describe una infancia sin puntos de referencia afrodescendientes claros: *“creo que no, que en general en mi experiencia de niño [...] un sentimiento de identidad como afrodescendiente de una ancestralidad africana, no lo he tenido”* (Entrevista personal, Bustamante Gutiérrez, marzo de 2025). A pesar de ser calificado de *“negrito”* en el colegio, esta asignación racial no ha sido acompañada de discursos familiares reivindicativos. Esta falta de transmisión identitaria se tradujo con una relación confusa con la identificación, más

tarde, en su implicación profesional en el censo de población, cuando empezó a interrogarse :

Indudablemente si estás justamente hablando todo el día de que en el censo se busca que la gente piense no tanto en su color de piel sino en su ascendencia y en su cultura... inevitablemente en un momento piensas y dices " ¿y cuál es la mía?" (Entrevista personal, Bustamante Gutiérrez, marzo de 2024).

Asimismo, la experiencia de Dédée, creadora de Afroparlantes, poeta y fotógrafa, pone de relieve los obstáculos de la construcción de la identidad afrodescendiente cuando uno ha crecido lejos de sus raíces afro *"yo no crecí con mi padre, que es la parte afroperuana de mi familia [...] crecí en un espacio bastante blanco"* lo que le generó un sentimiento de aislamiento, impidiéndole conectarse fácilmente con otros afroperuanos. La construcción identitaria, después de hacerse con la mirada de los otros, se hizo con su compromiso en el activismo, al igual que Verioska, activista de Ashanti, que empezó a identificarse juntándose con la organización Ashanti. Para ella, estos temas fueron ausentes: *"En mi familia no se hablaba [...] En mi familia es como que... es como que negro. Entonces yo les digo, no, no es negro, es afroperuano. [...] Sí, siento que les cuesta, hasta he tenido discusiones con mi familia por eso."* (Entrevista personal, Butrón Mata, agosto de 2025). Su testimonio demuestra que la afirmación identitaria no es fácil, pues pide un esfuerzo de ruptura con su entorno muchas veces.

En las comunidades rurales afrodescendientes como El Carmen, los vínculos familiares tienen un papel fundamental en la transmisión de la identidad y de los saberes culturales, Rolando Palma expresa: *"generalmente la transmisión es de generación en generación y siempre se ha tenido eso de los vínculos familiares"* (Entrevista personal, Palma Quiroz, julio de 2024). Estos vínculos no se limitan al afecto, pero permiten crear memoria colectiva de las prácticas, sobre todo culinarias, festivas, o de roles domésticos transmitidos como una forma de responsabilidad colectiva *"mamá de muy chico nos enseñó a cocinar a todos, a lavar, a cocinar, a barbear"* (Ibid.). Este fuerte vínculo con la familia en las zonas rurales refleja una identidad más colectiva y arraigada en el territorio, los gestos, los relatos y saberes familiares, que contrasta con los contextos más urbanos, en los cuales el aislamiento es más extendido, y por consiguiente la ruptura con las raíces. En estos contextos, la construcción identitaria pasa por un camino más tardío, y en este caso las organizaciones afroperuanas tienen un papel clave :

Unirme a la lucha para mí ha sido un privilegio de reafirmarme, de asumirme como tal, y de enfrentarme, porque tú no puedes luchar por lo que no conoces. Puedes pelear ni exigir por lo que no sabes. Entonces eso era lo que he aprendido en el activismo (Entrevista personal, Mayorga Balcázar, marzo de 2025).

1.6.3. La ancestralidad africana vista como lejana

Como lo explicamos en el marco teórico, la identidad afroperuana está en evolución constante. Por una parte, es importante resaltar que para quitar la visión del afroperuano de su condición de esclavo, hay que volver a conectar la identidad con su pasado afro, y reconocer el aporte del legado africano a la historia. Existe una necesidad de incorporar los conocimientos sobre los grandes imperios africanos, y las civilizaciones para fortalecer la conciencia histórica y cultural de las personas afroperuanas, y así evitar de caer en un discurso que vincula automáticamente los afrodescendientes con la esclavitud (Serna Moreno y Solís Herrera, Afroamérica, p. 18).

Sin embargo, para muchos afroperuanos, hay un sentimiento de lejanía de estas raíces africanas, lo que genera que se identifiquen más como peruanos. En efecto, el acceso limitado a estos saberes, sumado con el discurso nacional invisibilizador han contribuido más a una identificación de lo nacional. Además, los afroperuanos carecen de los profundos elementos culturales arraigados en la tierra como tienen los andinos quechuas o aymarás, quienes tienen una fuerte conexión con su territorio y una identidad arraigada en culturas milenarias.

Si es difícil reconocer sus raíces africanas hablando del continente, es más difícil aun reconocer las raíces de su país en específico. Muchos intelectuales, incluso dentro de los propios movimientos afrodescendientes en América Latina, han difundido un sesgo que podemos calificar de yoruba³¹ céntrico, que domina en las representaciones de la africanidad en Brasil, Cuba o Haití. Este estereotipo conduce a una focalización de lo yoruba como referente principal, pero invisibiliza a otras influencias africanas, en particular las de origen bantúe.³² Este fenómeno ha sido proyectado de manera inadecuada en otras realidades, como

³¹ Los Yoruba son provenientes de Benín, Daomé, Togo, Nigeria. Conservan más sus tradiciones, lo que les permite volver a encontrar su africanidad en otros continentes como América (Capone, 2000, p.17).

³² Los bantúes son provenientes de África central y meridional, de países como Angola, la República Democrática del Congo, el Congo-Brazzaville, y Gabón. Tienen un origen más permeable a las influencias exteriores y su contacto reducido con África influencia estas prácticas (Ibid.). Sin embargo, conviene matizar esta información ya que las herencias bantúes también han contribuido a la construcción de prácticas culturales africanas en diáspora.

en los países andinos. En Colombia, Venezuela y en Perú, donde la memoria africana suele ser más silenciada y marginalizada, es porque la herencia bantú es dominante, y no yoruba, lo que podría explicar su gran invisibilización en los discursos más hegemónicos sobre la diáspora africana. Este silencio alrededor de raíces bantúes afecta las dinámicas de auto-identificación de las poblaciones afro, y a muchos a nivel internacional les cuesta reconocerse en modelos dominantes de africanidad, lo que puede llevar a una identificación parcial, o invisibilización (De Carvalho, 2004). Emeliza Palma se define como católica y también yoruba, lo que demuestra la existencia de estas raíces todavía en Perú. Sin embargo, constituyen una minoría de personas que disponen de un acceso más profundizado a las fuentes de conocimiento para poder concientizar su identidad, lo que fue confirmado por Pilika :

Yo creo que igual depende de la gente también, seguramente hay gente que viajará a África o que conozca esas raíces, de verdad, pero yo creo que es una minoría. Entonces es como identificarse a una idea, una herencia de algo africano, ¿no? (Entrevista personal, Pilika, julio de 2024).

Para enfrentar estos obstáculos de lejanía y silenciamiento alrededor de los raíces africanos, los movimientos afrodescendientes del Perú han poco a poco elaborado formas alternativas de reconocimiento identitario, apoyándose en realidades locales, poniendo de relieve la afroperuanidad, o el mestizaje afroandino, revelando una africanidad implantada dentro de los territorios y prácticas populares. Estudiaremos a continuación las trayectorias en las cuáles se ha desarrollado el movimiento afroperuano a partir de los años 50.

CAPÍTULO III: Trayectorias del Movimiento Afroperuano Nacional

Desde la mitad del siglo XX, los Afroperuanos han empezado a organizarse para reivindicar sus derechos y lugar dentro de la sociedad, desarrollando *“procesos organizativos basados claramente en el fortalecimiento de nuestra identidad y autoestima”* (Ramírez Reyna, 2004, p.102). En una perspectiva transnacional y crítica, Lao-Montes propone acercar las luchas negras a través del prisma de los ciclos raciales, una lectura que va más allá de los marcos clásicos de teorías de movilización centrada en los recursos o oportunidades políticas (Tilly, Tarrow). Estos ciclos, para él, encarnan temporalidades dinámicas en las cuales los movimientos afroperuanos actúan como fuerzas históricas activas, en respuesta a las grandes crisis del sistema mundial capitalista moderno/ colonial. Lejos de ser simples reacciones coyunturales,

estas movilizaciones afrodescendientes son expresiones de agency históricas mayores, que articulan resistencia, creatividad política, producción identitaria y formación comunitaria. Como lo afirma Lao-Montes,

Debe considerarse la agencia histórica Afro y las políticas raciales negras, como arenas de luchas y propuestas alternativas, [...] entiendo los ciclos raciales dentro de un marco analítico ligado, por un lado, a una perspectiva histórico-mundial de movimientos sociales negros como fuerzas antisistémicas que buscan transformar las relaciones de poder racial, y del otro lado vinculado a un acercamiento político-cultural a los movimientos sociales como campos de producción de identidad, formación de comunidad, y articulación de políticas culturales (Lao Montes, 2009, p.214-215).

3.1. Los hermanos Santa Cruz a nivel artístico

La familia Santa Cruz tuvo un rol capital en la revalorización de la identidad afroperuana, mediante el arte, y luego con un posicionamiento cultural y político muy claro a favor de la justicia social y en contra del racismo. Nicomedes y Victoria Santa Cruz Gamarra nacieron de una madre lavandera que conocía muy bien la cultura criolla, los bailes y las tradiciones de los afros de Lima, y de un padre, Nicomedes de Santa Cruz Aparicio que emigró de niño a Estados Unidos en el momento de la guerra con Chile, y volvió con una formación técnica y conocimiento erudito de dramaturgo. Como lo señala Alina Santa Cruz en la entrevista :

Entonces, ya te das cuenta que ahí hay, es un caldo de cultivo muy particular, ¿no? Ese encuentro, este hombre [Nicomedes de Santa Cruz Aparicio] era negro, pero con una cultura ya más teatral, más clásica, y eso, yo creo que eso fue un detonador para que esos 10 hijos tuviesen cada quien bastante cultura, digamos la cultura erudita, pero también la cultura popular de su grupo étnico. Y con eso, se volvieron muy creativos (Entrevista personal, Santa Cruz, 2025).

A través de esta familia muy involucrada en el arte y la reflexión, pero resaltando sus raíces, los hermanos Santa Cruz canalizaron este legado con expresión colectiva, que tuvo mucho éxito y reubicó lo afroperuano como parte legítima del retrato nacional. Sin embargo, hicieron de su folclore afroperuano una forma de levantamiento y afirmación afroperuana. Por ejemplo, Victoria, en 1966, organizó un casting para fundar el grupo Teatro y Danzas Negros del Perú (Familia Santa Cruz Gamarra, s.f.), y la gente que se presentaba a este casting ya eran *“negros despiertos, afrodescendientes que ya sabían, que estaban inquietos, que ya no querían ser*

invisibles” (Entrevista personal, Santa Cruz, 2025). Esta búsqueda de visibilidad fue casi una ruptura: “*Había un deseo de salir de ese lugar, [...] una transgresión con las líneas, los límites de esa época*” (Ibid.).

El momento clave sin duda fue la creación del grupo Cumanana en 1958, que desempeñó un papel fundamental colectando y difundiendo la cultura afroperuana “*promoviendo la danza, la música, el teatro y el canto negro peruano*” (Ramírez Reyna, 2004, p.132). Cada uno de los diez hermanos Santa Cruz aportó, a su manera³³, a la afirmación cultural y social de los afrodescendientes en el Perú. Esta diversidad de trayectorias demuestra que el legado de los Santa Cruz es colectivo y simboliza un tejido de historias personales entrelazadas por el compromiso con la visibilidad, el arte y la dignidad afroperuana.

Sin embargo, la proyección de los hermanos Victoria y Nicomedes fue internacional. En 1974, participaron en el coloquio *Négritude et Amérique Latine* en Dakar. Conocieron a René Depestre y Aimé Césaire. Aunque Victoria no buscaba protagonismo político, “*daba un eco exterior*” (Santa Cruz, 2025), y se convirtió en un referente, participando en sentar las bases del orgullo afro.

El 20 de junio de 2006, la Ley 28761 declaró el 4 de junio, día de su nacimiento, como el día de la cultura afroperuana (Familia Santa Cruz Gamarra, s.f.). Nicomedes Santa Cruz es un claro ejemplo del hecho de que se pueda a la vez ser activista cultural y militante político, pero también que esta combinación pueda generar tensiones o complicaciones, lo que explicaría el distanciamiento de Nicomedes de los círculos políticos de izquierda peruanos debido a la frustración ante el fracaso de las luchas y la situación del país: “*Veó que hay una descomposición total en los sectores políticos [...] Veó que no tengo una producción para este ciclo, ni un público que desee oír la verdad*” (Nicomedes Santa Cruz Gamarra, citado en Aguirre, 2013). Los hermanos Santa Cruz permitieron que “*la cultura afroperuana se funda en la cultura popular peruana, se haga conocer nacionalmente, y luego internacionalmente*” (Palma Quellhua, 2024).

3.2. Agrupaciones precursoras (La Tribu, ASEJUNEC, INAPE) y negritud en el Perú

Es importante vincular la politización en los años 60-70 del movimiento cultural afroperuano con el contexto internacional del momento. En 1955, la Conferencia de Bandung en

³³ Rafael, el menor, se volvió famoso de torero, César destacó como compositor de vales criollos y diseñador gráfico, Consuelo fue compañera inseparable de Victoria y gestora de muchos de sus proyectos, mientras que Fernando, en el marco del aprismo en los años 30, se convirtió en uno de los primeros afroperuanos en ocupar cargos partidarios a nivel nacional : secretario del partido aprista (Familia Santa Cruz Gamarra, s.f.).

Indonesia ve surgir el poder afro, junto con los no alineados de la Guerra Fría, en el marco de un cuestionamiento de la superioridad occidental. Luego, las independencias africanas de las potencias europeas, y la proclamación del Civil Rights Act en Estados Unidos en 1964 tuvieron gran impacto internacional. Organizaciones como el Grupo de los Melamodernos bajo la dirección del abogado Juan Tasyco, que ha sido un pionero en la promoción de la ciudadanía afroperuana, o el Grupo Harlem aparecieron con el objetivo de combatir las discriminaciones estructurales sufridas por la población afroperuana, promoviendo su cultura.

Sin embargo, las organizaciones precursoras también encuentran su origen en un evento trágico y emblemático del racismo sistémico en Perú que ocurre en 1954. Un hombre afroperuano es acusado injustamente de la violación de una niña en la Bajada Balta, en Miraflores, un barrio donde según Emeliza Palma “predomina gente pudiente” (Entrevista personal, Palma Qquellhua, 2024). El verdadero culpable lo acusa, “obviamente a la persona que pasaba, que era un señor negro” (Ibid.) y ese hombre es rápidamente ejecutado. Le dan el siniestro apodo de “monstruo de Armendáriz” y lo exhiben públicamente con “unos rótulos así bien siniestros” (Ibid.). Más tarde, la verdad estalla, pero el Estado no pide disculpas por ese acto de injusticia. Este evento despierta la conciencia de un grupo de jóvenes afrodescendientes, hoy “los longevos del movimiento” (Ibid.) que entienden que ese hombre pudiera haber sido ellos, y se reunieron para tomar y charlar, e inspirados en las movilizaciones de Estados Unidos deciden actuar y fundan los espacios de resistencia, de fraternidad, de afirmación identitaria negra.

En 1972, se crea la asociación cultural de la juventud negra peruana (ACJUNEP) dirigida por José “Cheche” Campos³⁴. Nace de las oportunidades de estudios becados que ofrecía la cooperación norteamericana a los jóvenes afroperuanos (No publicado, Tejada Ripalda, 2019). En los años 60 y 70, la salsa emergió como un fenómeno global y tuvo un profundo impacto en las comunidades afroperuanas de Lima. Originaria de barrios como los de Nueva York y Miami, la salsa se convirtió en un medio para que los afrodescendientes expresaran su identidad cultural. A la vez, el movimiento ACJUNEP constituía todavía un grupo elitista de intelectuales y universitarios, en una época cuando la representación afroperuana en el ámbito académico era casi inexistente. Entonces, en 1973, se crea entonces La Tribu, que

³⁴ José Campo Dávila, conocido popularmente como Cheche Campos, es una figura destacada en la historia de la música afroperuana. Nacido en el Distrito de El Carmen, en la provincia de Chíncha, Perú, el 4 de diciembre de 1932, Cheche Campo es reconocido por su contribución a la preservación y promoción del legado musical afroperuano.

sobre todo organizaban eventos festivos, y que tuvo un gran rol de cohesión de la población afroperuana de Lima que estaba dispersa hasta ese entonces. Los domingos, la comunidad se reunía en el club La Tribu para bailar salsa, convirtiéndose en un *“movimiento cultural festivo itinerante”* (No publicado, Tejada Ripalda, 2019), pero también un espacio de afirmación, de cohesión y de resistencia cultural. En 1983 se crea el Instituto de Investigaciones Afroperuanas (INAPE), con los fundadores Cheche Campos y la Fundación Ford. Tuvo bastante éxito y abrió un espacio académico con conferencias universitarias periódicas (Thomas, 2022), y la realización del primer papa geoétnico del Perú visitando a los pueblos por ejemplo. Con INAPE, según Susana Matute en su entrevista con Luis Tejada Ripalda, reciben personas de universidades extranjeras con la Fundación Ford, sobre todo de Estados Unidos, pero con colombianos, ecuatorianos, panameños, en el marco de congresos como el segundo congreso de las culturas afro en América con Joseph Hart. También *“iban reclutando jovencitos en comunidades afroperuanas”* (Palma Qquellhua, 2024), pues a Emeliza reclutaron a su padre Hermes Palma en el Carmen. En Ica, reclutaron a Manuela Reyes. Sin embargo, a causa de problemas económicos, la organización tuvo que cerrar en 1987 (Thomas, 2022).

Era un momento muy rico en el que las personas empezaron a apropiarse de su historia y de su identidad creando espacios dedicados, siempre en el marco del contexto internacional de levantamiento contra el racismo. Los años 80 están marcados por la *“construcción de un espectro científico de pensar en una identidad negra en ese momento”* (Entrevista personal, Matute, marzo de 2025), abriendo las puertas para la creación del Movimiento Negro Francisco Congo.

3.3. El Movimiento Negro Francisco Congo (MNFC) y su legado

El Movimiento Negro Francisco Congo fue creado en el 1986 como organización de base que lucha por el reconocimiento de derechos históricos y ciudadanos de las comunidades afroperuanas. Este movimiento tuvo varias sedes en varias regiones donde las poblaciones afroperuanas eran significativas, y con este método organizativo, *“Ha fomentado importantes experiencias de capacitación para el desarrollo microempresarial, de promoción de la mujer afroperuana, y de conocimiento sobre nuestra historia y aporte al país”* (Ramírez Reyna, 2004, p.133), tuvo un rol de empoderamiento de los afroperuanos, a nivel local y cultural, lo que corresponde a la noción de movilización de los recursos (McCarthy & Zald, 1977). Luis Rocca, insiste sobre el carácter popular del movimiento, diciendo que *“fue un movimiento de las bases pobres, rurales y*

urbanas. También con presencia de artistas y algunos intelectuales” (Entrevista personal, Rocca, marzo de 2025). Sin embargo, también el MNFC podía ser bastante vertical, con desconexión con sus filiales locales. Fue creado en Lima que al inicio siempre tenía la última palabra según Lilia Mayorga, que lo calificó en sus inicios de *“movimiento cerrado”* (Entrevista personal, Mayorga Balcázar, marzo de 2025). Fueron Luis Rocca con una propuesta que hizo, y Lilia Mayorga que fue a representar Zaña en Lima en un encuentro del MNFC en Lima, que propusieron volver el movimiento más horizontal, democrático y cerca de las comunidades. Lo que pasa también es que la precariedad socioeconómica de las comunidades afroperuanas representaba un obstáculo mayor a la movilización política exclusiva sobre asuntos culturales. Lilia Mayorga subraya:

La propuesta del movimiento en un principio era eso, trabajar cultura, para trabajar identidad, desde la cultura, ¿no? Pero había una necesidad de desarrollo, porque las comunidades afroperuanas atravesaban por una pobreza y algunas en extrema pobreza, entonces era muy complicado que tú le lleves cultura a la gente de la comunidad cuando se estaban muriendo de hambre, y no tenían los servicios básicos necesarios, agua, desagüe, alcantarillado. (Entrevista personal, Mayorga Balcázar, 2025).

La cuestión del desarrollo material y de los servicios esenciales se volvió prioritaria, volviendo difícil la movilización solo alrededor de la identidad. Luego, el MNFC fue complementado en la creación en 1990 de la ASONEDH, que tuvo un objetivo más institucional de crear un marco jurídico para combatir las estructuras racistas. Si recogemos la noción de reconocimiento como fundamento de la formación de la identidad individual y colectiva de Axel Honneth, que distingue tres tipos de reconocimiento (el amor, el respeto y el reconocimiento social), los dos movimientos ilustran cada uno un aspecto, con el MNFC estimulando el orgullo identitario, dependía del registro del reconocimiento social, mientras la ASONEDH buscando garantizar el respeto jurídico de los derechos, dependía del reconocimiento como ciudadano.

El MNFC pretendía ser inclusivo, y se dotaba de una lema clara *“Paz, Igualdad y Alegría”*, promoviendo la unidad interétnica en un Perú plurinacional, lejos de lógicas de revancha u hostilidad. Una de sus primeras acciones fue la restauración del Sonido de los Diablos, un carnaval tradicional afrodescendiente desaparecido desde hace décadas, que se volvió una

manera fuerte para reapropiarse la identidad afro y hacerse visibles públicamente. Estas políticas culturales performativas constituían una palanca de formación de la identidad política colectiva. También participó en el Primer Encuentro de las Comunidades Negras en 1992, alcanzando visibilidad nacional³⁵.

Sin embargo, a pesar de estos esfuerzos, la fragmentación del movimiento se acentúa al final de los años 1990. Esta evolución no se explica solo por la precariedad de sus miembros, que no tiene que asimilarse directamente a fracaso organizativo, una visión fatalista que critica Alicia Quevedo, recordando que la década de los 80 fue la de una fuerte participación ciudadana en Perú. Es más bien la llegada de Fujimori en 1990 que cambió radicalmente el contexto político en el que evolucionan las organizaciones, reduciendo drásticamente los financiamientos de aquellas (Quevedo, 2020). Se dividió el movimiento entre las voces disidentes fujimoristas, y según señala Luis Rocca (Entrevista personal, marzo de 2025), “*se rompió la relación con la base*” y se fragmentó entre militantes que quisieron orientarse hacia ONGs con vocación lucrativa y tener sus ingresos, y los otros. Además, la creación de PROMUDEH, convertido en ASONEDH luego, ilustraron divergencias crecientes en el movimiento, en cuanto a las estrategias de financiamiento y de público meta, oponiendo política comunitaria y marketing internacional (Thomas, 2022). El Movimiento Negro Francisco Congo deja entonces en legado un sistema asociativo afroperuano muy fragmentado:

El actual sistema organizativo afroperuano caracterizado por la acción de pequeñas agrupaciones de poco alcance y recursos, especializadas temáticamente, que trabajan por proyectos puntuales y cuyas actividades no requieren de la amplia participación de la población a la que representan (Quevedo, 2020, p.13).

Este vacío organizacional permanece hasta hoy según Luis Rocca, que afirma que “*desde ahí a la fecha no existe ninguna organización social de base afro. Con participación ciudadana, no existe*” (Entrevista personal, Rocca, marzo de 2025).

³⁵ Sin embargo, ya se notaron durante este encuentro las tensiones internas al MNFC, y las luchas internas entre partisanos de una acción política directa y una corriente más moderada dirigida por Miguel Vega, cuya elección a la presidencia generó el retiro de varios miembros fundadores. A pesar de que intentaron reconstruir su imagen, integrando representaciones regionales y adoptando la palabra “afroperuano” en el Segundo Encuentro de 1996, pero el MNFC no sobrevivió a las tensiones políticas entre sus miembros (Thomas, 2022).

3.4. Contexto internacional, Durban y nacimiento del término “afroperuano”

El nacimiento del movimiento afroperuano se inscribe también en una agenda afrodiaspórica y transnacional. La identidad afroperuana emerge como respuesta a una invisibilización historia, pero también en el marco de un despertar de las conciencias global de las poblaciones de origen africano, marcada por hitos mayores como la Cumbre Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las formas Conexas de Intolerancia de Durban (2001) durante la cual nace la palabra “afrodescendiente”. La elección de este término responde a una necesidad estratégica, como lo explica Emeliza Palma :

Se reúnen muchas organizaciones de la sociedad civil en ese entonces negra y concluyen que políticamente era importante que se autoidentifiquen o se reconozcan en sus discursos como afrodescendientes porque este término reivindicaba toda esa sabiduría, esa ancestralidad, toda la herencia africana a través de la diáspora africana [...]. Eliminar el término negro porque era una categoría que había establecido el colonizador y que [...] significaba deshumanizar al sujeto africano o afrodescendiente (Entrevista personal, Palma Qquellhua, julio de 2024).

No obstante, esta terminología no genera un consenso. El término “afroperuano” puede ser percibido, sobre todo por comunidades rurales, como una imposición exterior que no refleja las prácticas locales de las provincias. Miguel Ballumbrosio lo expresa :

No, para mí lo afrodescendiente es impuesto, gracias a los americanos, de la cual eso ha fomentado, qué sé yo, a más discriminación. Porque lo que se llama afroperuano hoy en día antes era solamente un peruano [...] Simplemente cultura, cultura negra del Perú (Entrevista personal, Ballumbrosio Guadalupe, julio de 2024).

Entonces, el término “afroperuano” permanece hoy en día más movilizado en contextos institucionales, militantes o universitarios, mientras que el término “negro” sigue ampliamente usado en la vida cotidiana, con significaciones variables, Por ejemplo, destaca Miguel Ballumbrosio que a lo mejor choca usar la palabra “negro” en otros lugares, pero que en El Carmen, los orgullece y los valoriza, una idea que comparte Emeliza cuando dice : *“No está mal ser negro, pero políticamente afrodescendientes nos coloca en una posición de sujetos de derecho [...]. Negro sigue siendo un código entre nosotros [...]. Yo me siento orgullosa de eso”* (Palma Qquellhua, 2024).

Esta conferencia como lo afirma Emeliza Palma que se define como “*afroperuana, afrodescendiente, afrodiaspórica, amefricana*” (Entrevista personal, Palma Quellhua, julio de 2024) y hace referencia a la intelectual afrobrasileña Leila Gonzalez y su noción de “amefricanidad” que permite pensar una pertenencia afrolatinoamericana. Esta manera de identificarse refleja una conciencia diaspórica compartida, heredada de las luchas contra el colonialismo, y se inscribe en el movimiento de negritud aparecido en el momento de las independencias africanas.

En esta lógica, la conferencia de Durban es un momento clave, que introduce el término “afrodescendiente” para designar a las personas de ascendencia africana de la diáspora, creando un lenguaje común. También en este momento, el gobierno de Toledo empieza a desarrollar políticas públicas para la población afrodescendiente. Como lo explica Lilia Mayorga : “*después de la conferencia, algunos estados partes aceptaron generar políticas públicas que vayan en beneficio de su población. El Perú fue uno de ellos en la época de Toledo*” (Entrevista personal, Mayorga Balcázar, marzo de 2025).

En este contexto, Perú crea el Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA)³⁶, y luego, bajo Ollanta Humala, una dirección específica a las poblaciones afroperuanas está implementada bajo el impulso de la ministra Susana Baca. Sin embargo, según Lilia Mayorga, estos esfuerzos han sido frenados o diluidos con el tiempo.

Asimismo, la estructura actual del Ministerio de la Cultura, que eligió crear tres direcciones distintas, crea una fragmentación institucional que vuelve difícil la articulación de las reivindicaciones históricas del racismo estructural. Por ejemplo, la dirección de la Diversidad Cultural y de la eliminación de la discriminación racial (DEDR) concentra sus esfuerzos en campañas de sensibilización, a expensas de una política pública articulada alrededor de reparaciones, como propuesto en la cumbre de Durban. Su principal acción es la gestión de la Plataforma alerta contra el racismo que sobre todo constituye un medio de difusión de la información (Pinto Coelho, 2021).

³⁶ En reemplazo a la Comisión Nacional de los Pueblos Andinos y Amazónicos (CONAPA)

CAPÍTULO IV: RECONOCIMIENTO INSTITUCIONAL Y DESAFÍOS ESTRUCTURALES

4.1. Creación del Registro de Organizaciones Afroperuanas y del Grupo de Trabajo con el Pueblo Afroperuano (2016) y censo de 2017

En lo que se refiere al compromiso del Estado hacia la población afrodescendiente, cabe destacar que los avances institucionales empezaron recién en el 2013. La creación de la dirección de políticas para población afroperuana, en el seno del Ministerio de la Cultura, y del Comité Técnico Interinstitucional sobre Estadísticas de Etnicidad (CTIEE), marcan un giro importante en el reconocimiento de esta población. La creación del registro de organizaciones afroperuanas (ROA) en 2016³⁷ marcó una etapa clave en el intento del Estado peruano de reconocer institucionalmente las dinámicas organizativas de la población afrodescendiente. El ROA, de naturaleza puramente administrativa, tenía como objetivo brindar una base de datos actualizada de las organizaciones de la población afroperuana en el marco de un diálogo intercultural (MINCUL, 2016). Según Susana Matute, “Actualmente, tenemos 121 organizaciones, de las cuales 93 están inscritas y los 30 restantes están en proceso de inscripción.” Es una herramienta destinada a optimizar la implementación de políticas públicas, pero que no atribuían ningún derecho en la práctica a los inscritos.

Esta lógica de visibilidad estadística también se reflejó en la inclusión de una cuestión sobre la autoidentificación étnica en el censo nacional de 2017, en el marco del surgimiento de esta pregunta en diversos censos en América Latina³⁸, y que fue una herramienta usada para medir la cantidad de personas que se auto identificaban con ciertas categorías étnicas, contestando a la pregunta : “Por sus antepasados y costumbres, usted se considera...” y eligiendo una de estas respuestas (INEI, 2017) :

- quechua;
- aymara;
- nativo o indígena de la Amazonía (se podía especificar);
- negro, moreno, zambo/mulatro, miembro del pueblo afroperuano o afrodescendiente;
- blanco;

³⁷ Creación mediante la resolución vice-ministerial 025-2016-VMI-MC. “*Instrumento de carácter administrativo que incorpora a grupos organizados de personas que, desde la sociedad civil, realizan acciones permanentes con el objetivo de promover el desarrollo de la población afroperuana*” (Tarazona Cervantes, 2024). ³⁸ La pregunta étnica fue incluida en 2005 en el censo colombiano; en 2007 en El Salvador; en 2010 en Ecuador, en 2011 en Costa Rica, en 2012 en Chile (Higashi Suárez, 2022).

- mestizo;
- otro (con posibilidad de precisar).

Como lo explica Higashi Suárez (2022), la incorporación de esta pregunta fue posible gracias a varias iniciativas legislativas e institucionales anteriores³⁹. Según Rosas Guevara (citado en Higashi Suárez, 2022), sin este reconocimiento por las instituciones, las personas indígenas y afrodescendientes permanecen ausentes de la construcción simbólica de la nación. Esta problemática está muy vinculada con la cuestión de la representación: como lo afirman Gómez y Gnecco (2008, citado en Rosas Guevara, 2013) las condiciones de no-existencia legal de las poblaciones afrodescendientes determinan también su posición social. Esto implica también interrogarse sobre quién define estas identidades y por qué. En este sentido, uno de los resultados más importantes del censo fue la posibilidad de poner de relieve la diversidad afrodescendiente en el territorio nacional.

Como lo explica Susana Matute, directora de políticas para población afroperuana en el Ministerio de Cultura, el censo no tenía como objetivo crear una competencia entre grupos étnicos, sino producir “data real, fehaciente y georreferenciada además de la diversidad cultural de este país” (Entrevista personal, Matute, marzo de 2025). Identificarse se vuelve entonces un acto político, y lo demostró la Escuela de Formación de Jóvenes Líderes Afrodescendientes “Afroidentificate - Rumbo al Censo Nacional 2017” de Ashanti Perú, apoyada por la Asonedh y por The Global Fund for Children, que trabajó en la comunicación del censo y en preparar a las comunidades para identificarse, a través de varias alianzas institucionales. De esta manera, permitió crear espacios estratégicos para sensibilizar a la importancia de la autoidentificación étnica. Según Nachi Bustamante, este reconocimiento fue esencial para avanzar hacia políticas públicas específicas: *“necesitábamos esa estadística para las próximas acciones afirmativas, para poder tener una política pública, para poder tener las becas que tenemos ahora, para poder lograr algo en lo que estamos trabajando: una atención médica especializada”* (Entrevista personal, Bustamante González, agosto de 2024). Sin embargo, Nachi también señala que “somos el 6-10% pero el censo dice 3.6%” lo que evidencia que el censo es un logro simbólico para la comunidad que posee un subregistro, por todas las razones que mencionamos en el marco teórico, que no alcanzó a medir en realidad el total de la

³⁹ La ley 27778 de 2002 establece la obligación de integrar una dimensión étnica en los censos de población y de alojamiento. Luego, en 2013, la creación del Comité Técnico Interinstitucional sobre Estadísticas de Etnicidad (CTIEE) tuvo un papel central en la sensibilización y la promoción de la necesidad de producir datos oficiales sobre los distintos grupos en el país, con campañas que insistieron sobre la importancia de la autoidentificación como medio de reconocimiento institucional.

comunidad afroperuana. El censo fue percibido como una herramienta estratégica para alcanzar más derechos. Pero su recepción en el campo fue ambivalente.

Miguel Ballumbrosio Guadalupe atestigua de una forma de rechazo local : *“aquí hubo una época en el Estado que estaba encasillando para los censos, cómo te catalogas, cómo te identificas, entonces para nosotros fue chocante”* (Entrevista personal, Ballumbrosio Guadalupe, julio de 2024). Miguel explica que el gobierno peruano, a través del Ministerio de la Cultura, lanzó una campaña publicitaria para incitar a la población afrodescendiente a decir públicamente cómo se identifican. Crearon un video oficial con artistas afroperuanos famosos, que salían hablando de porque se identificaban como afroperuanos.

Pero en El Carmen, han hecho una contraparte, un video distinto, sin guion preparado. Simplemente preguntaron *“¿Cómo te identificas?”*. Las respuestas fueron espontáneas, personales. Muchos dijeron *“el negro para mi significa hermosura, belleza, libertad, cosas así.”* (Ibid.). Así mostraron otra manera de pensar la identidad negra, más libre y cercana a la vivencia de los pobladores, en oposición con la campaña oficial, juzgada demasiado impuesta. Una gran parte de la población no estaba preparada para este censo que generó muchos cuestionamientos: *“¿Por qué nos están preguntando esto?, ¿qué opción debo marcar?, ¿por qué puedo marcar solo una?, ¿por qué marcaría otra que no sea ‘mestizo’ si el Perú es un país mestizo?”* (Higashi Suárez, 2022).

La etnicidad, que se compone de dos elementos que son la adscripción por otras personas y la autoadscripción (Barth, citado en Higashi Suárez, 2022) es entonces fluida y cambiante, lo que dificulta su medición estadística. A esto se sumaban problemas metodológicos, Luis Rocca denuncia una falta de rigor en la formación de los censistas que *“se han guiado por el color de piel, han estado mal formados”* (entrevista personal, Rocca, 2025). Comparte que en Zaña, tienen una gran herencia de cultura moche, con distritos con población moche llegando hasta el 90%, pero que esta población *“por el calor y por tradición tienen la coloración de la piel más oscura. Son de raíces indígenas o de pueblos originarios. Los que han censado los han puesto como negros. Entonces, aparecen cantidad de negros.”* (Entrevista personal, Luis Rocca, 2025). Esta crítica evidencia la débil calidad metodológica del censo de 2017, sobre todo en lo que se refiere a la formación de los censadores, pero también de la población : *“O sea, yo te digo, mucha pobreza en la elaboración del censo. Y mucha pobreza en la educación a la población de lo que debe contestarse.”* (Ibid.).

Sin embargo, Susana Matute, en cambio, dice que el censo permitió *“saber que algunas regiones en el Perú que tienen una presencia significativa que antes del censo no conocíamos”* (Entrevista personal, marzo de 2025) y no atribuye esto a ningún error. Dédée Mandros, activista afroperuana y

creadora de Afroparlantes, se une al argumento de Luis Rocca diciendo *“Siento que fue un fracaso, siento que no hubo la preparación adecuada que debió hacerse para tanto los que iban a encuestar como para las propias personas que han sido encuestadas”*(Entrevista personal, Mandros, marzo de 2025). Criticó la formación de los censistas, y también el hecho de que rellenaron formularios sin interrogar a nadie, comprometiendo gravemente la fiabilidad de los datos. Dédée también cuestiona el censo que se va a hacer en 2025, cuando la identificación se hará por hogar y no por individuo : *“la identificación va a ser por casa, entonces si en una casa hay una persona afroperuana y las demás personas son mestizas, entonces lo más probable es que la mayoría se identifique como una casa mestiza”* (Ibid.). Tal enfoque niega el derecho individual a la autoidentificación, y que se diluye la afrodescendencia si se convive en un hogar con otras identidades.

Otro gran problema con la pregunta del censo de 2017 fue la confusión problemática que los conceptos de raza y etnicidad, ya que combinó en las respuestas posibles categorías como “afrodescendiente” o “quechua” con otras como “negro”, “zambo” o “blanco”. El censo muestra que el Estado peruano fluctúa entre discursos de multiculturalismo y reconocimiento de los grupos étnicos, y una lógica racial todavía anclada en las prácticas sociales (Valvidia, citado en Higashi Suárez, 2022). Esto genera un sesgo estructural y pone en cuestión el principio de autoidentificación.

4.2. Encuentros nacionales y articulación organizativa

Desde 2016, el Ministerio de la Cultura organiza el Encuentro Nacional de Organizaciones Afroperuanas Somos Familia, un espacio de diálogo y reforzamiento institucional destinado a las organizaciones de la sociedad civil afrodescendiente. Tiene como objetivo dar visibilidad al trabajo de las organizaciones afroperuanas, reforzar vínculos y redes de articulación, y favorecer los espacios de diálogo y de actualización de su agenda política, en el marco de la Política Nacional del Pueblo Afroperuano (Dirección de Políticas para Población Afroperuana, Ministerio de Cultura, 2022). La iniciativa Somos Familia pretende ser un mecanismo participativo a través del cual los representantes de las organizaciones pueden presentar sus proyectos y preocupaciones, e influenciar la implementación de políticas públicas como el Plan Nacional de Desarrollo para la Población Afroperuana (PLANDEPA). También fomenta actividades como ferias culturales, talleres de empoderamiento de capacidades, elecciones por el Grupo de Trabajo con Población Afroperuana (GTPA) o intercambios internacionales. Este dispositivo es importante ya que constituye uno de los muy pocos espacios institucionalizados que permiten a los actores afroperuanos hacer escuchar su voz.

Este marco institucional es importante pero ampliamente desconocido por las poblaciones afroperuanas, lo que limita su eficacia. Como lo dice Nachi Bustamante, *“Abora tenemos una política conocida por pocos. Entonces, si es que las poblaciones no tienen el conocimiento, es más sobre qué defienden, qué reclaman, qué dicen.”* (Entrevista personal, Bustamante González, agosto de 2024). La falta de difusión constituye un obstáculo mayor a la apropiación comunitaria de las políticas públicas. Nachi insiste sobre la necesidad para los líderes de campo de salir de la comodidad institucional: *“Tenemos que volver a hacer el trabajo de ejemplo. No nos podemos quedar en los escritorios bonitos que tenemos ahora. Hay que ser políticos de a pie”* (Ibid.), y llama a una forma de compromiso militante anclado en la acción colectiva y la proximidad. Si herramientas como Somos Familia ofrecen espacios de expresión, su impacto permanece limitado sin trabajo de campo, difusión accesible y compromiso sincero de los políticos.

4.3. El Plan de Desarrollo del Pueblo Afroperuano (DEPA) 2016–2020 y la Política Nacional del Pueblo Afroperuano 2020–2030

El Plan de Desarrollo del Pueblo Afroperuano (DEPA) 2016-2020 y la Política Nacional del Pueblo Afroperuano 2020-2030 son los instrumentos políticos, normativos e institucionales más importantes emanados por el Estado para el reconocimiento, la protección y la generación de políticas para mejorar la calidad de vida de las comunidades afroperuanas en el Perú.

En tal sentido, el PLANDEPA 2016-2020 es un mecanismo estratégico que se enmarca en la formulación de acciones y políticas sostenibles para las comunidades afroperuanas en el marco de la inclusión social, el respeto a los derechos humanos y el fortalecimiento de la identidad cultural. Es de destacar que este plan se concibió una serie de metas y actividades específicas para dar acceso a la educación, a la salud, a beneficios económicos y a la participación política de las comunidades afroperuanas a fin de reducir las desigualdades históricas y su invisibilidad cultural en la nación.

El Plan de Desarrollo del Pueblo Afroperuano es de carácter transversal y multisectorial y es un marco normativo que inicia una política de reivindicación social e histórica a las comunidades afroperuanas. Uno de los aspectos más resaltantes que incide directamente en la idiosincrasia afroperuana es lo referido a la interculturalidad pues se promueve un reconocimiento del patrimonio cultural afroperuano como un elemento importante de la identidad nacional propiciando acciones que valoren y recuperen las tradiciones, manifestaciones culturales y memorias históricas.

Asimismo, el plan fomenta la organización política de las comunidades afroperuanas muchas veces fragmentadas y desunidas en sus luchas sociales con el propósito de articularlas y promover alianzas interinstitucionales a fin de que las políticas aplicadas en dichas comunidades tengan mayor impacto y sostenibilidad. Sin embargo, la implementación del PLANDEPA enfrentó muchos obstáculos, sobre todo por la debilidad institucional del Estado en esta área. La defensoría del Pueblo⁴⁰ señala que “*su cumplimiento ha sido deficiente, presentándose como exigencia adicional la generación de datos para implementar acciones afirmativas en el ámbito laboral y educativo*”, denuncia una ausencia persistente de voluntad y de capacidades de coordinación y dice que, a pesar de los esfuerzos para introducir variables étnico-raciales en los censos y encuestas nacionales, el racismo permanece poco combatido, concluye así:

Finalmente, desde la Defensoría del Pueblo podemos afirmar que el Estado no tiene una política real y efectiva para prevenir el racismo y la discriminación racial, deconstruir prejuicios, estigmas y estereotipos en relación a la población afrodescendiente, luchar contra el discurso de odio racista, y cambiar las estructuras racistas en la sociedad y sus propias instituciones.

Además, esta ausencia de medidas concretas se agrava cuando se examina la situación de las mujeres afroperuanas, cuyo desarrollo no está garantizado según la defensoría del pueblo, afirmando que la dimensión de género está sistemáticamente olvidada (Gamio Gehri, 2024).

Por su parte, la Política Nacional del Pueblo Afroperuano 2020-2030⁴¹ (PNPA) se enmarca en una ruta más a largo plazo y de carácter estratégico que busca complementar y profundizar el avance del DEPA con el propósito de llevar a la práctica y contextualizar la interculturalidad activa y los derechos colectivos de las comunidades afroperuanas. Es una planificación estratégica con una visión de Estado que busca asegurar el cumplimiento de las metas precisas del DEPA 2016-2020 asegurando el avance y continuidad de esas acciones con políticas de reconocimiento que deben institucionalizarse en todas las instancias del Estado y la sociedad civil.

⁴⁰ Entidad pública encargada de defender los derechos de la población. Tres informes han sido elaborados en lo que se refiere a la población afroperuana: Los Afrodescendientes en el Perú: Una aproximación a su realidad y al ejercicio de sus derechos (2011) - Informe de Adjuntía N°003-2011 DP/ADHPD; La lucha contra la discriminación: Avances y desafíos (2013) - Informe de Adjuntía N° 008-2013 DP/ADHPD; Análisis del Plan Nacional de Desarrollo para la Población Afroperuana (2020) - Informe de Adjuntía N° 004-2019 DP/ADHPD (Tarazona Cervantes, 2024).

⁴¹ Aprobada en junio de 2022 mediante el Decreto Supremo 005-2022-MC.

4.4. Desafíos en la implementación: falta de presupuesto, resistencia estructural, monitoreo y evaluación

Aunque estas políticas pretendan herramientas de reconocimiento intercultural y derechos colectivos, su implementación concreta se enfrenta con desafíos mayores. El testimonio de Pilika, exfuncionaria en el Ministerio de la Cultura, pone de relieve estos problemas : *“la política pública en sí no tiene presupuesto, entonces también es una pequeña dirección tratando de hacer cambios a nivel de todo el Estado”* (Entrevista personal, Pilika, julio de 2024). Destaca que a pesar de tener una dirección dedicada, el equipo es muy restringido, a menudo sin contratos fijos ni estabilidad financiera : *“Y éramos dos o tres especialistas que no teníamos este contrato fijo. Había meses que nos quedamos sin sueldo”* (Ibid.).

Además, el racismo estructural permanece en las instituciones, ya que Pilika cuenta haber dimitido seguido a dos experiencias de racismo con personas fuera de la dirección, lo que demuestra una falta de protección y apoyo para los funcionarios afrodescendientes. Menciona también la falta de coordinación interinstitucional y la ausencia de un marco legal sólido para apoyar la política, aunque ciertos ministerios hayan promovido algunas iniciativas, dispersas y puntuales. Las dos políticas, 2016-2020 y 2020-2030, requieren de una implementación sostenida, un presupuesto acorde con la realidad y un compromiso político real para hacer realidad los planes ya que aún hay diversos desafíos en el proceso de cumplimiento de estas metas.

Se identificaron cuatro categorías relacionadas con las políticas de valoración de la identidad afroperuana desde la perspectiva de las comunidades afroperuanas. La primera se enmarca en la autoidentificación y visibilidad estadística. Esta categoría se relaciona con la realización del censo, la construcción identitaria y las narrativas oficiales.

La primera categoría se relaciona con la institucionalización y participación. Se observa que existen algunas estructuras de participación con mecanismos de institucionalidad. Por ejemplo el Grupo de Trabajo Afroperuano del Congreso (GTA) creado en 2016, el cual es un mecanismo de representación de los grupos afroperuanos para el diálogo con el Estado peruano y la sociedad para la implementación de políticas públicas, con 18 representantes elegidos durante el encuentro Somos Familia para un mandato de dos años. Según Susana Mature, han habido logros ya que se recondujo en 2016 durante las elecciones los antiguos esquemas de dominación masculina y generacional, ya que se adoptó una resolución que

decía que un tercio debía ser de mujeres y un tercio debía ser de jóvenes. Además, sostiene que:

se ha logrado que la gente interiorice que debe haber representación de jóvenes y de mujeres. Que esos grupos deben estar representados. Así que yo creo que este es un avance importante, aunque sea en este pequeño espacio de representación. Creo que algunos de los avances de este año tienen que ver con esto. Nos vamos al décimo encuentro de organizaciones a nivel nacional. [...]Ahora la gente viene con una agenda, ya vienen con reclamos.

Durante el año 2024, se llevaron a cabo 60 sesiones presenciales y virtuales (MINCUL, 2024), lo que implica que hay un aumento de la voluntad política e implicación de ambas partes : sociedad civil y ministerio de cultura. El tercer logro destacado por Susana Matute es que se hayan dividido las representaciones en tres zonas : Norte, Lima, y Sur. Lo que hace que ahora estén en mandato 6 representantes de organizaciones del norte, seis de Lima y seis del Sur.

Entre los principales logros del GTPA para el periodo 2023-2024, podemos destacar esfuerzos para reforzar la autonomía económica de las mujeres afroperuanas con la identificación de 198 mujeres en negocios. Asimismo, el GTPA también ha participado en la promoción del patrimonio cultural inmaterial afroperuano, con 24 actividades registradas durante el mes de la cultura afroperuana, sin embargo, analizando las entrevistas se puede mostrar que la eficacia real tiene muchos límites. Susana señala que *“Cada región elige representantes, pero el presupuesto se reduce cada año”*. Esto evidencia que aunque existe la disposición cada día se reduce la participación y el presupuesto para atender las crecientes necesidades de la comunidad en todo el país. Parece funcionar más como una ficha política que el Congreso mantiene en reserva para usar en momentos estratégicos, en lugar de ser una plataforma sólida para la formulación de políticas públicas efectivas.

La segunda categoría es la organización es el alto nivel de fragmentación organizativa ya que existe una sobre diversificación sin ningún tipo de articulación que impide el logro de objetivos concretos. Por ejemplo, en la entrevista a Lilia señala que *“Hay 121 organizaciones, pero 80% sin capacidad de incidencia”* y Susana agrega que *“Priorizamos lo individual sobre lo colectivo”*. Se evidencia la ausencia de la articulación y el trabajo unificado para el logro de objetivos comunes.

Martín Bustamante también hace una distinción clave entre las organizaciones afroperuanas de Lima y aquellas de comunidades más pequeñas. Las organizaciones locales suelen operar de manera ad honorem, con recursos muy limitados y un alcance restringido, mientras que las organizaciones basadas en Lima tienen mayor acceso a instituciones del Estado, actores de la cooperación internacional y centros de investigación. Esto ha generado un proceso de “ONGización” (Entrevista personal, Bustamante Gutiérrez, 2025) del movimiento afroperuano, en el cual muchas organizaciones terminan dependiendo de la financiación internacional y orientando sus estrategias según los intereses de estos actores. Además, Perú sigue siendo un país altamente centralista, lo que agrava la brecha entre estas organizaciones. La manera en que las instituciones de Lima interactúan con las organizaciones más pequeñas varía según cada caso, pero en muchos escenarios, las necesidades y demandas de las comunidades afroperuanas en regiones alejadas no encuentran eco en la agenda política y pública de la capital.

En lo que se refiere a la voluntad política se puede afirmar que existe una dirección de políticas afroperuanas pero que no ha tenido un impacto amplio en las reivindicaciones de dichas comunidades. Esto evidencia que aunque existe disposición institucional aún faltan recursos y voluntad política para ejecutar políticas públicas. En este contexto, Martín Bustamante critica las iniciativas institucionales señalando una brecha entre los discursos oficiales y la realidad de las políticas implementadas. Explica que el sistema de mercado siempre obstaculiza la implementación de políticas que generen un cambio real :

Las instituciones dicen: vamos a reconocer los derechos culturales y vamos a poner la diversidad al centro y la diversidad se va a convertir en un motor para el desarrollo... nunca nadie dice cómo... siempre y cuando esto no obstruya el crecimiento económico y la expansión del capitalismo.

Dicho de otra forma, la diversidad se pone de relieve desde el Estado de forma simbólica, lo que explica la creación de conmemoraciones, pero cuando las demandas implican una redistribución efectiva de las riquezas, están sistemáticamente rechazadas, siendo calificadas de “medidas muy extremas” (Entrevista personal, Bustamante Gutiérrez, 2025).

La tercera categoría es la educación intercultural y transmisión generacional. En primer lugar, se observa una invisibilización de los contenidos afroperuanos en las escuelas y una grave ausencia de educación intercultural en las escuelas. Por ejemplo, en la entrevista Nachi señala que: “En El Carmen, siendo 90% afro, no enseñan su historia”. Se observa una clara desconexión

a nivel educativo con las raíces culturales e históricas de las comunidades afroperuanas. Esto puede repercutir en la transmisión de la tradición de generación en generación e impactar negativamente en la preservación de la cultura afroperuana. En lo que respecta a los recursos pedagógicos hay un déficit importante para que los niños de las comunidades afroperuanas tengan acceso y puedan tener una educación de calidad. Por ejemplo, Lilia destaca en la entrevista que *“Los textos de CEDET no llegan a las comunidades”*. Esto es un hallazgo grave puesto que las políticas del Estado abarcan la atención a estas comunidades en materia educativa. Susana Matute, en este sentido, recuerda que a pesar de las resistencias institucionales en los ministerios, la perspectiva intercultural no debe limitarse a los pueblos indígenas: *“Es bien difícil hacer que la gente entienda que la interculturalidad es para todos (...). Los derechos que son trabajados aquí, como el derecho por la luz indígena, incluyen también a los afroperuanos”* (Entrevista personal, Matute, marzo de 2025).

Igualmente ocurre con las tecnologías, si los textos no llegan el internet menos por lo que se observa que la brecha digital es amplia. Este problema se observó mayormente en la pandemia en 2020 y Lilia en la entrevista señala:

Niños afro rurales sin internet abandonaron estudios [...] Porque si todos los afro estuvieran para estudiar, mira que Susana necesita profesionales afro y no encuentra. No encuentra. Que ese es el gran vacío que hay para que ocupen afroperuanos espacios públicos donde se pueda incorporar la agenda afroperuana.

Esto permite inferir que las políticas educativas del Estado peruano están desconectadas de realidades territoriales. El relato de Nohelia Rivera refleja las dificultades para insertarse en la enseñanza superior después de haber estado en un sistema educativo público en Chincha, donde todavía hay muchas lagunas estructurales: *“el nivel de inglés que yo tenía en secundaria no me sirvió en la universidad porque tuve que estudiar aparte [...] los colegios estatales, en provincias y más en Chincha, le faltan bastante en el inglés para las cosas que quisiéramos lograr, ¿no? Es bastante diferenciado las clases, ¿no?”*

La cuarta categoría se enmarca en el Patrimonio cultural. En este sentido se observa una lucha histórica para el reconocimiento y se mantiene una tensión contra el reduccionismo. *“Nadie habla de aportes en minería o arquitectura”*. En lo que se refiere al folclore y la resistencia artística se puede afirmar que se han mantenido instrumentos como el cajón el cual ha sido un símbolo importante de lucha política por siglos. A este respecto, Nachi en la entrevista señala: *“El cajón nació de la rebeldía: madera de contrabando”*. Aunque existen muchos

riesgos para el folklore pues desde el Estado se promueven estereotipos. A este respecto, Lilia señaló en la entrevista: “El Perú mostró solo lo indígena [...] invisibilizaron a toda la cultura afroperuana. Todo el mundo cree que el Perú es un país solo con presencia indígena”. Estos resultados evidencian que aunque las Políticas celebran el patrimonio al mismo tiempo no combaten la apropiación cultural y los estereotipos lo que profundiza la invisibilización de la cultura afroperuana.

Por consiguiente, la tercera categoría es precisamente el racismo estructural y acceso a derechos. Las políticas Nacionales y la planificación del Estado para las reivindicaciones de las comunidades afroperuanas no han sido concretadas de forma amplia ya que casi el 80% de la población afroperuana está en la informalidad según datos citados en la entrevista de Nachi. Asimismo, a nivel cotidiano aún se presentan eventos de discriminación como por ejemplo acosos en supermercados y sitios públicos lo que revela una actitud racista desde algunos sectores que atenta contra la cultura identitaria, según Susana Matute,

Se necesita competir con esos estereotipos, pero siguen apareciendo con la idea de que los afroperuanos somos inmigrantes. No, no llegamos, somos de aquí. El proceso violento y socioeconómico que viví me hizo ser peruana, pero no soy una inmigrante forzosa (Entrevista personal, Matute, marzo de 2025).

Por tanto las voces de las entrevistadas revelan que la valorización identitaria requiere de la política nacional un presupuesto vinculante para la DAF y para el desarrollo de proyectos de interés a la comunidad afroperuana. Se requiere de educación con enfoque afro en todas las regiones para la reivindicación de la cultura y la tradición. Asimismo, es necesaria la reparación histórica que debe ir más allá de lo retórico sin que se requieran acciones concretas que se traduzcan en la mejora de la calidad de vida de todos. Como lo afirma Pilika, “*de lo poco que hay también es porque los activistas lo han impulsado y han estado ahí fastidiando a ciertos directores*” (Entrevista personal, Pilika, julio de 2024). Incluso Susana Matute señala que una debilidad muy seria en el país es que salvo dos leyes, no hay más que beneficien al pueblo afroperuano, y que “la acción es simbólica sobre todo” (Entrevista personal, Matute, marzo de 2025).

Es muy clara la invisibilidad política e institucional de los afroperuanos. Las políticas de asistencia social se han concentrado sobre todo en la población indígena, lo que mantiene las comunidades afroperuanas en una situación de alta pobreza y vulnerabilidad. Sin embargo, los esclavos han sido traídos por la fuerza, y varios estudios reivindican un estatuto de actores

históricas autónomas con continuidad territorial, cultural y política, lo que tendría implicaciones para el reconocimiento de sus derechos colectivos, al romper con la idea que serían unos derivados de la historia colonial, y definiéndolos como *“aquellos grupos originarios que tienen existencia en sí mismos, sin necesidad de reconocimiento de terceros”* (Ramírez Reyna, 2004, p.130).

La dirección de los pueblos afroperuanos, adscrita al ministerio de la cultura, constituye más un aparato burocrático elitista que una real instancia de representación de las comunidades afrodescendientes del Perú. Como lo afirma Luis Rocca, director del museo afroperuano de Zaña *“es un organismo burocrático que es una élite (...) que tratan de colocar a su gente afín, cosa que ellos se benefician de los viajes, las reuniones que hay en Lima, viajes en avión, hotel, comida. Es como un turismo étnico”* (Entrevista personal, Rocca, 2025). Esta crítica demuestra un funcionamiento clientelista, basada en una lógica de *“caudillismo”* según él, y de acaparamiento de los recursos institucionales por una *“argolla”*. Rocca insiste sobre la carencia de democracia participativa : *“No está organizada la población. Tampoco está consultada”* (Ibid.). Sin embargo, Emeliza Palma destaca la necesidad de apropiarse estos espacios institucionales :

Yo sé que a veces también es agotador el proceso, pero sí es importante no desvincularnos a esos espacios porque queramos o no, han costado y son nuestros, entonces tenemos que hacer uso de esos espacios. [...] hemos ganado porque es una demanda colectiva, entonces es importante no dejarlos (Palma Quellhua, 2024).

CAPÍTULO V : Dispersión del movimiento, fragmentación entre organizaciones, perspectivas de lucha

5.1. Organizaciones académicas: producción de conocimiento y luchas por el reconocimiento institucional

La producción de conocimientos sobre poblaciones afrodescendientes en el Perú permanece limitada, marginal y poco apoyada por las instituciones académicas. En cambio, con países como Brasil, donde corrientes afro centradas supieron imponerse en las ciencias sociales (Arocha, 2004), las universidades peruanas han históricamente privilegiado un acercamiento indigenista, descuidado el aporte africano en la construcción nacional. Los pocos centros de producción de saberes afroperuanos, como el Centro de Desarrollo Étnico del Perú (CEDET) o la Biblioteca Afroperuana, luchan para existir en este paisaje institucional. Como lo dice Rosa Dorival, socióloga, fundadora de la Biblioteca Afroperuana y Premio Nacional

de Personalidad Meritoria del Ministerio de Cultura en 2017 por su labor de apoyo a la investigación y difusión de la cultura afroperuana, esta marginalización se explica por una aguda falta de financiamientos para la investigación : *“Los investigadores acá trabajan, digamos, con su propio peculio, y para poder culminar en una publicación es totalmente difícil, ¿no? Es muy difícil.”* (Entrevista personal, Dorival, marzo de 2025).

Este desinterés institucional también se refleja en la ausencia de programas académicos duraderos sobre temáticas afrodescendientes : *“Hay una necesidad de apoyo de las universidades, no todo debe salir del Estado. La PUCP⁴² es la única universidad con cursos específicos sobre la historia y la cultura afroperuana, y no hay becas ni apoyo sostenido.”* (Ibid.). A pesar de este contexto desfavorable, Rosa Dorival se construyó como una gran figura dentro de la investigación y valorización de aquella, y bibliometría sobre el pueblo afroperuano. Desde sus inicios en las bibliotecas universitarias en Lima, cuando era responsable del centro de documentación de la Universidad Católica, empezó a armar la primera bibliografía sobre afroperuanos. Esta base de datos, progresivamente enriquecida, se volvió una fuente imprescindible de los investigadores interesados por la historia afroperuana.

Su compromiso no se limita a la biblioteca, sino que en 2010, creó y empezó a coorganizar con Susana Matute los Encuentros Anuales de Investigadores Afroperuanos para *“reunir a las personas que investigaban, para que puedan presentar, difundir, y también publicar sus trabajos”* (Ibid.). El resultado ha sido muy satisfactorio ya que estudiantes, investigadores independientes, pero también dirigentes afroperuanos han podido participar, visibilizando una generación de intelectuales afrodescendientes y formando redes informales. Sin embargo, la situación en el Perú presenta límites:

En el Perú no se investiga mucho sobre el tema, no se publica mucho [...] no es que esté creciendo, la investigación quizás se mantenga o bajen las publicaciones. No se ha publicado mucho. Cuando sale una publicación, de verdad que nosotros rompemos así con bombos y platillos (Ibid.).

Esta idea es compartida con Lilia Mayorga, directora del área de comunicación del CEDET. Si la universidad está poco comprometida, el CEDET y la biblioteca afroperuana dibujan una cartografía plural de los saberes, en vínculo con las luchas para el reconocimiento y la justicia racial. Nos cuenta cómo las divisiones alrededor del apoyo a Fujimori en el MNFC condujeron a su fragmentación y a la creación del Centro de Desarrollo Étnico del Perú

⁴² Pontificia Universidad Católica del Perú.

(CEDET), cuyo objetivo ya no era juntar masas sino formar una base social consciente y formar a las personas para que luchan: *“Teníamos la historia contada desde los blancos o desde afuera, pero nosotros necesitábamos conocer nuestra propia historia, escrita por nosotros con nuestras propias palabras.”* (Entrevista personal, Mayorga Balcázar, marzo de 2025). La iniciativa del CETET, que hoy cuenta con 28 proyectos y 125 voluntarios, demuestra cómo las formas alternativas de producción de saber afroperuano se construyen fuera de los circuitos académicos tradicionales, en contextos de conflictos, de precariedad o de exclusión.

Sus objetivos tienen cuatro ejes: derechos humanos y ciudadanía, palenque infantil, comunicación, publicaciones y difusión, e investigación y desarrollo. Los cuatro ejes están enfocados en revalorizar la identidad afroperuana y fortalecer la identidad étnica. Su editorial, con cinco series de libros, es una gran referencia en la publicación de obras afroperuanas. Sin embargo, la pandemia golpeó duramente las organizaciones y Lilia cuenta que *“hemos reducido nuestros sueldos a la mitad [...] Intentamos seguir trabajando [...] pero a costa de reducción de sueldos y de no tener el personal adecuado”* (Ibid.). A esto se agregan las consecuencias directas de las decisiones políticas internacionales *“Trump acaba de cerrar los USAIDs acá en el Perú, ha dejado a más de 400 personas sin trabajo. A nosotros nos ha cerrado un proyecto en ejecución”* (Ibid.). Lo positivo también según Rosa Dorival, es que *“Más allá de las formas tradicionales, hay espacios espontáneos que acogen otras experiencias.”* (Entrevista personal, Dorival, marzo de 2025), lo que los lleva directamente a analizar las organizaciones políticas que existen en el panorama actual afroperuano.

5.2. Organizaciones políticas: activismo, derechos humanos y vocerías comunitarias

En paralelo de las organizaciones más académicas, existen redes afrodescendientes a vocación de militancia que tienen un papel fundamental en la construcción de una identidad afroperuana comprometida políticamente. Por ejemplo, Ashanti Perú se afirmó como un actor clave. Pensada como una rama destinada a la juventud de la ASONEDH, junta más de 600 jóvenes en el país, entre los cuales aproximadamente 15 están directamente implicados en la gestión de proyectos. Ashanti se posiciona en una perspectiva política, colocando a los derechos humanos, la justicia racial, la educación popular y el reconocimiento afroperuano al centro de su acción. Según Berioska Butrón Mata, su involucramiento nació de una interrogación sobre criterios de identificación requisitados para acceder a becas de estudio como persona afroperuana: *“me llamó la atención porque no sabía que para postular una beca como*

afrodescendiente debía ser reconocida por una organización” (Entrevista personal, Butrón Mata, agosto de 2024).

Esta experiencia la llevó a incorporarse en Educafro, un programa de formación gratuita de Ashanti, de duración de cuatro meses abordando la identidad, los derechos, la comunicación digital y el liderazgo. Entre los otros proyectos notables de Ashanti, destaca AfroActiva, un programa de intervención en comunidades con acciones concretas, que se llevó a cabo en tres regiones (El Carmen, Mala y Acari). Las acciones están enfocadas en la educación a la identidad y la acción comunitaria, en vínculo con los objetivos de desarrollo sostenible. Este programa aumenta las probabilidades de acceso a la beca 18, una beca estatal, brindando atestaciones de participación y de reconocimiento afrodescendiente. Ashanti se afirma como un espacio de incidencia política, de formación crítica y de autonomización de la juventud afroperuana a través del país. Dos otros proyectos importantes de Ashanti son, por una parte, Afro TV que es una plataforma audiovisual de expresión afroperuana, y ASLAB que ofrece apoyo jurídico y acompañamiento psicológico (Ibid.). Estas actividades funcionan sin apoyo del Estado, gracias a financiamiento internacionales (Cooperación Española, Interamerican Foundation (IAF), NET, Planet Hollywood. En las escuelas, el espacio dado a estas iniciativas permanece marginal. En algunas instituciones privadas como Innova Schools, los talleres solo están tolerados fuera del horario escolar. En el público, hay muchas coacciones administrativas que limitan la participación.

Otras iniciativas, más pequeñas y recientes que la red Ashanti, están haciendo un trabajo esencial para construir espacios de cuidado, de transmisión cultural y de revalorización de los saberes afrodescendientes. Junte de Prietas, un colectivo feminista antirracista y decolonial, organiza talleres en Lima, Chincha o el Carmen, dirigidos sobre todo a feminidades afrodescendientes, incluso migrantes: *“Buscamos generar integración, educación y empoderamiento de las feminidades [...] también de Venezuela, Colombia”* (Entrevista personal, Dédée Mandros, 2025). Organizan conferencias, conversatorios, espacios de reflexión y talleres con un enfoque inclusivo en lo que se considera como “feminidades” :

Incluimos a las personas no binarias que se identifican con la feminidad, por eso no decimos mujeres nada más, sino decimos feminidades, y sí, más que nada eso, nos preocupamos mucho de crear espacios seguros, que igual sabemos que no se pueden

crear espacios 100% seguros pero esa es como nuestra misión (Entrevista personal, Mandros, 2025).

A través de Junte de Prietas, se busca visibilizar a diversos perfiles de comunidades afrodescendientes. Emeliza Palma destaca la importancia de llevar a cabo acciones intergeneracionales e interprofesionales, lo que hicieron entrevistando a cocineras, madres, dirigentes. Este enfoque se elige con el objetivo de *“desmitificar, es darle espacio a estas voces que puedan hablar desde su misma experiencia”* (Entrevista personal, Palma Qquellhua, 2024). Esta voluntad de representatividad también se manifiesta en la organización de un taller con tres fotógrafas afroperuanas para incentivar a todas las generaciones de la comunidad, haciendo una propuesta accesible :

Porque creemos que es súper importante que no haya ese limitante. No tengo el equipo necesariamente de fotografía enorme, sino puedo hacerlo desde mi celular, y que empiece como esa manía también (Entrevista personal, Mandros, 2024).

Otro proyecto que se hizo el primer de mayo para el día del trabajo fue un taller con un encuentro de profesionales con los niños, con el objetivo de romper con estereotipos y roles asignados a los afrodescendientes ofreciendo varios modelos de identificación a los más jóvenes. La integración reciente de Junte de Prietas a Casa Trenzar, un espacio de gestión cultural ubicado en Barranco, Lima y que pertenece a la asociación Trenzar de activismo feminista, y este cambio también abre nuevas perspectivas de acción para la joven organización afroperuana, que pronto estará en el Registro de Organizaciones Afroperuanas (ROA).

Por otra parte, podemos ver que, con esta emergencia de nuevas formas de activismo y autoafirmación, el uso de las redes sociales y de las plataformas numéricas juegan un papel crucial en la politización cotidiana de los jóvenes, y permiten instalar una conciencia identitaria en vínculo con las luchas transnacionales :

Las personas que normalmente están en estas plataformas o que están más constantes en el internet son jóvenes, adolescentes. [...] ya hablan, no de un orgullo negro como tal de organización política, pero ya hay estos, por ejemplo, reconocimiento y valoración de, por ejemplo, de los cabellos, de su corporalidad, de su fenotipo. [...]” (Entrevista personal, Palma Qquellhua, 2024).

5.3. El rol de la juventud y de las herramientas digitales

Las nuevas generaciones tienen un papel clave en la redefinición y revitalización de las luchas por el reconocimiento, la igualdad y la justicia social. Esta juventud comprometida inscribe su activismo en una perspectiva interseccional, concientizando que las opresiones no se viven de manera aislada, pero se cruzan con raza, género, clase social, orientación sexual y otras formas de injusticia (Crenshaw, 1989). Como lo explica Pilika, militar desde la interseccionalidad permite sobrepasar los combates tradicionales únicamente centrados en la etnicidad para ampliar el campo a las violencias patriarcales, homofóbicas y socio-económicas:

Hago música y poesía para manifestar lo que es vivir en un cuerpo negro, queer, gordo, en una sociedad peruana [...] siento que no hay muchas investigaciones afroperuanas. Siempre se quedan como en las cuestiones en los levantamientos sobre la esclavitud, en revisiones históricas. No hay investigaciones en temas de género, en perspectivas feministas, en perspectivas decoloniales, en las investigaciones afroperuanas (Entrevista personal, Pilika, julio de 2024).

La nueva generación activista afroperuana representa un despertar de las conciencias y una reivindicación de la memoria africana, y el orgullo afrodescendiente por ejemplo desde lo estético, usando telas, dejándose el cabello natural o con trenzas y dreadlocks (Entrevista personal, Pilika, julio de 2024).

Sin embargo, a pesar de los avances, Lilia Mayorga recuerda que el racismo permanece arraigado en los entornos profesionales y escolares. Evoca los sacrificios identitarios a los cuales se tuvo que enfrentar para insertarse en los medios de comunicación: *“Cuando yo empecé a trabajar, saliendo recién de la universidad, si tú querías ser reportera, y eras afro, como yo, te decían: “pasa por la peluquería primero”* (Entrevista personal, Mayorga Balcázar, marzo de 2025).

Hoy en día, muchas organizaciones se desarrollan a través de las nuevas plataformas como las redes sociales, ya que crearse una cuenta en Instagram o en Facebook se ha convertido en algo cotidiano y totalmente normalizado. También se debe a que, como ya lo dijimos, puede ser complicado llegar a pertenecer al mundo de las organizaciones, en cambio, las

redes sociales constituyen un espacio de expresión individual más accesible. Sin embargo, Pilika define a las redes sociales como *“un arma de doble filo”* debido a que *“muchas activistas que hablan acerca de temas de raza y racismo y reciben un ciberbullying tremendo”* (Entrevista personal, Pilika, julio de 2024). Igualmente, el uso de las redes sociales puede ser usado como una vitrina para parecer inclusivo, en una lógica de diversity washing, por ejemplo Pilika nos da el ejemplo de Negrita, una marca que utilizaba la imagen de una mujer afroperuana, pero que realmente entre sus trabajadores de altos cargos no había esta representatividad. Esta inclusión simbólica en realidad da una imagen positiva de la marca sin cambiar nada de las dinámicas de poder ni cuestionar las desigualdades sistémicas:

Hay esta idea de incluir la diversidad solo para la foto y de ahí seguimos matando y empobreciendo a las comunidades indígenas y a las comunidades afroperuanas. [...] No solamente quiero ver una mujer como yo en la publicidad. Quiero ver una mujer como yo de presidenta (Entrevista personal, Pilika, 2024).

Como lo explica Martín Bustamante, existe una percepción de que la capacidad de poder movilizar algo desde las organizaciones es limitada ya que las redes sociales han proliferado masivamente en los últimos diez años, y las generaciones nuevas empiezan a levantar voces desde este medio también. Estas nuevas formas de militar favorecen compromisos a veces más personales, con personas que *“en el nombre de su identidad étnica se ha construido una marca personal y que más bien se ha alejado de los asuntos más políticos y que ha buscado más bien hasta un crecimiento más individual”* (Entrevista personal, Bustamante Gutiérrez, 2025).

Los influencers afroperuanos en redes sociales usan alternativas de lucha que traen a la opinión pública temas sobre la reivindicación social e histórica de las comunidades afroperuanas. Sin embargo, esta iniciativa a veces se queda en el individualismo y no se logra una articulación amplia que unas muchas voces también en el sector tradicional. Esto se evidencia en el siguiente extracto de la entrevista:

Hay muchos influencers afroperuanos hablando sobre distintos temas que han crecido. Pero ciertamente en redes sociales no somos tantos ciudadanos, más allá de que podemos hablar sobre asuntos ciudadanos, pero somos más consumidores, capaz, ¿no? (Entrevista personal, Bustamante Gutiérrez, 2025).

Existe una paradoja a la era de lo numérico y de las redes sociales que es que a pesar de que estas herramientas ofrezcan más visibilidad a las reivindicaciones, según Martín Bustamante también puede debilitar la solidaridad colectiva ya que implica una individualización de las prácticas militantes y el fortalecimiento del neoliberalismo que debilita la acción colectiva. Explica que el contexto de desarrollo liberal que tienen países como Perú suelen buscar la *“realización personal, el éxito, el bienestar que no se busca en las luchas colectivas, en la acción política, en la acción colectiva organizada, sino desde el individual”* (Ibid.).

Se analiza cómo las tecnologías de la información y la comunicación transforman las dinámicas de activismo. Pone de relieve el concepto de “sociedad red” y demuestra que las redes numéricas permiten la construcción de identidades programadas, es decir identidades políticas y culturales que se expresan y se organizan con plataformas digitales. Las plataformas digitales dan un aliento nuevo al activismo afroperuano porque permiten un alcance más amplio, la conexión facilitada de los activistas y el acceso a fuentes masivas de información sobre el tema. Sin embargo, la rapidez y la fluidez de las redes pueden transformar el activismo en lo que algunos llaman “slacktivism”, que es una forma superficial y puntual de activismo que requiere poco compromiso, con acciones en línea simbólicas y sin implicación duradera como dar un like en una publicación o compartirla (Castells⁴³, 2001)

Emeliza Palma observa que las nuevas generaciones, especialmente gracias al uso de las redes sociales, muestran una mayor apertura y orgullo por su herencia afrodescendiente. Esta conciencia creciente entre los jóvenes afroperuanos está contribuyendo a fortalecer la identidad y la autoestima dentro de la comunidad, aunque persisten desafíos significativos en el ámbito político y social debido a las condiciones históricas de marginalización y exclusión. Emeliza también resalta cómo las generaciones más jóvenes, especialmente aquellas con mayor acceso y habilidad en el uso de las redes sociales, están redefiniendo la valoración de sus cabellos, corporalidad y fenotipo. Este movimiento se alinea con la positividad corporal, desafiando los estándares de belleza eurocéntricos impuestos por la sociedad.

⁴³ Manuel Castells, sociólogo español, es una referencia de importancia para entender las relaciones entre redes numéricas, identidad colectiva y movilización social, sobre todo en su obra La Galaxia Internet (2001).

5.4. Organizaciones culturales: creatividad, arte y política de la memoria

Frente a la invisibilización estructural de los afrodescendientes en el Perú, iniciativas culturales emergen para reivindicar su presencia, reconstruir su memoria colectiva y proponer formas alternativas de resistencia. Estas organizaciones suelen ser autogestionadas e independientes, y se basan en artes visuales, música o relatos personales para revalorizar la identidad afroperuana. Se inscriben también en una política de la memoria, en la cual la creatividad se vuelve herramienta de concientización política. En este contexto, proyectos como Afroparlantes, impulsados por activistas como Dédée Mandros, aparecen como lugares simbólicos de contra-discurso y de producción de saberes situados.

Creado al inicio de la pandemia, Afroparlantes se presenta como un proyecto audiovisual independiente, nacido de una necesidad de diálogo en el seno de la comunidad afrodescendiente: “Yo creé Afroparlantes, que fue mi primer proyecto de activismo [...], como una respuesta ante una situación de pandemia” (Entrevista personal, Dédée Mandros). La iniciativa es crear un espacio seguro de testimonio, expresión y autorrepresentación afroperuana. No es una organización formal, sino una “iniciativa audiovisual en la cual nace el que haya diálogo, [...] desde lo testimonial, desde los videoclips” (Ibid.). En este sentido, Afro Parlantes encarna lo que Boaventura de Sousa Santos llamaba Epistemologías del Sur (2010), es decir una forma de saber producida desde las márgenes, en ruptura con la hegemonía del saber eurocentrado. Revalorizando estos relatos de vida y experiencias vividas, el proyecto participa en la construcción de un espacio de expresión autónoma, en el cual la experiencia afrodescendiente es fuente de conocimientos.

Varios videos publicados por Afroparlantes ilustran la violencia simbólica y estructural vivida por los Afrodescendientes en el cotidiano. En un video, la modelo y publicista Natalia Barrera Francis afirma “Estoy cansada de que los mismos peruanos me pregunten de donde soy [...] creces con gente que te pregunta de dónde eres, es que ellos tampoco te ven. Luego te ponen festejo en una fiesta y bailan” (Afroparlantes, 2022). La performatividad de estos testimonios participa en la construcción de la identidad como acto político (Butler, 1990) La iniciativa publicó en febrero de 2024 un video de reivindicación mostrando a Emeliza Palma, educadora afroperuana del Carmen, seguido a una situación de violencia que vivió trabajando en el Ministerio de la Educación: “hace un tiempo hubo un problema con una compa que se llama Emeliza Palma [...] Afroparlantes se reactivó simplemente para esa situación, porque [...] debe ser una manera como de alzar la voz

para la comunidad” (Entrevista personal, Dédée Mandros, 2025). Emeliza denuncia la exclusión sistemática de la agenda educativa afrodescendiente por el Estado. Afirma en el video que *“los afroperuanos no existimos en la estructura institucional del Ministerio de Educación, a pesar de contar con marcos nacionales e internacionales que demandan una atención reparadora”*⁴⁴ (Afroparlantes, 2024). Este discurso pone de relieve los límites de las políticas interculturales peruanas. El proyecto se erige en contra-espacio público (Fraser, 1990). Afroparlantes tiene otro proyecto en construcción que es un podcast donde se va a hablar sobre el censo que se va a hacer en 2025, una forma de poder.

Para muchas mujeres afrodescendientes, el arte se vuelve un espacio de resistencia que permite curar y transformar las heridas en reivindicaciones políticas. Pilika eligió militar a través de su música, como forma alternativa a las organizaciones políticas:

Siento que los espacios de activismo son necesarios, pero yo trabajé mucho tiempo en el Estado y me di cuenta que la forma política no es una lucha para mí. Es una lucha que demanda mucho tiempo, el estar peleando todo el tiempo, y me hacía daño mentalmente.

Otras formas de contra-discurso emergen, como en Zaña, en el norte del Perú, donde el museo afroperuano tiene un papel central en la revalorización de la identidad afroperuana y el cuidado de la memoria. Luis Rocca nos comparte el funcionamiento de autonomía cultural del museo afroperuano de Zaña que define como “un museo libre” y una “entidad civil sin fines de lucro”. Desarrolla diciendo que no es del Estado ni del municipio, ni de alguna empresa, por la razón siguiente : “nosotros partíamos del enfoque de que después de tres siglos de esclavitud, no podíamos hacer un museo que esté subordinado a otra entidad.”

El museo se autosostiene con la venta de entradas y la venta de libros que publican. Su postura también se expresa con su autonomía en la producción cultural e investigación, por ejemplo fabricando sus propios tambores africanos con métodos ancestrales, como acto de memoria viva. Esta iniciativa comunitaria refuerza los vínculos panafricanos y muestra la importancia del museo en la reconstrucción de la herencia diaspórica⁴⁵ : *“Vamos a celebrar el 20 aniversario. Y vamos a celebrarlo con los tambores africanos. Tenemos 50 que nosotros mismos hemos hecho, porque vino un africano a ayudarnos. [...] También hay de otros países de Latinoamérica.”*

⁴⁴ Para leer el discurso completo, consultar el anexo IV.

⁴⁵ Destaca Luis Rocca que en el museo se valora no solamente la historia de la africanía en el Perú, sino también en la diáspora resaltando los hitos más importantes (Mandela, Luther King, Parks, etc...).

(Entrevista personal, Rocca, 2025). También, frente al despoblamiento de las regiones rurales, instauró un trabajo de memoria familiar, a través de un espacio con fotos:

Un ambiente donde están las fotos de los mayores, los abuelos, las tías y sus oficios. Tenemos ya 117, nos falta todavía, pero ya es una base, lo que sería lo principal. ¿Por qué? Porque los Zañeros que emigran van a tener hijos en otros lugares, o tienen hijos en otros lugares con otro matrimonio y otras parejas. Pero esos niños no saben quiénes son sus abuelos ni saben qué cosa es Zaña. Ese ambiente es un puente de identidad (Ibid.).

Luis Rocca dice que el museo ha tenido cuatro triunfos que son un instrumento musical checo, el calabazo redondo, que fue rescatado en Zaña y se volvió patrimonio cultural de la nación, en segundo el baile tierra, transmitida por afrodescendientes desde 1814 y que se conserva solamente en Zaña y también se convirtió patrimonio cultural de la nación, en tercero, la placa del UNESCO que declara Zaña como sitio de memoria de la esclavitud y herencia cultural africana.

Otro ejemplo emblemático de movilización artística y política afroperuana es la asociación La Voz del Cajón, fundada por Luisa (Nachi) Bustamante. Situada entre el Carmen y Lima, esta organización cultural se basa en un doble compromiso: artístico y comunitario. A través de la transmisión de la música afroperuana, con la práctica del cajón pero también otros instrumentos menos conocidos como el checo, la guisada, el burro o la cajita, La Voz del Cajón tiene un proyecto de revalorización identitaria y empoderamiento de los niños afroperuanos : “Uno de nuestros objetivos era llevar a los niños los talleres de música y danza. [...] Pero luego dijimos, ya, qué calidad. Tenemos que enseñarles otras cosas. Tienen que pasar por procesos de identidad cultural, reconocimiento, empoderamiento” (Entrevista personal, Bustamante Gonzalez, 2024).

La idea de este proyecto es que la música no es suficiente, hay que articular práctica artística y conciencia identitaria. La Voz del Cajón es una iniciativa autogestionada, poco institucionalizada, y familiar que encarna una forma de economía afectiva de la cultura, en la cual los miembros (cercaños o amigos) se autofinancian y organizan talleres en comunidades invisibilizadas, distribuyendo instrumentos y proponiendo prácticas de música y de danza para reconectar los jóvenes con su patrimonio cultural y restaurar el orgullo de su herencia. El trabajo de La Voz del Cajón se inscribe en una política de memoria por la acción artística: *“Tenemos tres instrumentos que son nuestros, creados por nosotros. Por nuestro genio, por nuestra rebeldía, por nuestra resiliencia”* (Entrevista personal, Bustamante Gonzalez, julio de 2024). Fabrican sus

instrumentos, organizan conciertos con los niños y se asocian a luchas como la campaña de reconocimiento del checo como instrumento afrodescendiente en peligro de extinción. Se inscriben en una crítica de mercantilización de la cultura afro sin la participación de la propia comunidad:

Antes muchas familias ocultaban su parte cultural. Pero también hay mucha gente que no es parte de nuestra comunidad, que lucra y vive de eso. ¿Por qué si nosotros somos? Si es que nosotros somos los cultores. Nosotros somos los que tenemos toda la información (Entrevista personal, Bustamante Gonzalez, 2024).

En una perspectiva afrofeminista, Nachi Bustamante también estaba en el colectivo Presencia y Palabra, del cual también era parte Pilika, que marcharon para el Día de la Mujer y usaban canciones de Victoria Santa Cruz, reinterpretándolas y rescribiéndolas con un enfoque afrofeminista (Pilika, 2024).

5.5. Fragmentación organizativa: desafíos de articulación y tensiones

La fragmentación organizativa del movimiento afroperuano revela una riqueza de perspectivas y una complejidad de articulación colectiva, *“un potencial y un dolor de cabeza”* (Entrevista personal, Pilika, julio de 2024) una expresión que resume esta ambivalencia de fuerza política, dividida en 121 organizaciones difíciles de coordinar. Existen tensiones internas y concurrencias simbólicas, aunque como lo afirma Susana Matute, *“la diversidad no nos divide; al contrario, nos fortalece. [...] La clave no es ser uno solo, sino encontrar formas de articularse y trabajar juntos.”* (Entrevista personal, Matute, marzo de 2025).

Entre las tensiones podemos mayores, el centralismo limeño cristaliza los resentimientos: los militantes basados en Lima pueden ser percibidos como beneficiarios de privilegios inaccesibles a comunidades locales, lo que alimenta un sentimiento de exclusión, puede generar celos, frustración, y desconfianza hacia ciertas organizaciones o activistas. Este clivaje territorial refleja también un conflicto más amplio entre iniciativa comunitaria y proyecto institucional. Una controversia alrededor de los dos museos afroperuanos es una ilustración emblemática de aquello. Luis Rocca nos comparte que percibe el museo de Lima como una apropiación sin legitimidad:

Nosotros nacimos con fuerza, porque habíamos recopilado piezas y teníamos el guión de la historia de los años antiguos. [...] Ellos antes de hacer su museo vinieron acá, tomaron fotos de todo esto y luego la reprodujeron allá (Entrevista personal, Rocca, marzo de 2025).

No obstante, este conflicto refleja una lucha más amplia para el control de la memoria y de la identidad. Por otra parte, hay muchas críticas alrededor de la legitimidad de las organizaciones, o de los activistas. Por ejemplo, la victimización estratégica, destacada por Rolando Palma Quiroz, que tiene dudas sobre la sinceridad de algunas estructuras que sospecha de *“tener interés en que el afro viviera todavía sumergido en su misión para conseguir financiamiento”* (Entrevista personal, Palma Quiroz, julio de 2024). Luis Rocca evoca un defecto estratégico mayor que es la falta de reivindicaciones claras. Designa la debilidad de una acción que denuncia sin proponer alternativas: *“¿Cuál es tu propuesta ABCD, tu programa reivindicativo?”* (Entrevista personal, Rocca, 2025). Además, destaca la falta de interés del público y dice que a menos de que sea un espectáculo folklórico, hay muchos eventos y muy poco público.

Acerca de la legitimidad, Miguel Ballumbrosio reconoce que su familia ha sido privilegiada por el apellido, y también que una gran parte se haya casado con personas blancas, una situación que generó muchas críticas acusándoles de traicionar la negritud. Asimismo, los debates sobre la apropiación cultural y su aceptación en pueblos como El Carmen, con la presencia de turistas que se apropian símbolos afro como pelucas o sacándose fotos con los muñecos negros, genera preocupaciones sobre la mercantilización y la dilución de las culturas afrodescendientes. La fragmentación del movimiento afroperuano ilustra la tensión entre diversidad y unidad. Para hacer frente, los activistas llaman a un trabajo de base, desde los movimientos locales, con el objetivo de *“unificar identidades, porque no se puede hacer otra cosa. Al final, esto es colectivo”* (Entrevista personal, Ballumbrosio Guadalupe, julio de 2024).

5.6. La cooperación internacional como sostén: oportunidades y dificultades

Hubo un aporte de la UNESCO y otras organizaciones en la circulación transatlántica del saber afroamericano. Iniciativas se han multiplicado para favorecer el diálogo, aunque a menudo se hayan terminado en fracaso por la gran burocracia de dichos proyectos. Sin embargo, Perú sigue invisibilizado ya que no participó en dichas ocasiones. Alina también denuncia la manera incompleta y sesgada en la que se piensa la diáspora africana en espacios internacionales, ya que la atención se limita a los países visibilizados: *“¿ustedes saben que hay diáspora africana en América Latina? Ah, los Estados Unidos, Brasil, Cuba. ¿Y todo el resto? También estamos.”* (Entrevista personal, Santa Cruz, marzo de 2025).

A pesar de la ausencia de Perú en dichas iniciativas, actores afroperuanos han desarrollado formas autónomas y situadas territorialmente de cooperación, como lo muestra la experiencia de Luis Rocca que empezó en los años 80 a *“recorrer los países latinoamericanos para estudiar la memoria, las tradiciones y los museos.”* Se dio cuenta de que casi no había museos afros solo en Cuba y Puerto Rico, y creó el Museo en 2005, con una idea de memoria construida desde abajo y de autonomía institucional.

La cooperación internacional aparece como una palanca esencial pero ambivalente en los esfuerzos de reconstrucción memorial y movilización política de las comunidades afrodescendientes. En este contexto, el MOAA constituye una iniciativa pionera impulsada por actores afroperuanos deseosos de articular una respuesta diaspórica transnacional. Este movimiento busca tejer alianzas entre afrodescendientes de diversos países de América Latina, África y Europa, en una lógica de superación de las fronteras *“nuestra alternativa está con un enfoque de diáspora africana. Por eso no está con un enfoque de la frontera nacional ni la frontera local”* (Entrevista personal, Rocca, marzo de 2025).

El MOAA intento crear un “triángulo” de relaciones entre migrantes africanos en Europa, países latinoamericanos y el continente africano, pero estos esfuerzos enfrentan obstáculos como las realidades migratorias inestables : *“teníamos un grupo en Italia, pero por razones de sobrevivencia emigraron a diversos sitios y se disolvió”* (Ibid.). Entonces, los contactos establecidos por el momento siguen siendo parciales, ya que solamente tienen en Camerún y en Senegal en África, y dependen ampliamente de redes personales informales. Vínculos más sólidos han sido creados con Brasil o con comunidades afroperuanas en Estados Unidos y en Europa, pero la dispersión geográfica de la diáspora y la crisis de la sociedad civil hacen que la construcción de un movimiento transnacional coherente sea compleja, por ejemplo con la fragmentación organizativa del activismo pasa también en otros países latinoamericanos, pero también la barrera lingüística que dificulta la comunicación, y la falta de financiamiento, formación a la comunicación digital y tiempo dedicado que hizo que no pudieron sostener la pagina web (Ibid). El caso del MOA que Luis Rocca define como *“netamente ciudadana y autónoma frente a la burocracia estatal”* (Ibid.) ilustra el potencial transformador de la solidaridad transnacional en el activismo afrodescendiente, que tiene ahora cerca de 70 integrantes.

Otros colectivos afroperuanos se juntan a este movimiento diaspórico, sobre todo en su intento de sobrevivencia, solidaridad y reinención post pandemia. Como lo demuestra el

testimonio de Nachi Bustamante, la pandemia fue un momento de derrumbe económico para los artistas. Frente al abandono del Estado, las mujeres se organizaron para crear ferias afro, que eran espacios de intercambio, de autonomización económica y formación de redes diaspóricas : *“En un principio éramos peruanas solamente. Ahora ya estamos avanzando. Tenemos compañeras venezolanas, colombianas, cubanas. Hacemos encuentros, feriamos juntas”* (Entrevista personal, Bustamante Gonzalez, 2024). Estas ferias, apoyadas por organizaciones, constituyen espacios seguros que permiten a las mujeres resistir colectivamente. Estas ferias participan a una revalorización de saberes manuales y artesanales invisibilizados *“recordé que sabía tejer y que sabía bordar. [...] Había mantas de tejido en dulces, hacían grabados, las cosas. Otras hacían postres”* (Ibid.). Este regreso a las prácticas artesanales femeninas históricamente transmitidas en lógicas patriarcales de marginalización se reapropian en una forma de resistencia económica y reactivación memorial. Sin embargo, la sobrevivencia de estas ferias suele depender del apoyo logístico de las municipalidades, poco accesibles a las iniciativas afrodescendientes en barrios centrales como Miraflores.

Estas iniciativas de auto-organización afrodescendiente palian deficiencias del Estado y estancamientos de la cooperación internacional, sin embargo, estas dinámicas solidarias no son suficientes para compensar lógicas de explotación de las migrantes afrodescendientes : *“Hay fábricas que solamente reciben mujeres migrantes. Y las condiciones en las que ellas trabajan son muy traumáticas”* (Ibid.). En este contexto, la cooperación internacional sigue siendo una herramienta frágil. Otro de los límites mayores de la cooperación internacional en el activismo afroperuano reside en la falta de solidaridad efectiva en el seno mismo de la diáspora afrodescendiente. Como lo deplora Luis Rocca, *“hay un tema de fondo que te demuestra la crisis de la diáspora. El tema de fondo, Haití.”⁴⁶ [...] hay un desinterés total.”*

Un obstáculo importante también es la marginalización financiera de la cual sufren las organizaciones afroperuanas. Los fondos permanecen muy débiles e insuficientes frente a las necesidades. Martín Bustamante expresa esta dificultad estructural de obtener un apoyo real,

⁴⁶ País con el mayor porcentaje de afrodescendientes en la región de América Latina y el Caribe, representando el 95,5% de su población. (CEPAL, 2020) También es el país más empobrecido del hemisferio occidental, clasificándose incluso en el "Club de la Miseria" según la expresión acuñada por el economista Paul Collier en 2008. Un “estado fallido” cuya historia fue atravesada por la deuda al independizarse impuesta por Francia que le impidió desarrollarse, conflictos internos, la dictadura de los Duvalier, intervenciones y ocupación de Estados Unidos y demás países, catástrofes naturales destructoras, y la toma de control de bandas en todo el país actualmente. Estos factores generan una situación de altísima gravedad humanitaria, política y social en el país y mucha migración de los haitianos hacia otros países.

y denuncia la posición periférica de las ONGs afroperuanas incluso en periodos de abundancia de cooperación internacional *“Lo que ha sucedido siempre es que especialmente para afrodescendientes los recursos siempre han sido muy chiquitos”* (Entrevista personal, Bustamante Gutiérrez, marzo de 2025). Esto se suma a la complejidad burocrática y las coacciones administrativas de los proyectos financiados de manera conjunta con agencias extranjeras y el Estado. La contribución local no ayuda a los proyectos, sino a cubrir gastos institucionales, *“sueldos de los funcionarios, en los gastos operativos de la dirección”* (Ibid.) lo que limita el impacto concreto en las poblaciones. En este contexto, algunos de mis entrevistados critican las modalidades mismas del apoyo internacional, designando contradicciones de un activismo que depende de instituciones que históricamente participaron en su opresión:

Estamos exigiendo reparación histórica, pero es tan paradójico que a la vez tengamos que convocar estos espacios con el fondo de USAID, o por ejemplo, de la Comisión Europea, que ha sido parte del proceso de colonización, del proceso de esclavización. [...] ¿por qué se acepta ese dinero? O ¿por qué siempre se depende de estas organizaciones? (Entrevista personal, Palma Quellhua, julio de 2024)

Sumado a esto, Lilia Mayorga denuncia el abandono de los niños afroperuanos por el estado y por las grandes organizaciones internacionales. Explica que la UNICEF ha trabajado durante varios años con niños de los Andes y de la Amazonia, sin nunca tomar en cuenta los niños afroperuanos, hasta que una mujer afro forme parte de la organización. Según Lilia Mayorga, estas instituciones no tienen una voluntad real de interesarse en las cuestiones afrodescendientes : *“No les interesa, no nos incluyen dentro de su agenda.”* (Entrevista personal, Mayorga Balcázar, marzo de 2025). En este contexto, dice que *“el trabajo es arduo”* y agradece *“que el activismo se está dando con esta nueva generación.”*

CAPÍTULO VI : Raíz profunda, imagen distorsionada: El distrito del Carmen hoy

El distrito de El Carmen, ubicado en la provincia de Chincha, región de Ica al sur de Lima, es un territorio emblemático por su historia, su cultura afrodescendiente y su patrimonio. Se compone de cuatro caseríos : San Regis, El Guayabo, San José y El Carmen, siendo este último el centro administrativo y simbólico del distrito (Díaz Rossi, 2016).

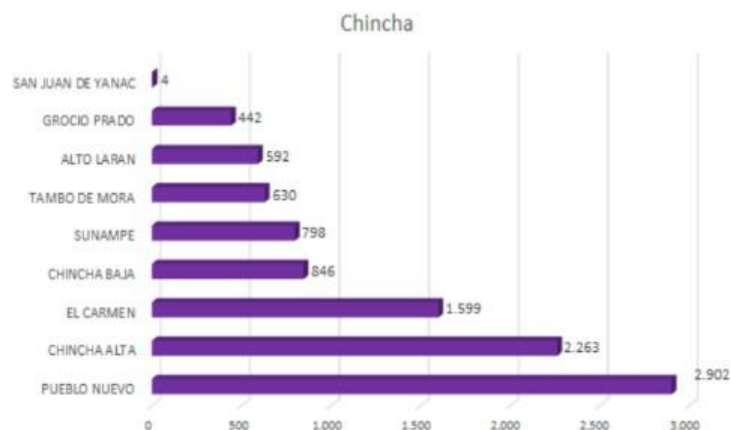
Figura 4. La Hacienda San José del Carmen.



Fuente : elaboración propia (agosto de 2024).

Este territorio, marcado por la herencia del esclavismo algodonero y la presencia de las dos haciendas coloniales San José y San Regis, refleja también una fuerte vitalidad comunitaria, con una identidad de las más fuertes y arraigadas que tuve la oportunidad de observar, transmitida hasta el día de hoy de generación en generación con la conservación de sus ricas culturas y tradiciones que resplandecen en todo el Perú, que representa el aporte de cuatro culturas además de la española : la incaica precolombina, la africana y las influencias chinas e italianas (Valencia Sánchez, 2009), una diversidad que dió nacimiento a una fusión increíble en el ámbito musical y coreográfico y culinario criollo, y a la construcción de una identidad sociocultural muy particular y *sui generis*.

Figura 5. Número de personas que se identifican como afrodescendientes en la provincia de Chíncha según el censo de 2017, según distrito.



Fuente : Ministerio de Cultura (2017).

6.1. Dinámicas de mestizaje: una comunidad afroandina

El distrito de El Carmen, a menudo percibido como el corazón de la cultura afroperuana, concentra en realidad una dinámica compleja de mestizajes culturales y territoriales. Históricamente, algunas localidades como El Guayabo han sido bastiones de la población afrodescendiente, marcada la preservación de la endogamia y de las prácticas culturales afro. Como lo explica Miguel Ballumbrosio, *“El Guayabo es el epicentro. Hay más negros. Abí no se mezclaban. Hasta los años noventa, abí no se mezclaban.”* (Entrevista personal, Ballumbrosio Guadalupe, julio de 2024). Esta afirmación refleja la existencia de un anclaje identitario afrodescendiente fuerte y de una resistencia al mestizaje en algunas zonas rurales hasta muy recientemente.

Sin embargo, la provincia de Chíncha también conoce transformaciones demográficas profundas, vinculadas con las migraciones andinas. La presencia histórica de poblaciones altoandinas en distritos limítrofes como San Juan de Llaná o San Pedro de Huacarpan generó una convivencia prolongada entre comunidades afrodescendientes e indígenas. Como lo indican Benavides et al., estas dinámicas *“han producido identidades que escapan de las categorías étnicas rígidas”* (Benavides et al., 2006, p.65) y fueron intensificadas con los desplazamientos internos debidos al conflicto armado en Perú, cuando numerosas familias ayacuchanas se instalaron en la región (Entrevista personal, Rivera, marzo de 2025).

Bastantes iniciativas culturales recientes, como el Festival Yana Runa, organizado en el Centro Cultural Amador Ballumbrosio, intentan hacer dialogar herencias africanas y

indígenas en el distrito : *“en el homenaje que empezaba el padre de los Ballumbrosios, mezclan ambas culturas, mezclan el violín de Huancaveli y el cajón”* (Entrevista personal, Rivera, 2025). Este festival encarna un esfuerzo activo de reconexión y valorización del patrimonio cultural híbrido, mientras se crean nuevas formas de diálogo cultural (Di Laura, 2025).

Para algunos actores locales, esta hibridación es un orgullo y una reivindicación, Miguel Ballumbrosio comenta *“mi padre fue yo creo el primero que activó esta parte de rescatar o realzar lo afroandino.”* (Entrevista personal, Ballumbrosio Guadalupe, julio de 2024). No obstante, este reconocimiento del mestizaje no existe sin tensiones. Por un lado, la municipalidad del Carmen se beneficia de recursos destinados específicamente para poblaciones afroperuanas. Rosmary Palma, regidora cultural de El Carmen, afirma: *“es multicultural, con presencia andina y selvática, y cada comunidad tiene su propio espacio de representación”,* pero al mismo tiempo *“muchos de los beneficios que recibe [...] están dirigidos a poblaciones afroperuanas. [...] No se debe perder esta identidad.”* (Entrevista personal, Palma Reyes, julio de 2024).

Asimismo, en El Carmen, la conciencia del pasado campesino y de las estructuras sociales heredadas de la colonia sigue moldeando las representaciones identitarias. Rolando Palma recuerda que:

Vivimos en los litorales, en las zonas agrícolas [...] son antiguas zonas de plantación [...] siempre han estado bajo el régimen de un patrón, de un amo [...] en este caso [...] la gran mayoría son italianos, porque la migración italiana aquí en Chíncha es muy fuerte” (Entrevista personal, Palma Quiroz, julio de 2024).

6.2. La religiosidad en el Carmen

La religiosidad ocupa un lugar central en la vida cotidiana de El Carmen, y tiene un papel fundamental en la construcción de la identidad afrocarmelitana. Mucho más allá de ser un simple apego al catolicismo, la fe local se expresa en una religiosidad popular intensa, profundamente arraigada en la historia colonial, el sincretismo afrodescendiente y las dinámicas comunitarias. Como lo explica Baena Reina: *“la imagen de la Virgen del Carmen y su festividad han suscitado un fervor generalizado y apasionado entre la población afroperuana”* (Baena Reina, s.f., p.68), ya que estas fiestas permiten articular fe, memoria y sentimiento de pertenencia.

Desde la época colonial, las cofradías religiosas constituyeron espacios de solidaridad y de resistencia, y esta herencia se prolonga hoy en las prácticas religiosas. La festividad de la Virgen del Carmen, celebrada en julio y en diciembre, se vuelve un momento de unidad: *"En El Carmen, la Virgen del Carmen es el eje... Hasta los no creyentes salen a zapatear porque es lo que une al pueblo"* (Entrevista personal, Palma Quiroz, julio de 2024). No es una celebración religiosa, sino un espacio de expresión identitaria, de homenaje a los ancestros y de reconocimiento colectivo. Como lo explica Celestino, *"una condición de popularización del símbolo... es que reflejan, de una forma u otra, las condiciones de vida del pueblo, su marginación, sus dolores y dificultades"* (Celestino, 2004, p. 36).

La Virgen del Carmen, figura de *"dulzura y amor"* Baena Reina, s.f., p.59), se opone a las advocaciones marianas más dolorosas, y encarna un símbolo de esperanza. Para el pueblo de El Carmen, la religiosidad constituye el corazón comunitario. Rosmary Palma afirma que *"la identidad afroperuana [...] lo que nos une es la religiosidad, ser católicos [...] su núcleo principal, no es ni la municipalidad, ni otra entidad, es la parte de la iglesia"* (Entrevista personal, Palma Reyes, julio de 2024). Esta fe transmitida por los ancestros se inscribe en una memoria oral, en los gestos del cotidiano, en la música. El testimonio de Lucía Ballumbrosio ilustra esta interiorización de la fe vivida como una presencia íntima *"yo no necesito un título para decir que soy... Lo vivo y ahí está"* (Entrevista personal, Lucía Ballumbrosio Guadalupe, julio de 2024). Su padre, Amador Ballumbrosio, quien califica de *"sanador de almas"* solía rezar a través de la música cada día en casa, a la hora precisa de 6:30 pm cada día, y fue a esta hora exacta cuando falleció también. Este evento dio una dimensión más sagrada aún a los rituales musicales, transformando el acto de fe en un gesto sagrado, en el cual *"nuestra oración puede ser una danza, puede ser un canto"* (Ibid.).

La religiosidad carmelitana se distingue con un fuerte sincretismo : herencias africanas, creencias católicas, prácticas ancestrales se entrelazan en un sistema espiritual complejo y vivo. El Atajo de Negritos, a menudo reducido a un baile folclórico afroandino, es en realidad *"un compromiso con la Virgen [...] es fe, pero también es resistencia"* (Entrevista personal, Palma Qquellhua, julio de 2024) lo que concuerda con el análisis de Paul Gilroy que ve en las prácticas religiosas de los afrodescendientes un medio de continuidad histórica frente a las violencias del desarraigo. La religiosidad se vuelve entonces un lenguaje común, es una visión del mundo en la cual el sagrado penetra las otras dimensiones, *"es parte de la identidad, de la conjunción"* (Entrevista personal, Palma Qquellhua, 2024) arraigada en los cuerpos, recuerdos y ancestros.

Esta dimensión es particularmente fuerte en el caso de Emeliza, que se define a la vez como católica y como “yalocha⁴⁷, hija de Yemayá⁴⁸”. Su testimonio muestra la integración viva de la espiritualidad yoruba en su vida cotidiana “*cantos, rezos, bailes, hierbas, dichos... eran del día a día en lo que yo crecí*” (Entrevista personal, Palma Qquellhua, julio de 2024). Esta religiosidad afrocentrada, vinculada a la memoria de los ancestros, coincide con los análisis de Molefi Kete Asante (2007), para quién la ancestralidad es una dimensión fundamental de la conciencia afro.

En El Carmen, la fe no separa las generaciones sino las vincula. La transmisión intergeneracional, a través de los cantos y relatos, permite mantener una fuerte cohesión social siempre se hace esta referencia a los ancestros:

El respeto a la iglesia, es lo que te enseñan los viejos. Saber respetar la iglesia, la virgen. Porque todo tiene una historia. La virgen, porque está ahí la iglesia, la parte de la peoncita, con la guerra con Chile, toda la historia que conlleva eso (Entrevista personal, Palma Reyes, julio de 2024).

6.3. Construcción de un orgullo negro

En El Carmen, la identidad y la cultura se extiende incluso entre el pueblo no afrodescendiente. Como lo indica Rolando Palma, la cultura afrodescendiente en este distrito es tan importante que “*Y tú habrás visto que, por ejemplo, aún cuando nosotros vivimos con otras etnias, como elias andinas y elias amazónicas, todo el mundo quiere bailar como negro, como afro, todo el mundo cocina como afro*” (Entrevista personal, Palma Quiroz, julio de 2024). La cocina, en particular, tiene un papel central en la transmisión cultural. Los platos típicos, asociados a días específicos de la semana, se vuelven referencias temporales, afectivas y comunitarios. Esta regularidad culinaria, transmitida de generación en generación, es percibida como una continuidad :

Nosotros le hemos traído a los años una costumbre, ¿no? Que cocinamos y podemos identificar los días de la semana, de acuerdo a lo que tu mamá o tu abuela cocina en el día. [...] Si cocina un guiso, tal, ya tú sabes qué día es. Si cocina menestra, ya tú sabes qué día de la semana es (Ibid.).

⁴⁷ Ser "yalocha" significa ser reconocida como madre espiritual de Orisha, la deidad yoruba reina de los vientos, tormentas y rayos, símbolo de cambio y transformación.

⁴⁸ Ser "hija de Yemayá" implica una relación especial con la deidad del mar y la maternidad, venerada por su sabiduría y protección.

Este modo de vida basado en usos y costumbres afroperuanas parece ser expandirse: *“La identidad afro es contagiosa a todo Chincha. Chincha se volvió famosa gracias al Carmen.”* (Ibid.), lo que marca la potencia simbólica de la identidad cultural afroperuana en el Carmen, y contribuye a la estructuración de un territorio alrededor de estas prácticas culturales. En este contexto, podemos decir que la definición misma de identidad se basa más en aspectos culturales que fenotípicos, ya que esta concepción permite un mestizaje cultural sin dilución de la identidad afro, al contrario, la amplía en el sentido de que la referencia está valorizada y adoptada por otros grupos. Sin embargo, esta centralidad de las costumbres afroperuanas en las representaciones sociales puede revelar tensiones identitarias, como cuando las iniciativas culturales centradas en la tradición andina encuentran poco eco. Como lo afirma Miguel Ballumbrosio, *“la población es sobre todo Afro Andina. Pero cuando hacemos eventos andinos aquí en el centro cultural, menos gente acude”* (Entrevista personal, Ballumbrosio Guadalupe, julio de 2024). Esta situación sugiere una jerarquía implícita de superioridad de lo afro sobre lo andino que aparece en el Carmen.

Esta dinámica de reconocimiento y de valorización cultural puede estar leída a la luz del pensamiento del filósofo Enrique Dussel (2008), para quien la dignidad de los pueblos marginalizados no depende del reconocimiento de una autoridad exterior, pero se construye desde su propia vivencia, a través de la reafirmación de sus prácticas, de su memoria. En El Carmen, la construcción de un orgullo afro se basa en esta capacidad de hacer de la cultura un motor de reconocimiento colectivo. La identidad afrocarmelitana no se impone, sino que resplandece con su influencia y resistencia identitaria, siendo la base de una dignidad construida desde la periferia.

6.4. Herencia, arte y memoria viva

La forma en que se vive la identidad en El Carmen es una experiencia encarnada en los gestos del cotidiano, el cuerpo, y la memoria familiar y colectiva. Como lo cuenta Lucía Ballumbrosio *“Bailamos el huayno⁴⁹. Nos ponen una música en el huayno y ya estamos. Todos nos paramos inmediatamente y solamente nos falta, pues, la vestimenta.”* (Entrevista personal, Lucía Ballumbrosio Guadalupe, julio de 2024), un testimonio que ilustra la manera en qué las

⁴⁹ El huayno es una expresión musical y coreográfica emblemática de los Andes peruanos, nacida de la fusión entre tradiciones prehispánicas e influencia colonial española. Esta danza combina música, canto y baile, y vehicula emociones diversas: felicidad, tristeza, pasión. Bailado colectivamente o en pareja, el huayno se caracteriza por pasos rápidos, zapateo energético, acompañado de instrumentos como charango, guitarra, quena o harpa. Es un símbolo potente de resistencia cultural e identidad andina (Marca Perú, 2022).

danzas andinas están integradas también en su corporalidad, es una expresión viva y corporal de su herencia mixta, afroandina.

Esta memoria también está enraizada en las figuras familiares, lo que permite según Lucía abrazar ya amar a su afroandinidad : *“Era mi papá sentado en el árbol con su compadre y fumando un cigarro y era como que, ay Dios mío, todo esto me pertenece”* (Ibid.) lo que refleja un sentimiento que sobrepasa el individuo pero que junta dos mundos, lo andino y lo afrodescendiente, en las fiestas, los encuentros, la coexistencia musical y coreográfica :

Mis hermanos y yo hemos crecido en medio de esto, de esta hermandad, de esta hermandad de lo andino y de lo negro. [...] Ver esa mezcla de la música negra y la música andina y la celebración... era la familiaridad que hay (Ibid.).

También las manifestaciones artísticas y culturales son herramientas de resistencia política, prácticas espirituales, históricas, económicas y terapéuticas. Algunas prácticas religiosas locales, como la peoncita en octubre, una procesión hasta la Piedra Virgen, expresan una memoria encarnada y transmitida a través de relatos sobre la guerra con Chile según Rosmary Palma (2024).

Entre los grandes eventos que valorizan la cultura afroperuana, esta el Carnaval Negro (o Verano Negro), creado en 1986 para promover el turismo y revalorizar la herencia cultural afroperuana. Atrae cada año a mucha gente de todo el país y representa un espacio de celebración y reconocimiento del aporte cultural afroperuano. Asimismo, la festividad de la Virgen del Carmen que ya mencionamos, es otro momento de cohesión cultural y religiosa. Los 15, 16 y 17 de julio, tienen lugar misas, procesiones, cantos y una gran serenata que se concluye con fuegos artificiales. La procesión del 16 de julio es acompañada por bandas musicales y danzantes que interpretan ritmos y bailes ancestrales, lo que demuestra que lo religioso está muy vinculado con la cultura ya que estas representaciones se hacen en devoción a la Virgen.

La figura de Amador Ballumbrosio representa a él solo esta memoria viva. Es reconocido como una figura mayor al igual que Victoria y Nicomedes Santa Cruz. Emeliza Palma sostiene que *“Amador [...] es el que está hasta hoy, y tiene un legado tan fuerte que yo no creo que se vaya a olvidar jamás”* (Entrevista personal, Palma Qquellhua, julio de 2024) y describe su música como *“sanadora [...] sagromágica, [...] en conexión con tus espíritus, con tus abuelos, con tu memoria... Son saberes que se usan como resistencia, como herramientas.”* (Ibid.).

La memoria viva se cristaliza también a través de la cocina: El ejemplo de Esther Cartagena Castrillón, conocida como Mamainé, es emblemático. Fundadora del restaurante Mamainé en el Guayabo, perpetua saberes culinarios afroperuanos rindiendo homenaje a sus antepasados : *“Inés era mi bisabuela [...] con la cual yo tuve un sueño con ella... casi como una revelación.”* (Entrevista personal, Cartagena Castrillón, agosto de 2024). Con su restaurante, valoriza la cocina afroperuana cotidiana y festiva, con platos como la carapulcra de garbanzos, piqueos tradicionales, y bebidas heredadas de tradiciones africanas como la chicha morada o la semana. Entre los platos típicos afroperuanos más emblemáticos, podemos mencionar a la carapulcra⁵⁰, la sopa seca⁵¹, el tacu tacu⁵², el cau cau⁵³, pero también el picadillo de pavo o el bufo. De postres, destacan el frejol colado y la chapana (Valencia Sánchez, 2009).

Estas múltiples formas de transmisión hacen de El Carmen un lugar donde la herencia cultural está activamente vivida, sentida y transmitida, siempre en movimiento. Las manifestaciones culturales se manifiestan conjuntamente con expresiones (individuales o colectivas) que alzan su voz contra la injusticia y el desinterés mostrado hacia la población desde la municipalidad : un activismo local y anclado en las realidades territoriales de El Carmen.

6.5. El turismo en El Carmen: ¿oportunidad o exotización?

En El Carmen, el turismo juega un papel ambiguo. Por un lado, es visto como fuente de ingresos y de desarrollo local, y por otro lado, es percibido como un vector de exotización, o de folklorización racista de la identidad afroperuana. Las representaciones dominantes de la comunidad afro están fijadas en imágenes estereotipadas, reducidas al baile, a la música y a una iconografía caricaturesca. Miguel Ballumbrosio lo afirma : *“vivimos dentro del estereotipo [...] eso es un insulto, es racismo puro, ¿no? Pero está tan normalizado”* (Entrevista personal, Ballumbrosio Guadalupe, julio de 2024). Estos estereotipos están incorporados en la memoria colectiva local, hasta ser percibidos como “típicos” o “tradicionales”, por ejemplo a través de símbolos

⁵⁰ Del aymara "qala phurk'a" que significa "cocinar sobre piedras" ya que, al inicio, este plato lo preparaban los aymaras cocinando papas cocidas. Cuando llegaron los africanos durante la colonización, agregaron el maní. Durante mucho tiempo, este plato fue considerado de las clases populares ,pero se volvió un orgullo nacional que encarna el mestizaje en Perú.

⁵¹ Típico de Chíncha, este plato es una fusión entre comida afroperuana e italiana mezclando pastas, ají y especias. Servida con la carapulcra, forman el popular “manchapecho”.

⁵² El tacu tacu nace de la fusión de restos de arroz y de frijoles del día antes, y fue reinventado por los esclavos africanos en la costa peruana.

⁵³ Nace de un guiso de pescado llamado “ataco” y de influencias africanas, con los esclavos que cocinaban las vísceras dejadas por los colonizadores.

como el logo del Verano Negro, que enseña ojos y labios excesivamente rojos sobre un fondo negro.

Figura 6. Logo del Verano Negro.



Fuente : Redes sociales de la municipalidad de Chincha

Algunas iniciativas de contestación de estas representaciones han sido reprimidas. En 2018, cuando hubo un acto de protesta pública que pretendía acabar con los muñecos de paja racistas, las reacciones fueron ambivalentes y una parte de la comunidad calificó a los autores de delincuentes⁵⁴. Como dice Miguel Ballumbrosio, “¿Sabes qué impotencia, bueno, qué impotencia y qué rabia nos da cuando miramos a los turistas que se ponen la peluca y se sientan con la paja? [...] Es ignorante, ¿no?” (Ibid.).

⁵⁴ El 31 de julio 2018, el Distrito del Carmen publicó en sus redes sociales una publicación que buscaba sensibilizar a los turistas y a la población local sobre el hecho de que ciertos clichés y estereotipos (como ponerse una peluca afro o tomarse fotos con los muñecos) socavan a la identidad auténtica y respetuosa de la comunidad carmelitana. Denunciaron también la inacción de las autoridades frente al racismo y a la explotación turística del Carmen.

Figura 7. Muñecos de paja.



Fuente : Pasa Kruda (2018).

Detrás de esta denuncia se esconde una crítica más amplia de la manera que la industria turística lucra con el tema afro, reduciendo la cultura local a un simple producto de consumo. Este constato se une al análisis crítico de Guillermo Bonfil Batalla en México profundo, cuando muestra que *“lo indio se vende como imagen singular que da el toque de color local, el acento exótico que atrae al turista. Un México indio para consumo externo.”* (Bonfil Batalla, 1987, p.68). La cultura de las minorías es entonces reducida en estos contextos a un espectáculo exótico para el turismo. Jonathan Bruner agrega a esta crítica que *“The privileged Western tourist on a group tour has the right to view other cultures, to become a voyeur of the primitive”* lo que pone muestra una jerarquía establecida entre el que mira y el que está mirando.

El fenómeno toca también a circuitos de visita, como el de la famosa Hacienda San José. Según Miguel Ballumbrosio *“yo tengo alumnos en las escuelas [...] vamos a visitar la Hacienda San José, pero esta vez yo seré su guía [...] No somos turistas, ¿ya? No somos turistas”* (Entrevista personal, Ballumbrosio Guadalupe, julio de 2024). Critica la manera en qué la historia está contada en la Hacienda, señalando la ausencia de narradores afrodescendientes y la tendencia a minimizar o desviar la memoria de la esclavitud : *“te hablan del rey de España [...] pero no te dicen lo que importa: ¿Quién construyó esto? ¿Cómo los esclavizados fueron forzados a trabajar aquí? ¿Cómo sufrieron?”* (Ibid).

El turismo en este contexto actúa como una forma de alteración, que transformando la identidad afroperuana en mercancía, niega su complejidad. Rosmary Palma Reyes comparte este análisis estimando que *“la historia no puede ser modificada”* (Entrevista personal, Palma Reyes, julio de 2024) y que los responsables de la Hacienda San José tienen una responsabilidad ética en la manera de transmitir la historia. Deplora que no haya un museo afroperuano consecuente en el Carmen : *“nadie escribió sobre los propios trabajadores campesinos del Carmen”⁵⁵* (Ibid.).

Estas denuncias se acompañan de críticas hacia las autoridades locales *“a los políticos [...] no les interesa nada lo cultural [...] Nunca han hecho nada”* (Ibid.), y sospechas de que las autoridades se aprovechen del tema afro para lucrar y captar votos. Un tema que también destaca Rolando Palma cuando dice que *“muchas organizaciones se han aprovechado del tema afro”* (Entrevista personal, Palma Quiroz, julio de 2024), sobre todo desde que la lucha adquirió una visibilidad internacional.

6.6. Relaciones comunitarias en el Carmen

La vida comunitaria en El Carmen se basa en normas de convivencia implícitas pero muy pregnantes. Saludar de manera cotidiana constituye un marcador fundamental de reconocimiento mutual : no saludar está mal visto, y puede ser fácilmente interpretado como un gesto de superioridad o de desprecio. El vínculo social se construye a partir de prácticas simples pero cargadas de sentido : el saludo cotidiano, la conversación, la participación en festividades. En el distrito, todos o casi todos se conocen o se identifican, lo que crea una proximidad entre las personas y un sentimiento de pertenencia.

Según Rolando Palma Quiroz (2024), historiador y cultor de la afroperuanidad, ex-regidor cultural de la municipalidad del Carmen, y activista distinguido personalidad meritoria de la cultura en 2016, no hay porque, hoy en día, llamar a una persona afroperuana por su color de piel si no se hace con la gente blanca. El lenguaje cotidiano tiene huellas de este racismo sutil. En el Carmen o en Chincha, saludar a una persona con un *“bola familia”* puede parecer anodino pero según Palma Quiroz (2024) puede esconder una categorización racial implícita: *“cuando me dices “familia”, en realidad me estas llamando negro”* (Entrevista personal, Palma Quiroz,

⁵⁵ Monólogo desde las Tinieblas (1932) de Antonio Gálvez Ronceros, mencionado en nota a pie de página de la página 28 de este trabajo.

julio de 2024). Este doble sentido revela la complejidad del lenguaje en las relaciones sociales. Por un lado puede ser un marcador de solidaridad entre afroperuanos, por el otro, una palabra que circunscribe el Otro en una alteridad estigmatizada. Como lo demuestran Miranda Tovar, Zorrilla Eguren y Arellano (2013), este término también puede encarnar una forma de reconocimiento compartido *“cordialidad, apoyo, reconocimiento de igualdad y sentimiento de pertenencia”*.

En el Carmen, las historias familiares, trayectorias personales y vínculos con figuras locales o organizaciones están ligados con la construcción de la identidad: *“En esta comunidad nos construimos no solamente individualmente, sino que a nivel colectivo también.”* (Entrevista personal, Palma Qquellhua, julio de 2024). La oralidad, ya evocada, es un vector central de transmisión y fuente de autenticidad, en un contexto de cuidado y de respeto para los ancianos y la memoria que transmiten:

Valoro también de nuestra identidad el respeto por las mayores... mucha gente joven que guste estar con personas adultas. [...] Eso me ha permitido estar muy de cerca no solo con mi abuela, sino con mis tías abuelas, tías de cariño que han sido amigas de mis abuelas (Ibid.).

Sin embargo, esta cohesión no es exenta de tensiones. Los vínculos son potentes y dan lugar a interacciones constantes, a veces también a formas de control social a través de la circulación de rumores o chismes. También, una parte de la población puede expresar cierto escepticismo frente a figuras del activismo del Carmen: *“Si acá cuestionan mucho, si no es que muchos en el activismo quieren un estatus en realidad”* (Ibid.). Estas personas pueden ser vistas como motivadas por intereses personales más que un compromiso sincero para la comunidad, y más aún hacia los activistas que se van a Lima en búsqueda de oportunidades, que no son entendidas por la población que les considera desconectadas, o altivas ya que consideran Lima como algo mejor. Sin embargo, la sociabilidad en El Carmen permanece marcada por una calidez y una gran apertura, como lo resume Rosmary Palma: *“no creo que por ahí veas un afroperuano molesto todo el tiempo. Es alguien que te recibe cálido, con una sonrisa en los labios, que te abre la puerta a sus casas. El Carmen es así, como lo ves”* (Entrevista personal, Palma Reyes, julio de 2024).

6.7. Un lugar visitado, pero no escuchado

El Carmen, a pesar de representar un fuerte símbolo de la identidad afroperuana y una destinación popular durante las fiestas religiosas y culturales, sufre de un profundo desinterés

por parte de las autoridades locales y nacionales. El acceso a los servicios públicos está limitado, en particular en materia de salud. Emeliza pone en cuestión la creencia según la cual el hecho de vivir en el Carmen supuestamente protegerá contra el racismo porque el distrito es mayormente afroperuano. Insiste *“el racismo no existe solo en el discurso de “fueron racistas conmigo” sino que a nivel de acceso a servicios nos afecta”* (Entrevista personal, Palma Quellhua, julio de 2024), lo que remite al racismo estructural, que va más allá de insultos o micro agresiones: se encarna en desigualdades de acceso a educación, salud, movilidad, representaciones culturales que son omnipresentes en El Carmen.

Según Rosmary Palma, muchas casas disponen de medicamentos, pero no reemplaza un servicio médico. Hay una necesidad urgente de atención las 24 horas, lo que no existe. Rosmary denuncia que *“hay que ir a Chincha. Cualquier emergencia hay que ir a Chincha.”* (Palma Reyes, 2024). Había una ambulancia antes pero lo abandonó la gestión precedente, lo que hace que el servicio ya no está disponible. Rosmary dice que gracias a la mediación de CEDEMUNEP, el alcalde se entretuvo con el ministerio de la salud sobre estos asuntos problemáticos. A pesar de estos problemas, el sentimiento de abandono y de incumplimiento de la población en el Carmen se manifiesta con el deterioro de las infraestructuras e inacción de las autoridades locales. La gestión de infraestructuras es muy caótica. La pista está destruida y el proyecto de reparación no ha sido aprobado. La población está enfrentando una situación preocupante en términos de salud, y los servicios propuestos deberían permitir un acceso rápido a los hospitales y clínicas, ya que además *“vino el VIH/SIDA, la gonorrea, la sífilis [...] y todo eso llegó a El Carmen. [...] Ver a un joven en la esquina con la droga es cosa de todos los días.”* (Rowell, Jones, Carrillo, & Jóvenes en El Carmen, 2011, p.637).

Asistimos a una desaparición lenta de muchas tradiciones heredadas de un modo de vida rural y campesino afroperuano. Según Rosmary Palma, las tierras del Carmen, históricamente trabajadas por la población local, son vendidas a personas ajenas a la comunidad, transformadas en condominios. La municipalidad, según varios entrevistados, parece comprometida en una lógica clientelista en la cual el interés privado prevalece sobre el bien común. Se destaca una ausencia de normas urbanas, de regulación que alimenta flagelos como la droga *“pasa y no dicen nada. Entonces no, en el Carmen no existen esas cosas. El pueblo es un pueblo tranquilo.”* (Entrevista personal, Ballumbrosio Guadalupe, julio de 2024). La retórica oficial del “pueblo tranquilo” oculta una realidad compleja de silencio institucional frente a los problemas estructurales.

La falta de apoyo de la municipalidad también se refleja en la experiencia de Mamainé, cuyo talento la hizo ganar distinciones oficiales como la medalla del símbolo de la gastronomía afroperuana. No obstante, deplora la ausencia total de apoyo, lo que refleja un abandono de las mujeres afroperuanas con proyectos empresariales.

Nunca, nunca la municipalidad se ha acercado a mí para decirme “¿cómo estás?, ¿qué necesitas?, ¿en qué podemos ayudarte?” No. A mí nadie me ha dado nada. Todo lo he hecho con el sudor de mi frente. [...] Cuando hay fiesta, sí vienen (Entrevista personal, Cartagena Castrillón, agosto de 2024).

Denuncia que sólo se considera a su persona por valorización puntual de su trabajo con fines de imagen o promoción turística, lo que también critica Miguel Ballumbrosio cuando cuenta la absurdidad de un evento financiado a la altura de 30 000 soles, destinado a valorar la cultura local, pero que en realidad tenía un presupuesto de 180 000 soles del Estado, cuya mayor parte fue escondida. Rosmary Palma, la regidora, señala la lentitud de los avances que describe cómo “*a pasos de tortuga*” ya que los funcionarios, según ella, carecen de enfoque intercultural y que se necesita urgentemente “*un especialista en el área, alguien que no solo tenga conocimientos, sino que también se identifique con la comunidad*” (Entrevista personal, Palma Reyes, julio de 2024).

6.8. Voces activas del Carmen

Frente a estas exclusiones sistemáticas, formas de activismo local y de proximidad emergen, que suelen estar vinculadas a la familia y a las redes intergeneracionales. El apellido Ballumbrosio por ejemplo encarna esta transmisión. Miguel Ballumbrosio afirma “*toda la familia tiene mucho que ver con el aporte del legado*” (Entrevista personal, Ballumbrosio Guadalupe, julio de 2024).

Figura 8. Casa de la Ballumbrosio Guadalupe, en El Carmen. Frente a la casa.



Figura 9. Casa de la Ballumbrosio Guadalupe, en El Carmen. Frente a la casa.



Fuente : elaboración propia.

Su centro cultural, lugar de vida, ofrece servicios como biblioteca, sala de conciertos, escuela de música y espacios de intercambio. No se limitan a la transmisión artística, sino que inician campañas sociales acerca de la sexualidad, el medioambiente, la salud reproductiva. Miguel precisa que *“tenemos como una linda excusa la cultura para meternos en todo ese aspecto”* (Ibid.), el centro cultural, sin ser político, toma una forma de empoderamiento y concientización de la ciudadanía del Carmen.

También critica severamente la folklorización de las prácticas afroperuanas: *“debemos tratar de transmitir un mensaje, de reeducar a la gente que cree que lo negro es solo para divertir, para bailar y ya está”* (Ibid.). Rechaza una reducción de su cultura a un espectáculo para turistas, y evoca una gira de grupo que hizo con dos de sus hermanos a escuelas privadas de Lima, *“llegaban a presentaciones con noventa niños que no tenían ni idea de dónde estaban. Solo sabían que iban a un 'pueblo negro' a ver festejo y a 'negritos tocando cajón’”* (Ibid.). La mirada de estos públicos sobre el Carmen reproduce estereotipos raciales, donde el “negro” está asociado al baile, al ritmo, al exotismo, reducida a una simple curiosidad exótica. Miguel insiste sobre la importancia de dar un sentido político e identitario a sus expresiones culturales, una concientización que se inscriba en una dinámica familiar y colectiva, y se traduzca por una vigilancia en la gestión misma de las prestaciones artísticas: *“yo soy quien pone los precios y quién trata de evitar que los eventos que organizamos caigan en el chongonismo”⁵⁶* (Ibid.).

Este compromiso militante toma forma a través de acciones concretas del Centro Cultural Amador Ballumbrosio. Frente a esta lógica de caridad paternalista, en la cual *“la ayuda consistía en traer un kilo de arroz, un kilo de azúcar o juguetes de plástico”*, han redefinido lo que significaba aportar a la comunidad lanzando una campaña de re-arborización implicando escuelas visitantes del distrito. No quieren someterse a exigencias de agencias turísticas que afirman que *“los chicos vienen cansados de Paracas, solo quieren bailar y ya está”*, se oponen firmemente diciéndoles que se vayan a otro lugar, porque no basta con divertir, sino también es necesario concientizar activamente. Entonces, afirman una visión alternativa del turismo: ético, anclado en el territorio y concientizado.

Asimismo, en el contexto de la mala gestión municipal de las infraestructuras, emergen iniciativas ciudadanas, como proyectos de reciclaje o grupos de jóvenes o mujeres comprometidos, como el grupo Jóvenes con decisión propia, una iniciativa del Centro Cultural Amador Ballumbrosio, no encuentran apoyo verdadero:

Yo presenté un proyecto [...] duró creo que un mes [...] y nunca más estuvo enterada la gente. [...] No tienen presupuesto. [...] es que la municipalidad va a apoyar fiestas, por ejemplo, verano negro o la Virgen del Carmen. O carnavales, la Virgen del Carmen. Claro, porque viene gente de fuera. Pero al final todo el año, cuando hay que apoyar talleres o concientización, no lo hacen (Ibid.).

⁵⁶ Forma de entretenimiento superficial y caricaturesco, que se vuelve aquí el símbolo de la degradación de la cultura afro.

Miguel valoriza también la función del escenario como herramienta de contra-discurso : “*Si tenemos el poder del escenario, el poder del micrófono, debemos aprovecharlo para dar un mensaje. Un mensaje constructivo, sin desvalorizar a nadie, pero dejando en claro que estamos aquí, que somos parte de esto y que también aportamos?*” (Ibid.).

Esta lucha por el reconocimiento y la dignidad también se notan en el compromiso de Lucía Ballumbrosio. Para ella, los centros culturales son lugares de reparación afectiva “*descubres demasiadas cosas, niños que necesitan ser abrazados, que quieren conversar*” (Entrevista personal, Lucía Ballumbrosio Guadalupe, julio de 2024). Las carencias de la escuela y los tabúes familiares, sobre todo acerca de la sexualidad, crean un vacío que estos espacios buscan llenar. Lucía cuenta que “*tengo niñas de 10 años que no saben qué es un ovario. [...] Intento ver la forma de cómo tocar estos temas que en la casa están prohibidos.*” (Ibid.). Su trabajo consiste también en ayudar a los jóvenes apropiarse de su cuerpo, su color de piel, su origen. Sin embargo, estos esfuerzos se ven frenados por la escuela pública. Lucía cuenta las resistencias que enfrentó para integrar contenidos acerca de la identidad afroperuana en los colegios : “*dicen que en el programa curricular no está programada esta hora pedagógica para hablar de la cultura y de la historia*” (Ibid.). Las actividades son entonces relegadas a horarios extraescolares, a menudo incompatibles con la disponibilidad de los padres, o obstáculos ya que necesitan autorización escrita de los padres que a veces no consideran necesarios o bien están en contra de estos contenidos, lo que reduce su impacto.

La involucración de figuras locales como Mariel Ballumbrosio, peluquera militante, o los miembros del Centro Cultural Daniel Comboni que asocia espiritualidad y educación artística, participa a una misma meta que es la revalorización de los saberes afroperuanos, el apoyo de los más vulnerables, y la propuesta de alternativas frente a la exclusión. Como lo resume Rosmary : “*es un trabajo que hacen para el pueblo, no para uno, ni para ellos.*”

Entonces, las voces activas del Carmen crean un camino de resistencia, no esperan un reconocimiento de arriba, construyen y lo inician desde las raíces. Recuerdan en un país ciego que la afrodescendencia no es solo folklore : es memoria, lucha, orgullo, y futuro.

CONCLUSIONES GENERALES

En el presente estudio se analizó el proceso de revalorización de la identidad afroperuana tomando en cuenta el periodo de 1950 al 2025, es decir sus procesos, luchas, reivindicaciones, logros y calidad de vida de sus miembros. En primer lugar, es necesario precisar que el legado fundacional, organizado y políticamente visible se origina con los hermanos Santa Cruz en los años 50 y 60 a través de organizaciones precursoras como la ACJUNEP, INAPE y la Tribu, estas organizaciones lucharon para comenzar a construir un espacio para la visibilización de las manifestaciones artísticas, culturales, económicas y políticas de las comunidades afroperuanas en la idiosincrasia de la nación. Gracias a estas acciones de estos precursores se logró colocar la cultura afroperuana en la narrativa nacional.

En los años siguientes surge el movimiento negro de Francisco Congo a mediados de los años 80 con más demandas sociales y políticas al Estado pero comenzó un declive importante en la década de los 90 a raíz de divisiones y fragmentación del movimiento causado mayormente por tensiones políticas internas. Sin embargo en la Conferencia de Durban en 2001 marcó un hito histórico al introducir el término “afrodescendiente” lo cual dirigió la agenda política y social en los próximos años. No obstante, desde las comunidades afro se percibía el gesto con recelo pues se consideraba como una imposición externa.

Posteriormente, la lucha cultural se fue diversificando pues en la actualidad existe un activismo más integral en el cual se observa representación a nivel académico, político, cultural y juvenil y en diversos sectores de la vida nacional lo que evidencia más pluralidad que en épocas anteriores, aunque también más fragmentación. Por ejemplo, aunque existan aún desafíos importantes en materia político, social y de articulación para lograr objetivos comunes se han desarrollado iniciativas para que las comunidades afroperuanas puedan al menos mostrar su riqueza artística, cultural e histórica.

Por otro lado, en lo que respecta al impacto de las políticas estatales de reconocimiento se puede concluir que sí ha servido para mejorar ligeramente el estatus de las comunidades afroperuanas en la sociedad no obstante hay un déficit en el cumplimiento de sus promesas y la mejora de la calidad de vida de la comunidad afroperuana al igual que para el reconocimiento de derechos colectivos. No hay voluntad política, presupuesto ni estructura interna que facilite el logro de objetivos estratégicos en materia aún cuando el censo de 2017

visibilizó estadísticamente a la población afro en el país con un 3,6% de autoidentificación, a pesar de los sesgos como la confusión entre etnia y raza en la metodología, y la falta de autoidentificación cuyas numerosas causas, como el racismo sistémico y la narrativa oficial de mestizaje, fueron analizadas a lo largo de este trabajo.

En este mismo orden de ideas se debe resaltar que el Estado peruano reduce la identidad afroperuana solo a la música y la danza obviando las manifestaciones históricas y de resistencia que ha tenido la comunidad a lo largo del tiempo lo que incide en el desarrollo de la desigualdad. Esto se convierte en una especie de racismo institucional que se traduce en falta de oportunidades para los jóvenes, ausencia de reparación histórica y exclusión económica para el desarrollo integral. Aunque hay intentos de avanzar como por ejemplo el Encuentro Somos Familia o el Registro Nacional de Organizaciones Afroperuanas (ROA) no se garantiza un impacto real con resultados sostenibles.

Sin embargo, la comunidad afroperuana resiste y uno de esos bastiones de la lucha y el activismo es El Carmen donde se proyecta la identidad afroandina viva con sus tradiciones religiosas y su sincretismo con el cristianismo católico y se une a la tradición oral, es decir con relatos que pasan de generación en generación para mantener la cultura viva con el tiempo. Esta riqueza cultural se ha querido mostrar al mundo a través del turismo y a la vez para que sirva de fuente de ingreso para la comunidad. Es un debate abierto si el turismo es una forma viable de mejorar las condiciones de vida de las comunidades o se queda en un negocio de explotación donde se benefician unos cuantos. Eso va a depender de la organización de las comunidades, su articulación y unidad para la toma de decisiones sin permitir que agentes externos les arrebaten sus planes.

En lo que respecta al arco decolonial se hace necesaria una política que aborde las opresiones que sufren los miembros de la comunidad en la sociedad peruana, por ejemplo en caso de discriminación para encontrar trabajo, chistes “inocentes” que en el fondo buscan humillar una identidad cultural que ha contribuido para el desarrollo de la nación. Por tanto desde las comunidades se debe exhortar a las autoridades que se creen pedagogías educativas que permitan sanar heridas coloniales y se combata el racismo en todos los sectores donde exista.

Asimismo, aparte de las pedagogías críticas para sanar heridas coloniales es necesario que se incluya en el currículo nacional epistemologías afroperuanas y afroandinas, como por ejemplo la oralidad, la medicina herbolaria y demás manifestaciones de la cultura afroperuana para que no solamente se concentre en el folclore.

Hoy en día, la labor de las voces activas afroperuanas es más importante que nunca. Frente a la insuficiencia de las acciones del Estado, en un sistema internacional regido por las lógicas mercantilistas, el papel de la sociedad civil es más que nunca importante para hacer valer sus derechos y conseguir que se les respete. Aunque el MNFC suscita nostalgia todavía, conviene pensar las divergencias ideológicas, territoriales y métodos de movilización que constituyen hoy el panorama del activismo afroperuano como una suerte más que como un obstáculo. Este proceso de revalorización debe ser impulsado por las nuevas generaciones, utilizando sus códigos y herramientas para alcanzar un objetivo que sigue siendo lo mismo, fomentando un diálogo constante entre organizaciones y promoviendo más acciones conjuntas. Por otra parte, parece imposible hoy no inscribirse en una agenda latinoamericana y global, para poder tener peso en la agenda internacional, ganar visibilidad y financiamientos necesarios a la realización de las reivindicaciones.

BIBLIOGRAFÍA.

- Agencia Andina. (2024, octubre 28). ¿Sabías que la ciudad de Lima aparece en la imagen del Señor de los Milagros? *Andina*. <https://andina.pe/agencia/noticia-sabias-que-ciudad-lima-aparece-la-imagen-del-senor-los-milagros-1005594.aspx>
- Aguirre, C. (2013). Nicomedes Santa Cruz: La formación de un intelectual público afroperuano. *Historical*, 37(2), 137–168. Universidad de Oregón.
- ARAAC (Articulación Regional Afrodescendiente de las Américas). (2018). Perfil de la Articulación Regional Afrodescendiente de las Américas (2018). En R. Campoalegre Septién (Ed.), *Afrodescendencias: Voces en resistencia* (pp. 323–328). CLACSO.
- Arboleda, S. (2019). Racismo global y migradestierro en la óptica intercultural. En R. Campoalegre Septién & A. Ocoró Loango (Coords.), *Afrodescendencias y contrabegemonías: Desafiando al decenio* (pp. 222–256). CLACSO.
- Arrelucea Barrantes, M., & Cosamalón Aguilar, J. A. (2015). *La presencia afrodescendiente en el Perú: Siglos XVI–XX*. Ministerio de Cultura del Perú. <https://repositorio.cultura.gob.pe/handle/CULTURA/38>
- Asante, M. K. (2007). *An Afrocentric manifesto: Toward an African Renaissance*. Polity Press.
- Asante, M. K. (2024, agosto 20). Defining Afrocentricity. *Universal Write Publications*. <https://uwpbooks.com/black-voices/defining-afrocentricity-by-molefi-kete-asante-ph-d/>
- Asmar, C. (2005). Internationalising students: Reassessing diasporic and local student difference. *Studies in Higher Education*, 30(3), 291–309.
- Baena Reina, F. (s.f.). Religiosidad popular y sincretismo: Los afroperuanos y la festividad de Nuestra Señora del Carmen. Universidad de Granada. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5594859.pdf>
- Benavides, M., Torero, M., & Valdivia, N. (2006). *Más allá de los promedios: Afrodescendientes en América Latina. Pobreza, discriminación social e identidad: El caso de la población afroperuana*. Ministerio de Cultura del Perú.
- Berry, J. W. (1999). Intercultural relations in plural societies. *Canadian Psychology*, 40(1), 12–21.
- Bidaseca, K. (2019). Las ‘puertas del no retorno’ en África: Performatividad descolonial y estéticas feministas en las memorias afro-transatlánticas en Ana Mendieta y Édouard Glissant. En R. Campoalegre Septién & A. Ocoró Loango (Coords.), *Afrodescendencias y contrabegemonías: Desafiando al decenio* (pp. 181–205). CLACSO.
- Bonfil Batalla, G. (1987). *México profundo: Una civilización negada*. Grijalbo.
- Busquier, L. (2022). Luchas y resistencias en la historia reciente protagonizadas por mujeres afrodescendientes: Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora en 1992. *HISTORELO. Revista de Historia Regional y Local*, 14(31), 56–91. <https://doi.org/10.15446/historelo.v14n31.96046>
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Routledge.

- Campoalegre Septién, R. (2022, junio 9). Negritudes, afrolatinidades, racismos y resistencias: Diálogo magistral con Rita Segato y Mara Viveros Vigoya. *9ª Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales*. CLACSO.
- Capone, S. (2000). Entre Yoruba et Bantou: L'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines. *Cahiers d'études africaines*, 157, 55–78. <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.3>
- Carazas Salcedo, M. M. (2011). *Estudios afroperuanos: Ensayos sobre identidad y literatura afroperuanas* (1ª ed.). Centro de Desarrollo Étnico (CEDET).
- Carvalho, J. J. de. (2009). Cimarronaje y afrocentricidad: Los aportes de las culturas afroamericanas a la América Latina contemporánea. *Pensamiento Iberoamericano*. <https://red.pucp.edu.pe>
- Celestino, O. (2004). Yana y negro en la región surandina. En S. Finocchietti (Coord.), *Los afroandinos de los siglos XVI al XX* (pp. 34–58). UNESCO - Oficina en Lima.
- De Carvalho, J. J. (2004). Los afroamericanos de la esquina nororiental de América del Sur. En S. Finocchietti (Coord.), *Los afroandinos de los siglos XVI al XX* (pp. 78–91). UNESCO - Oficina en Lima.
- Delhom, J. (2021). El movimiento obrero anarquista en el Perú (1890-1930). *Revista Laborem*, (24), 73–92.
- Dulitzky, A. E. (2005). A region in denial: Racial discrimination and racism in Latin America. En A. Dzidzienyo & S. Oboler (Eds.), *Neither enemies nor friends: Latinos, Blacks, Afro-Latinos* (pp. 39–60). Palgrave Macmillan. <https://law.utexas.edu/faculty/adulitzky/14-Region-in-Denial.pdf>
- Dussel, E. (2008). *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. Biblioteca Indígena, Colección Pensamiento Crítico. <https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/dussel.pdf>
- Familia Santa Cruz Gamarra. (s.f.). *Historia familiar*. <https://www.familiasantacruzgamarra.org/>
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Éditions du Seuil.
- Faye, M. N. (2023). Tradición oral africana y su supervivencia en la Transafricanía: El caso de Perú. *Morgan State University*. (Se recomienda verificar si es un artículo, tesis o ponencia para mayor precisión.)
- Flores Ochoa, J. A. (2004). Los negros en el espacio andino: Piura y Huamanga. En S. Finocchietti (Coord.), *Los afroandinos de los siglos XVI al XX* (pp. 59–68). UNESCO - Oficina en Lima.
- Fraser, N. (1990). Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy. *Social Text*, (25/26), 56–80. <https://doi.org/10.2307/466240>
- García, J. Ch. (2018). Afroepistemología y pedagogía cimarrona. En R. Campoalegre Septién (Coord.), *Afrodescendencias: Voces en resistencia* (pp. 59–72). CLACSO.
- Graburn, N. (2008). Culture on tour: Ethnographies of travel. *Annals of Tourism Research*, 35(3), 843–846. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2008.03.003>
- Greene, S. (2010). Entre lo indio, lo negro y lo incaico: La jerarquía espacial de la diferencia en el Perú multicultural. *Tabula Rasa*, (13), 111–146. Recuperado el 4 de junio de 2025, de

http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892010000200006&lng=en&tlng=es

- Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). (2018). Capítulo 3.3: Población afroperuana. En *Perú: Perfil sociodemográfico. Informe nacional. Censos Nacionales 2017: XII de población, VII de vivienda y III de comunidades indígenas* (pp. 299–314).
https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1642/cap03_03.pdf
- Junquera, C. (1984). Pervivencia de las religiones africanas en Perú. *Ibero-amerikanisches Archiv*, Neue Folge, 10(2), 175–188.
<https://www.jstor.org/stable/43392389>
- Laó, A. (2018). Neoliberalismo racial y políticas afrolatinoamericanas de cara a la crisis global. En R. Campoalegre Septién (Ed.), *Afrodescendencias: Voces en resistencia* (pp. 245–266). CLACSO.
- Lao-Montes, A. (2009). Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina. *Revista de Ciencias Sociales (Ve)*, 15(3), 38–63.
- Le Manchec, C. (2002). Le langage et la langue chez Pierre Bourdieu. *Le Français aujourd'hui*, (139), 123–126.
- Lugones, M. (2014). Colonialidad y género. En Y. Espinosa Miñoso et al. (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 57–74). (Editorial faltante, verificar si es CLACSO u otra.)
- Madison, D. S. (2005). *Critical ethnography: Method, ethics, and performance*. SAGE.
- Marca Perú. (2022, 4 de mayo). Más allá del huayno: Conoce esta danza andina que expresa alegría y espíritu de nuestros ancestros. *Perú Info*.
- Ministerio de Cultura del Perú. (2015). *Estudio especializado sobre población afroperuana*. Ministerio de Cultura.
- Ministerio de Cultura del Perú. (s.f.). *Cifras – Dirección de Políticas para Población Afroperuana*.
<https://poblacionafroperuana.cultura.pe/cifras>
- Ministerio de Cultura del Perú. (2020, mayo). *Población afroperuana a nivel nacional – Censo 2017*. Dirección de Políticas para Población Afroperuana, Dirección General de Ciudadanía Intercultural, Viceministerio de Interculturalidad.
- Miranda Tovar, K., Zorrilla Egueren, J., & Arellano, J. C. (2013). *Autopercepción de la identidad afroperuana: Identidad y desarrollo*. Programa Regional PNUD “Población afrodescendiente de América Latina II”, Ministerio de Asuntos Exteriores de Noruega.
- Pasa Kruda, O. (2018, 8 de abril). Negros de paja. *Afrofeminas*. <https://afrofeminas.com/2018/04/08/negros-de-paja/>
- Phinney, J. S. (1990). Ethnic identity in adolescents and adults: Review of research. *Psychological Bulletin*, 108(3), 499–514.

- Puente, J. (2016). La “masacre” de San Juan de Ondores: Reforma, comunidad y violencia en la sierra central (1969-1979). *Revista Argumentos*, 10(4). Instituto de Estudios Peruanos. <https://revistaargumentos.iep.org.pe/articulos/la-masacre-de-san-juan-de-ondores/>
- Quijano, A. (1998). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Ecuador Debate*, (44). <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/1864>
- Ramírez Reyna, J. (2004). Encuentros y desencuentros de afroperuanos, indígenas y mestizos en los sinuosos caminos de la Costa Chica de Guerrero. En S. Finocchietti (Coord.), *Los afroandinos de los siglos XVI al XX* (pp. xx-xx). UNESCO - Oficina en Lima. (*Faltan páginas, sugerido añadir si se tiene acceso al libro.*)
- Reiter, B. (2019). Reparaciones y autonomía política: Lecciones históricas de la lucha antirracista. En R. Campoalegre Septién & A. Ocoró Loango (Coords.), *Afrodescendencias y contrabegemonías: Desafiando al decenio* (pp. xx-xx). CLACSO. <https://www.clacso.org/reparraciones-y-autonomia-politica/>
- Rienties, B., Beusaert, S., Grohnert, T., Niemantsverdriet, S., & Kommers, P. (2012). Understanding academic performance of international students: The role of ethnicity, academic and social integration. *Higher Education*, 63(6), 685–700. <https://doi.org/10.1007/s10734-011-9468-1>
- Rowell, C. H., Jones, M. D., Carrillo, M., & Jóvenes en El Carmen. (2011). Una entrevista con jóvenes en El Carmen. *Callaloo*, 34(2), 633–640. <https://www.jstor.org/stable/41243132>
- Salazar, J. F. (2016). Contar para ser contados: El video indígena como práctica ciudadana [To be counted: Indigenous video as citizen practice]. En C. Magallanes-Blanco & J. M. Ramos Rodríguez (Eds.), *Miradas propias: Pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global* (pp. 91–110). Universidad Iberoamericana Puebla / CIESPAL.
- Serrano Dianderas, A. D. (2022). *Performance y ritualidad: La memoria del legado africano en el Atajo navideño para el niño carmelitano. Análisis del caso del Atajo de la Familia Ballumbrosio* [Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú]. <http://hdl.handle.net/20.500.12404/23487>
- Tarazona Cervantes, D. A. (2024). *Participación ciudadana y expansión de libertades en activistas afroperuanos* (Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú). ProQuest.
- Thomas, J. III. (2022). *Black politics in Peru and Ecuador from 1980–2016: Social movements and government response* (Doctoral dissertation, The University of Chicago, Department of Political Science).

Anexos.

- I. Lista de entrevistados/as.
- II. Guía de preguntas usada durante las entrevistas semiestructuradas.
- III. Cita completa de René Depestre.
- IV. Discurso de Emeliza palma en afroparlantes.
- V. Calendario histórico de eventos asociados al activismo afroperuano.
- VI. Hitos importantes en la política nacional e internacional.

Anexo 1. Lista de entrevistados/as.

Nombre	Apellido	Función	Zona de proveniencia
Emeliza	PALMA QQUELLHUA	Activista, laureata de la beca de posgrado Victoria Santa Cruz, educadora, iyalocha. Pertenece al Seminario permanente sobre Educación Superior de la Población Afrodescendiente de la Fundación Uniafrocolombiana y el proyecto Universidad Autónoma Afrocolombiana. Miembra de la organización Barrer Project. Trabajó en el Ministerio de la Educación, en la Dirección de Educación Básica Alternativa, Intercultural Bilingüe y de Servicios Educativos en el Ámbito Rural (Digeibira).	El Carmen
Teofilo Rolando	PALMA QUIROZ	Historiador y cultor de la afroperuanidad, activista distinguido Personalidad Meritoria de la Cultura en 2016. Ex-regidor de la municipalidad del Carmen.	El Guayabo
Rosmary	PALMA REYES	Activista en la organización Margarita y en la red de jóvenes Ashanti. Regidora de la municipalidad del Carmen.	El Carmen
Pilar	CÁCERES CARTAGENA	Cantante activista y doctorante en estudios de la África y la Diaspora Africana (UT Austin).	Lima
Miguel	BALLUMBROSIO	Músico y dueño del Centro cultural Amador Ballumbrosio.	El Carmen
Lucía Amalia	BALLUMBROSIO	Directora del Semillero del Saber en el caserío Virgen de Guadalupe. Coordinadora del taller Tejiendo Saberes Mujeres Campesinas Carmelitanas. Profesora de danza en el centro cultural Amador Ballumbrosio.	El Carmen
Luis Enrique	SALCEDO CORONADO	Representante del Centro Cultural Afroperuano "San Daniel Comboni".	El Carmen

Luisa (llamada Nachi)	BUSTAMANTE GONZÁLEZ	Gestora Cultural y Comunitaria, Productora, Activista. Especialista en Cultura Afroperuana y Diáspora. Creadora de la organización "La Voz del Cajón".	Lima
Berioska	BUTRÓN MATA	Activista de Ashanti.	Lima
Esther Cartagena (Mamainé)	CASTRILLÓN DE COTTO	Cocinera dueña del restaurante Mamainé, valorización de la cultura afroperuana a través de la gastronomía.	El Guayabo
Esperanza	ZAPATA	Campesina activista durante el periodo de reforma agraria, bailarina.	El Carmen
Rosa	DORIVAL	Bibliotecóloga y creadora de los encuentros de investigadores afroperuanos. Personalidad Meritoria de la Cultura en 2017 por su labor de apoyo a la investigación y difusión de la cultura afroperuana.	Barrio de San Lázaro (Rímac) - Lima
Martín	BUSTAMANTE GUTIÉRREZ	Consultor en el CEDET, anteriormente consultor en el ministerio de cultura, ministerio de educación y ministerio de trabajo y promoción del empleo. Fue coordinador general y especialista en la dirección de políticas para población afroperuana, lidero la implementación del primer plan nacional de desarrollo para afroperuanos.	Chiclayo
Nohelia	RIVERA	Abogada en derechos humanos y ex-activista de Ashanti.	Sunampe, Chíncha
Luis	ROCCA	Escritor, investigador, activista y director del Museo Afroperuano de Zaña, Personalidad Meritoria de la Cultura en 2023.	Zaña
Susana	MATUTE	Activista y Directora de Políticas para Población Afroperuana en Ministerio de Cultura del Perú.	Lima
Dedeé	MANDROS	Creadora de Afroparlantes, fotógrafa, poeta.	Lima

Lilia	MAYORGA BALCÁZAR	Direcetra del Area de Comunicaciones e Imagen Institucional en el CEDET y ex activista del MNFC.	Zaña
Alina	SANTA CRUZ	Hija de Octavio Santa Cruz Urquieta (medalla de la paz - ONU en 1982, decímista y ensayista "Mi tío Nicomedes" (2015)) y participante en el seminario en París en 2022 "Ritmo : el eterno organizador".	Lima

Anexo II. Guía de preguntas usada durante las entrevistas semiestructuradas.

Tema	Pregunta
Autoidentificación	<p>¿Cómo te autoidentificas?</p> <p>¿Cuáles son los factores que te llevaron a autoidentificarte de esta manera?</p>
Comunidad	<p>¿Cómo describirías la identidad afroperuana en tu pueblo/ ciudad/ barrio?</p> <p>¿Te parece fuerte esta identidad y el sentimiento de formar comunidad?</p> <p>¿Puedes hablarme de la noción de "orgullo negro" y cómo la relacionas con tu experiencia?</p>
Activismo	<p>¿Estás involucrado/ involucrada en algún colectivo?</p> <p><i>En caso de "sí":</i></p> <p>¿Puedes hablarme del colectivo: su organización, cantidad de miembros, frecuencia y naturaleza de las actividades?</p> <p>¿Qué importancia tienen los jóvenes en tu colectivo?</p> <p>¿Cómo se construyen las narrativas que fortalecen el sentido de comunidad entre los afroperuanos en tu colectivo?</p> <p>¿Cómo crees que el activismo ha contribuido a la construcción y fortalecimiento de la identidad afroperuana? ¿Qué estrategias o métodos consideras más efectivos en el activismo afroperuano?</p> <p>¿Qué importancia tienen las alianzas con otras organizaciones, peruanas u otras?</p> <p>¿Podrías compartir ejemplos de colaboraciones exitosas con otros grupos de activistas?</p> <p>¿Cuál es la relación del colectivo con las instituciones como la alcaldía, las regiones y el gobierno?</p> <p><i>En caso de "no":</i></p> <p>¿De qué forma y por qué medios te involucras a la lucha afroperuana?</p> <p>¿Qué acciones llevas a cabo para fortalecer la identidad afroperuana y combatir estereotipos?</p> <p>¿Qué papel crees que deben jugar las instituciones en la promoción y protección de la identidad y los derechos de los afroperuanos?</p> <p>¿Cuál es tu opinión sobre el censo de 2017?</p>
Interacciones sociales	<p>¿Qué importancia tiene para ti el mestizaje en la identidad afroperuana?</p> <p>¿Qué importancia tiene la socialización en la formación de la identidad afroperuana?</p> <p>¿Qué importancia tiene el entorno (rural/ urbano) en la formación de la identidad afroperuana?</p> <p>¿Qué importancia tienen los vínculos familiares para tí? ¿Te ayudaron en la construcción de tu identidad?</p> <p>¿Cómo se transmiten las historias y valores de los antepasados en tu comunidad?</p>
Religiosidad	<p>¿Cómo se vive la religiosidad en la comunidad afroperuana de tu zona?</p> <p>¿Piensas que la religiosidad ayuda en la cohesión de la comunidad?</p>

<p>Cultura y tradiciones</p>	<p>¿Existen espacios específicos (festividades, reuniones comunitarias, etc.) donde se refuerza la identidad afroperuana en tu comunidad?</p> <p>¿Qué costumbres y tradiciones consideras más importantes para el sentimiento de pertenencia colectiva entre los afroperuanos?</p> <p>¿Cómo influye la música, la danza y otras expresiones culturales en la identidad afroperuana?</p> <p>¿Cómo se integran las costumbres afroperuanas en la cultura popular en Perú?</p>
<p>Mirada del otro</p>	<p>¿Podrías hablarnos sobre la importancia de términos como "negrito" o "moreno" en tu comunidad y cómo se diferencian de otros términos?</p> <p>¿Cómo crees que la historia ha influido en la autoidentificación y percepción de los afroperuanos?</p> <p>¿Crees que el folclore ha ido creando estereotipos sobre los afroperuanos?</p> <p>¿Consideras que enfrentas racismo en la vida cotidiana? Podrías compartir tu experiencia?</p> <p>¿Declararse afro o vivir en una comunidad considerada "negra" penaliza en Perú? ¿Podrías compartir tu experiencia?</p> <p>¿Según tu opinión, cómo se representa la identidad afroperuana en los medios de comunicación y la cultura popular?</p>

Anexo III. Cita completa de René Depestre

La esclavitud despersonalizó al hombre africano deportado en las Antillas... Este proceso de cosificación inherente al trabajo servil entrañaba otro que le era complementario: la asimilación cultural del colonizado antillano. El sistema colonial hizo todo lo posible para hacer de nosotros, los antillanos, anglosajones de piel negra, latinos de piel negra... Después de haberme robado mi energía creadora, se me robo mi pasado, mi historia, mi integridad psicológica, mis leyendas y mis secretas bellezas de ser humano. Posteriormente, después de abolida la esclavitud, se me mantuvo, a mí, hombre antillano, en la imposibilidad de hacer la síntesis de las diversas componendas africanas y europeas de mi cultura. Por medio de una espantosa presión aculturativa se hizo todo lo posible para que, a mis propios ojos, apareciese como indigno de la especie humana el sustrato africano de mi vida. Se me hizo tener la terrible opinión de mí mismo. Fui forzado a negar una parte decisiva de mi ser social, de las reacciones específicas de mi sensibilidad ante la vida, el amor, la muerte, el art. ¡Y todo ello se hizo también para que yo idealizara el color, la historia, la cultura de mis amos blancos!

Fuente : René Depestre “Problemas de la identidad del hombre negro en las literaturas antillanas”. Op. Cit. pág. 232. Citado en “Los Afros de nuestra América”. Trabajo no publicado (Tejada Ripalda, 2019).

Anexo IV. Discurso de Emeliza palma en afroparlantes :

Soy Emeliza Palma, educadora afroperuana. Los afroperuanos conformamos el segundo grupo étnico más grande del Perú. Sin embargo, el Estado aún no atiende con pertinencia y equidad nuestra agenda educativa. Ello imposibilita la mejora de la calidad de vida de nuestro pueblo y nos coloca por debajo de las cifras de desarrollo en el país. Ya que la educación es fundamental para el cierre de brechas. Al respecto, es importante informar que los afroperuanos no existimos en la estructura institucional del Ministerio de Educación, a pesar de contar con marcos nacionales e internacionales que demandan una atención reparadora. Sumado a ello, los funcionarios del sector educativo carecen de capacidades para erradicar el racismo, la discriminación en todas sus formas, así como para implementar la interculturalidad de manera crítica. Prueba de ello, es que hace unas semanas me tocó experimentar en mi centro laboral los efectos del racismo estructural por parte de la directora de educación intercultural, quien anunció que nuestra agenda educativa debía estar fuera de sus dominios y competencias. Además del trato diferenciado y despectivo que tuvo hacia mi persona por mi nivel educativo. Ello resulta incongruente con las políticas y servicios que dice brindar el Estado, ya que a más de 500 años de violencia y colonización vividos en nuestro país, seguimos invisibilizados como población, recibiendo tratos diferenciados por parte de nuestras autoridades. Asimismo, ante este tipo de actos, las instancias estatales encargadas de vigilar y proteger nuestros derechos, solo brindan paliativos que terminan siendo silenciadores de nuestras demandas, siendo cómplices de la violencia. Como pueblo, exigimos al estado peruano hacer efectivas nuestras demandas históricas, institucionalizando nuestras agendas con asignación presupuestal, profesionales capacitados y con la pertinencia y respeto que requieren nuestra problemática y existencia (Afroparlantes, febrero 2024).

Anexo V. Calendario histórico de eventos asociados al activismo afroperuano

Fecha	Contexto	Descripción
1956	Fundación de la compañía artística Paco Fierro	El objetivo fue para la promoción de los valores artísticos afroperuanas en las clases medias y altas de la sociedad
1957	Se crea la organización Ritmos Negros del Perú	El fin principal fue utilizar décimas para reivindicar la historia negra en el Perú.
1958	Se funda el gran Grupo Cumaná	Este grupo busca articular la historia artística afroperuana y rescatar las antiguas tradiciones para mantener costumbres vivas.
1962	Se mezcla la lucha cultural con la política.	Uno de los exponentes más importantes de la lucha afroperuana, Nicomedes Santa Cruz se hace socialista y asocia la lucha con una visión antiimperialista
1969	Inicia la Fundación de Perú Negro	Buscando enaltecer la cultura artística afroperuana este grupo de baile alcanza premios nacionales e internacionales.
1970	Empiezan operaciones la Asociación Cultural de la Juventud Negra.	Este grupo fue conformado por estudiantes universitarios para generar conciencia étnica en la sociedad.
1973	Se crea la Tribu	Se trata de una organización de afroperuanos de diferentes barrios ideado para fiestas y eventos culturales.
1977	Congreso de Cultura Negra	Un encuentro histórico que reunió a afrodescendientes de distintos países de América en Cali, Colombia buscando enaltecer las raíces y su cultura.
1983	Se crea el Instituto de Investigaciones Afroperuano (INAPE)	Este Instituto lo financió la Fundación Ford y crea el primer mapa geotécnico del Perú.
1986	Se funda el Movimiento Negro Francisco Congo	Se crea a partir del INAPE y lucha de manera contra el racismo y por las reivindicaciones de las comunidades afroperuanas
1990-1995	Encuentros de Comunidades Negras	Eventos organizados por Francisco Congo en varias zonas del país para concientizar acerca de la lucha afroperuana

1994	Se funda la Red Continental de Organizaciones Afro	Este movimiento se crea con el fin de coordinar la lucha política por las reivindicaciones de las comunidades afroperuanas.
1996	Fundación del CEDET	Organización denominada “Centro de Desarrollo Étnico” el cual se crea para el trabajo de tipo técnico en el marco del activismo social.

Anexo VI. Hitos importantes en la política nacional e internacional.

Fecha	Contexto	Descripción
1854	Abolición de la esclavitud en Perú	Se marca un hito político, se firma el decreto dejando a 25 mil esclavos libres
1955	Se desarrolla la Conferencia de Bandung	Se proclama la igualdad de todas las razas. Esta Conferencia generó gran impacto global y motivó la lucha de comunidades minoritarias incluyendo las afroperuanas.
1964	Se celebran las Actas de Derechos Civiles en Estados Unidos	Se prohíbe la discriminación racial. Marcó un hito en la historia y tuvo gran influencia en América Latina en los movimientos y activismos.
2001	Se crea la Comisión CONAPA en Perú	Esta comisión la crea el presidente Toledo para la inclusión de los grupos amazónicos, andinos y afroperuanos a la vida económica y social
2004	Se crea la Mesa de Trabajo Afroperuana en el Congreso de la República	Esta mesa fue impulsada a propósito de la conmemoración de los 150 años de la abolición de la esclavitud
2006	Se crea la Ley N° 28761 y el día de la Cultura	Esto para dar homenaje a Nicomedes Santa Cruz y su lucha por los derechos de las comunidades afroperuanas.
2009	Se pide el perdón histórico a la Comunidad Afroperuana	El Estado Peruano pide perdón por la exclusión histórica y racismo hacia las comunidades afroperuanas
2011	Primera ministra afroperuana en la historia	Susana Baca es nombrada ministra y se evidencia renacimiento cultural a las comunidades afroperuanas.
2013	Dirección de Políticas para las comunidades afroperuanas	El Estado crea mecanismos burocráticos para generar políticas específicas para las reivindicaciones de las comunidades afroperuanas
2015-2024	Decenio Internacional Afrodescendiente	Se celebra esta disposición de la Organización de las Naciones Unidas por los derechos de las comunidades afro en todo el mundo y evitar el racismo.
2017	Se incluye la variable étnica en el Censo Nacional de Perú	Primera vez en la historia Perú tiene datos oficiales de la población afroperuana.

2020-2030

Se inicia el Plan Nacional de
Derechos Humanos

Entre los ejes el Plan se incluye uno a las
comunidades afroperuana.
