

Entre lo indio, lo negro y lo incaico: la jerarquía espacial de la diferencia en el Perú multicultural¹

Between indianness, blackness, and incanness: the spatial hierarchies of difference behind Peru's multicultural curtain

Entre o índio, o negro e o inca: a hierarquia da diferença no Peru multicultural

Shane Greene²
Indiana University³, USA

¹Este artículo es producto de la investigación realizada por el autor sobre relaciones inter-étnicas y multiculturalismo estatal en Latinoamérica en el marco de la investigación «la política afro-indígena en el Perú multicultural contemporáneo» que ha sido apoyada por la Universidad de Indiana y el programa Fulbright.

²Ph.D. in Anthropology, University of Chicago (2004); M.A. in Social Sciences, University of Chicago (1995); B.A. in Anthropology, University of North Carolina-Chapel Hill (1993).

³Assistant Professor, Department of Anthropology.

Resumen

Este artículo examina los problemas encontrados por un programa estatal sobre multiculturalismo afro-indígena en Perú dentro del marco de la historia intelectual de la nación, sus regiones, y las ideologías que las gobiernan. En vez de presentar un recuento comparativo sobre las políticas aplicadas a afro-descendientes e indígenas a nivel regional Latinoamericano enfatizando «raza» versus «cultura» arguyo que se debe prestar más atención a las formas en las que el multiculturalismo afro-indígena se «peruaniza» en el proceso de la expansión global/regional. El caso peruano es particularmente interesante por la forma en la que el Estado separa sus sujetos multiculturales por región (reconociendo los andinos, amazónicos, y afroperuanos que son implícitamente de la costa). También analizo cómo la larga fascinación de la nación con la figura del inca permite que los andinos tengan un estatus de elite indígena dentro de la imaginación multicultural. La influencia histórica de lo que llamo el «apartado inca» sugiere posibilidades para poder comparar todos aquellos sujetos definidos como no andinos / no incas, y particularmente para los afroperuanos e indígenas amazónicos en este contexto.

Palabras clave: multiculturalismo, afroperuano, pueblos indígenas, Perú, movimientos sociales.

Abstract

This article examines the trials and tribulations of a recent state-led program of afroindigenous multiculturalism in Peru within a much broader intellectual history of the nation, its regions, and the ideologies that govern them. In contrast to broadly comparative accounts of afro-descendant and indigenous politics at the regional Latin American level that emphasize the contrast of "race" vs. "culture", I argue for closer attention to the ways in which afro-indigenous multiculturalisms are Peruvianized in the process of global-cumregional expansion. The Peruvian case is particularly interesting because of the way the state separates out its multicultural subjects by region (recognizing specifically Andeans, Amazonians, and Afro-Peruvians who are implicitly "coastal"). I also analyze how the nation's long-standing fascination with the figure of the "returning Inca" affords Andeans a peculiarly "elite" indigenous status within the multicultural imagination. The recurring historical influence of what I term the effects of the "Inca slot"

suggest possibilities for a possible point of comparison for all those defined as not-Andean / not-Inca in the process, particularly Afro-Peruvians and indigenous Amazonians in this context.

Key words: multiculturalism, Afro-Peruvians, indigenous peoples, Peru, social movements.

Resumo

Este artigo examina os problemas apresentados por um programa estatal acerca do multiculturalismo afroindígena no Peru, dentro do quadro da história intelectual da nação, suas regiões e as ideologias que as governam. Em vez de apresentar uma releitura comparativa das políticas aplicadas a afro-descendentes e indígenas no nível regional da América Latina, enfatizando-se «raça» versus «cultura», argumenta-se que se deve prestar mais atenção às formas pelas quais o multiculturalismo afroindígena se «peruaniza» no processo de expansão global/regional. O caso peruano é particularmente interessante quanto à forma pela qual o Estado separa os sujeitos multiculturais por região (reconhecendo os andinos, amazônicos e afroperuanos como implicitamente da costa). Analisa-se também como o grande fascínio da nação pela figura do inca permite que os andinos tenham um status de elite indígena dentro da imaginação multicultural. A influência histórica do que aqui se denomina de «apartado inca» sugere possibilidades para a compreensão de todos os sujeitos definidos como não-andinos/ não-incas e, particularmente, de afroperuanos e indígenas amazônicos neste contexto.

Palavras chave: multiculturalismo, afroperuano, povos indígenas, Peru, movimentos sociais.



PARIS
Fotografía de Johanna Orduz

Somos de los inca
Luis Lumbreras, Director del Instituto Nacional de Cultura
(comentario hecho en el curso de una conferencia en el
Congreso peruano, 30 de mayo de 2005).

*Estamos pensando en un África, como mirando atrás, y dándonos cuenta
que ¡nuestro primer referente histórico no es Macchu Picchu! ¡No es
Cuzco! Yo tengo familia indígena, pero yo no miro atrás porque la gente
en este país no me hace sentir parte.*

Mónica Carrillo, activista afroperuana (citada en el documental
«El Quinto Suyu: afrodescendientes en el Perú».

El 30 de mayo de 2005, tomé asiento en uno de los auditorios más grandes del Congreso peruano, a años luz del caótico tráfico de la deprimente Avenida Abancay de Lima, que transita justo enfrente de las puertas de acceso. Huelga señalar que se trata de un lugar muy alejado de mis espacios etnográficos habituales. Sin embargo, en el curso de mis primeros intentos por entender el pasado reciente de un multiculturalismo arropado por el Estado en el Perú, política que cobró un carácter formal durante el gobierno de Toledo, en más de una ocasión me encontré vagando por los recintos del poder (si bien en calidad de etnógrafo pasajero ajeno a ese mundo)⁴

Varias organizaciones indígenas, sindicatos campesinos y ONGs defensoras de un sinnúmero de causas, representantes de diferentes comunidades andinas y amazónicas, se dieron cita ese día en una conferencia sobre los derechos indígenas. Planeaban reiterar sus demandas a favor de algún tipo de inclusión multicultural sobre la base de sus propias propuestas legislativas y no tanto sobre la base del muy criticado programa del Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA). Aprovechando la imagen andina del Presidente Toledo y su utilización consciente de los símbolos incaicos durante las protestas que terminaron en el derrocamiento del régimen de Fujimori, la primera dama peruana creó una comisión multicultural a fines de 2001 (véase Greene, 2006). En 2004, Elaine Karp renunció al cargo y la comisión se transformó en INDEPA en medio de denuncias repetidas sobre la superficialidad y los malos manejos de la comisión por parte de los mismos actores étnicos a los que decía representar. INDEPA continúa siendo blanco de críticas, pero ahora funge como entidad estatal multicultural con rango ministerial. A finales de 2005, por fin el INDEPA organizó elecciones de modo que ahora cuatro representantes andinos, tres amazónicos y dos afroperuanos forman parte de su consejo ejecutivo, codo a codo con una mayoría de funcionarios públicos designados.

Ese día de finales de marzo de 2005, yo era uno más entre un puñado de espectadores que habían sido invitados a una reunión sobre derechos indígenas y su articulación dentro de la esfera multicultural más amplia del Perú. Lastimados por los dos años anteriores de confrontación con la administración de Toledo, algunos líderes indígenas y campesinos habían tratado de ponerse en contacto directo con Alan García Pérez, Lourdes Flores Nano y Valentín Paniagua, por entonces los tres precandidatos favoritos en la inminente elección presidencial⁵. Aunque unos cuantos miembros del Congreso se dieron una vuelta por el recinto, ninguno de los candidatos presidenciales hizo acto de presencia, a pesar de que la conferencia se había planeado tomando en cuenta su participación.

Desilusionados, los organizadores decidieron continuar en medio de un alud de comentarios sobre la falta de interés en el tema indígena. La conferencia inició con un gesto típicamente teatral para marcar los espacios de diferencia cultural dentro del Estado-nación peruano. Para empezar, el congresista que coordinaba el primer panel solicitó a los presentes ponerse en pie y cantar el himno nacional. La versión en español fue seguida de inmediato por la versión shipibo-conibo, cantada por un activista indígena de la región de Ucayali que llevaba puesta su *cushma* (la túnica de algodón teñida en colores naturales portada tradicionalmente por las comunidades de la Amazonía central).

En mi opinión, las dimensiones simbólicas más interesantes de este encuentro estaban en qué no se dijo y en quiénes no fueron invitados. Una hora después de iniciado el acto, a medida que aparecían las primeras señales de aburrimiento, eché un vistazo alrededor y me percaté del simbolismo extraordinario del entorno. Primero, al observar el techo, noté entre varios retratos igualmente pomposos de antiguos patriotas peruanos, la imagen de José Gabriel Condorcanqui. Mejor recordado con su nombre no cristiano, Tupac Amaru II, se volvió famoso por su decisión de reclamar para sí el aristocrático título de Inca y desató un movimiento, militarmente fracasado pero históricamente inolvidable, en contra de los españoles, a principios de los años 1780 en las cercanías de Cuzco. La ironía es inocultable a quienquiera que esté familiarizado con las peculiaridades del indigenismo en el Perú. En realidad, desde hace mucho tiempo las elites políticas peruanas han optado por adorar al «Inca» -incluso rebeldes como Tupac Amaru II, mientras la amenaza indígena se remonta a la historia- e ignorar a los indios de carne y hueso, sobre todo los que luchan por cierta justicia social en el aquí y el ahora⁶.

La segunda observación, no ajena a la primera, fue el hecho de que al contemplar el recinto y tratar de contraponer individuos y alianzas organizacionales, me percaté de que no había ni un solo afroperuano presente. Su ausencia parecía reflejar lo que ya había comenzado a notar en entrevistas y conversaciones informales acerca del INDEPA con varios líderes indígenas y campesinos de los Andes y el Amazonas. Muchos creían que, a diferencia de los grupos representados por ellos, los afroperuanos no son un pueblo distintivo. Desde su punto de vista, los afroperuanos «han subido el carro» en el ámbito multicultural y por

ende «se cuelgan no más de nosotros» (los pueblos indígenas) por citar las frases que de hecho escuché a varios activistas indígenas.

Como me espetó un líder comunitario amazónico al que conozco desde hace tiempo, «para nosotros, los negros son mestizos de la costa, como cualquier otro». Resultaba ostensible que esta reunión en el Congreso peruano sobre la «inclusión» multicultural era además un espacio reservado a ciertos sujetos culturales específicos: los pueblos indígenas. Sin embargo, gracias al irónico simbolismo del retrato que campeaba sobre nuestras cabezas y la aparente apatía de los líderes políticos de la nación, parecía existir una preferencia no manifiesta por un tipo particular de indígena dentro de los recintos gubernamentales: la variedad aristocrática muerta en lugar de la variedad «engorrosa» viva y coleante, políticamente exigente.

Parece que este gesto indígena de no invitar a los afroperuanos representa un acuerdo implícito acerca de la naturaleza de las relaciones afro-indígenas y la división estricta del trabajo multicultural vigente en el Perú. Una semana antes había sido invitado a la sede del Congreso a una reunión diferente en la que se discutió la institución del INDEPA. Uno de los fundadores originales del Movimiento Nacional Afro-Peruano Francisco Congo me había invitado a observar un encuentro en el que se elaborarían los reglamentos para la elección de los dos representantes afroperuanos en el INDEPA.⁷ El encuentro formaba parte de la agenda de la Mesa Afroperuana, el comité concurrido por una serie de ONGs afro-peruanas e individuos interesados y presidido por la congresista Martha Moyano. Hermana de la legendaria activista de los pueblos jóvenes, María Elena Moyano (asesinada de manera brutal por Sendero Luminoso en 1992), y seguidora incondicional de Fujimori, la congresista Moyano recuperó públicamente sus raíces afroperuanas durante el gobierno de Toledo. Y tampoco aquí, en la reunión de la Mesa Afroperuana, estaban presentes representantes indígenas, ninguno había sido invitado, ni se había planteado tema alguno ligado a las relaciones interétnicas afro-indígenas.

Estos encuentros y otros similares ponían sobre el tapete una serie de cuestiones a las que traté de hallar respuesta. ¿Son realmente los afroperuanos mestizos, parte de la población «mixta» del Perú? ¿Se trata de un pueblo distintivo? En caso positivo, ¿desde qué punto de vista? Estos planteamientos me condujeron a una serie de cuestiones que forman el meollo de las explicaciones contemporáneas del multiculturalismo en el Perú y en otros ámbitos de América Latina. ¿Quién o qué es un pueblo? ¿Cuáles son sus características? Tanto desde un punto de vista histórico como desde una perspectiva más actual, numerosos especialistas han observado la tendencia de los Estados latinoamericanos a dar prioridad a las reclamaciones indígenas por encima de las demandas de la población negra (véase Hooker, 2005; Wade, 1997). Por añadidura, según Hooker la diferencia percibida entre los pueblos indígenas y los negros descansa en la dicotomía de cultura *versus* raza. Se asume que los grupos indígenas poseen rasgos que los hacen portadores de un estatus grupal etnocultural concreto. En cambio, la construcción de los afrodescendientes se hace principalmente sobre la base de sujetos racializados sin una cultura distintiva más allá de lo que se entiende como «cultura nacional». Esto tal vez se deba a una asimilación ostensiblemente más profunda o bien más completa a las lenguas y qestilos de vida europeos. Según creo, esta lógica retrata a los pueblos indígenas como inextricablemente «enraizados» en un suelo semi-soberano (las «Américas») mientras que los descendientes de africanos se representan como «desarraigados» de su único suelo soberano «legítimo» al otro lado del Atlántico («África»). La única excepción aparente es la que se otorga a aquellos descendientes de africanos que históricamente «se vuelven a arraigar» en un suelo soberano reciente redefiniéndose como descendientes directos de *cimarrones* o *palenqueros*.

La respuesta a esta incipiente tanda de preguntas me llevó al planteamiento de cuestiones aún más fundamentales dirigidas a los estudios afro-indígenas que se están haciendo en la región. ¿Es la oposición dominante de afrodescendientes versus indígenas -oposición que actualmente circula de manera profusa en las esferas del análisis académico, en la retórica sobre el Estado multicultural y en las instituciones internacionales de desarrollo - la única operativa en el contexto peruano?⁸ ¿O hay otras oposiciones igualmente importantes y jerarquías diferenciadas en juego?

Mis observaciones iniciales indican que los proyectos nacionales del Perú lo vuelven un país peculiar, cuando se toma en cuenta la ola de multiculturalismos afro-indígenas que recorren la región. Las perspectivas político-económicas y global-históricas de América Latina, así como las internacionales son importantes en la formación del contexto peruano (véase Whitten, en este volumen; Hale, 2002; Turner, 2003; Van Cott, 2002; Hooker, 2005). Pero el elemento clave estriba en que las ideas multiculturales afro-indígenas no son simplemente «importadas» al por mayor del extranjero; en tanto importación regional-*cum*-global en el camino se van peruanizando.

Lo que he identificado en otro artículo (Greene, 2007) como la «santísima trinidad» de las identidades multiculturales semi-soberanas -lengua, cultura y territorio- forma parte importante de la narrativa. Esta trinidad, o alguna de sus variantes, determinan de manera significativa quién cuenta como «pueblo» y quién no cuenta en la arena multicultural contemporánea. Pero este tipo de ideas se perciben de forma típicamente peruana cuando se las considera desde un punto de vista histórico. La categoría misma de «cultura» tiene una resonancia peculiar en el Perú, gracias a las acciones recientes para formalizar un esquema tripartito multicultural de andinos, amazónicos y afro-peruanos. Históricamente, los inca (y, más tarde, por extensión, todos los andinos) han sido valorados como portadores de una «cultura» muy distintiva e ilustre, cultura con frecuencia representada como una verdadera «civilización» en la apreciación europea y colonial del término. Siguiendo la misma lógica colonial, sin embargo, los pueblos amazónicos y los descendientes de africanos están inscritos respectivamente en la historia colonial de la civilización como «salvajes» y «esclavos», desafortunadamente representados como la antítesis misma de seres culturales. En la lógica colonial de la civilización, por definición los pueblos amazónicos no tienen una cultura porque supuestamente pertenecen más bien a la «naturaleza»; y los afro-peruanos tampoco en virtud a su supuesta sumisión total al sistema esclavista que los haya desculturizado totalmente. En este sentido, si bien puede argumentarse que el reconocimiento multicultural oficial es una novedad relativa para los pueblos amazónicos y afro-peruanos, no lo es en el caso de los andinos. Estos han sido representados desde hace tiempo (y en ocasiones se representan a sí mismos) como los herederos «legítimos» de la «civilización inca», un tipo de civilización que los europeos y sus descendientes, los criollos, no sólo reconocieron históricamente como legítimo sino también la admiraron, imitaron e incluso trataron de apropiarse constantemente de ella.

Por añadidura, en las páginas que siguen identifico cómo una lógica tripartita de diferencias geográficas regionales se halla directamente sobrepuesta a tres grupos multiculturales emergentes. En la imaginación peruana, la lógica geográfica dominante -caracterizada por una división tripartita entre la costa urbanizada, las majestuosas sierras andinas y la impenetrable selva amazónica- ocupa una forma prominente. El punto no es simplemente que las identidades regionales y la lógica espacializada debiera ser añadida a la discusión de raza y cultura en tanto variables relevantes adicionales. Más bien, el punto que conviene resaltar es que, sin una admisión explícita de la importancia de los espacios regionales en la formación de identidades sociales, uno no puede entender raza y cultura en la política multicultural contemporánea. El presente trabajo podría verse por ello como una contribución a la literatura que aborda temas de espacio, regionalismo y su impacto en las políticas identitarias en las descripciones de las poblaciones indígenas y los afrodescendientes (véase Rahier, 1998; Van Cott, 2005; Lucero, 2006; Lowrey, 2006).

Cualquier análisis serio del multiculturalismo peruano contemporáneo debe partir de la revelación de la reproducción compleja y sistemática de jerarquías ya existentes, basadas en ideologías históricas de diferencias culturales jerarquizadas, regionalizadas y racializadas. El Estado peruano busca delinear de manera racional estas concepciones de la diferencia en las regiones internas de la nación, mientras que los activistas étnicos -que representan a las poblaciones que las habitan internalizan y cuestionan al mismo tiempo esas representaciones. En las páginas que siguen trato de contextualizar las interpretaciones de primera mano ofrecidas por los activistas afro-indígenas atrapados en la delimitación multicultural del Estado en el marco de una historia más amplia de la nación y sus regiones⁹.

El contexto contemporáneo del INDEPA y las relaciones afro-indígenas

La larga historia de los movimientos sociales, la defensa de la sociedad civil y la organización agraria y campesina en el Perú nutren el reciente proceso multicultural de formas no exentas de complejidad. Sería imposible abordar este nivel de complejidad en el marco de un artículo¹⁰. Hay, sin embargo, algunos rasgos sobresalientes que se deben resaltar acerca de cómo cada uno de los tres «pueblos» multiculturales fue incorporado en el INDEPA y qué efecto surtió sobre las formas de lucha social que han venido dando.

En realidad, el multiculturalismo oficial antedata a la administración de Alejandro Toledo. La revisión de la Constitución, llevada a cabo por la administración de Fujimori en 1993, ya era nominalmente multicultural en términos de los artículos que tenían que ver con las aproximadamente cinco mil comunidades campesinas con títulos de tierras reconocidos (la mayoría de las cuales se ubica en la sierra) y las más de mil comunidades nativas con títulos de tierras localizadas en las tierras tropicales¹¹. Los esfuerzos de educación bilingüe y el reconocimiento de la lengua indígena, que hoy en día se consideran parte esencial del paquete multicultural, de hecho tienen una larga y compleja historia en el Perú, aunque también presenta variaciones entre una región y otra (véase García, 2005; Greene, 2009).

En ciertos aspectos, lo que hizo el gobierno de Toledo fue reinstitucionalizar el multiculturalismo aprovechando su propia imagen andina y generando un verdadero lío durante el proceso. La primera dama contribuyó lo suyo. Elaine Karp creó el Comité Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano (CONAPA, posteriormente INDEPA) original a fines de 2001, sobre la base de por los menos tres antecedentes: un comité multisectorial establecido durante el gobierno de transición de Valentín Paniagua (2000-2001), que específicamente respondía a las demandas de los pueblos amazónicos; un préstamo del Banco Mundial por cinco millones de dólares denominado Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Afroperuanos (PDPIA) otorgado al gobierno de Fujimori en 1999; y la participación del Perú en la Conferencia Mundial de Naciones Unidas contra el Racismo, celebrada en Durban, Sudáfrica, en 2001¹².

Como he señalado en otros trabajos (Greene, 2006), el CONAPA se topó con un obstáculo importante en 2003 cuando la primera dama renunció al liderazgo y nombró a un activista shipibo-conibo en su lugar. El cambio de poderes tuvo lugar en medio de críticas sobre los motivos de Karp, un escándalo a propósito del mal uso de los fondos del PDPIA y el descontento generalizado entre los actores indígenas y afroperuanos por las acciones aparentemente superficiales de la comisión. Las críticas más acres provenían de los principales sindicatos campesinos del Perú, una red promisoria de opositores anti-minería andinos, y las dos organizaciones nacionales amazónicas, todos los cuales se asociaron para presentar una crítica pública del CONAPA en octubre de 2003.

Tras un largo impase, Toledo recuperó la iniciativa bajo el nuevo acrónimo oficial en 2004. El INDEPA nació con la Ley Núm. 28495, que fue ratificada en el Congreso en abril de 2005.

Los afroperuanos organizaron una respuesta independiente al llamado del Estado a favor de un modelo multicultural, bien que caracterizado por serias dificultades internas y externas. Es más, ni habían sido invitados a participar en el comité de Karp que se reservó en un principio para los pueblos indígenas y de este modo en su primera etapa se construyó como Comité Nacional de Pueblos Andinos y Amazónicos. En realidad, fue una red de ONGs afroperuanas (la mayoría participantes en el foro en línea conocido como Foro Afroperuano) la instancia que decidió enviar un grupo comisionado de activistas a hablar con el secretario de Karp y reclamar un asiento en la mesa multicultural¹³. Como me manifestó uno de los miembros originales del comité afro, la decisión tomada por este puñado de activistas afroperuanos con sede en Lima tenía mucho que ver con el hecho de que el CONAPA trató de asumir el control de los fondos PDPIA del Banco Mundial otorgados al gobierno del Fujimori en 1999. Sin embargo, la primera dama y sus compinches, ya fuese por ingenuidad o bien lo que parecía más probable a los activistas afroperuanos involucrados, en forma deliberada, trataron de hacer a un lado la parte del proyecto PDPIA que estaba etiquetada explícitamente para las comunidades afroperuanas. En palabras de mi colaborador, «Pero de

repente se encontraron con un proyecto que mencionaba a los afroperuanos y no había afros en el CONAPA. ¿Cómo solicitas manejar un proyecto cuando no estás trabajando con los autores? De ahí nace todo esto de incluir a los afros».

La inclusión de los afroperuanos causó polémica. Inicialmente funcionarios del CONAPA nombraron a dos actores afroperuanos para que representaran a su «pueblo». Uno encabezaba una ONG limeña y el otro, también de Lima, representaba por entonces al Movimiento Nacional Afroperuano Francisco Congo. El último renunció casi de inmediato debido a que, como él mismo señalaba, el comité «era puro foto»¹⁴. Tras su nombramiento al CONAPA, el otro actor afroperuano, de la Asociación Negra de la Defensa y Promoción de los Derechos Humanos, a todas luces siguió a pies juntillas la agenda del Estado. Este último no cejó a lo largo de 2003 y 2004 durante las repetidas denuncias del CONAPA por parte de las organizaciones indígenas y campesinas en la comisión de Karp. Además ignoró las diferentes críticas dirigidas a él y al CONAPA por otros actores afroperuanos. Terminó por ser uno de los representantes afro elegidos al nuevo instituto INDEPA y desafortunadamente continúa acumulando más críticas del pueblo al que dice representar (véase *Boletín Afroperuano*, 2006).

Los afroperuanos, originalmente integrados por el Estado en una suerte de retractación tácita, se volvieron sujetos del comité estratégico y objetivo de la crítica multicultural desde diversos frentes. Tras su inclusión en el CONAPA, Elaine Karp supuestamente continuó excluyendo de manera retórica a los afroperuanos en público, prefiriendo llamar a su comité un espacio para los «pueblos andinos y amazónicos». De hecho, se dice que en una reunión con representantes étnicos y funcionarios del Banco Mundial, un miembro del Banco la corrigió de modo diplomático señalando que el CONAPA era para indígenas y afroperuanos. Según Sofía Arizaga (2005), una activista afroperuana del Centro de Desarrollo Étnico, presente en la reunión, «la primera dama miró hacia quien le había hecho la corrección y dijo de manera irónica, "...a tanta insistencia", inmediatamente su mirada se dirigió hacia donde estaban los andinos y amazónicos y soltaron juntos las risas».

Para los líderes andinos y amazónicos, la inclusión de los afroperuanos fue una «sorpresa», uno de los eufemismos que escuché a numerosos líderes indígenas en el curso de diferentes entrevistas. Prácticamente todos los activistas con quienes hablé en 2005 concordaban que una suerte de racismo generalizado -ligado al problema de la pobreza- era una dificultad que compartían los pueblos indígenas y los afroperuanos. No obstante, muchos activistas afroperuanos hacían hincapié en la idea de que «el principal problema es el racismo y la discriminación y todo lo que eso trae: pobreza, desnutrición, ausencia de políticas estatales incluyentes, olvido, etcétera», como sostenía uno de los arquitectos del Foro Afroperuano. Mientras tanto, casi todo líder andino y amazónico prefería hablar acerca de ciertas combinaciones de derechos culturales, lingüísticos y recursos territoriales, si bien a menudo usaban diferente terminología según la afiliación organizativa (de ahí ideológica). Por ejemplo, un líder de la Confederación Campesina del Perú mencionó el problema de la lengua y la cultura indígenas, pero insinuó que numerosos activistas indígenas no acertaban a ver los asuntos subyacentes como problemas estructurales y materiales. Por otra parte, los líderes amazónicos y sus más cercanos aliados indígenas en la Coordinadora Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería, tendían a poner el acento en la frase *derechos indígenas*. Para ello hacían referencias frecuentes al borrador de la Declaración sobre Derechos Indígenas de las ONU, la Convención 169 de la OIT y otros instrumentos internacionales de derechos indígenas, al mismo tiempo que se distanciaban de las políticas partidistas de la derecha y de la izquierda (la última siempre implicaba política campesina/laboral).

El punto más polémico de negociación entre los activistas afro, andinos y amazónicos ha estado en el uso del término «pueblo». El Estado, por supuesto, institucionaliza el término en la denominación misma de CONAPA/INDEPA y lo aplica a los tres grupos. Por último, la designación oficial de afroperuanos como «pueblo» es resultado del hecho de que el calificativo *afroperuano* sencillamente se añadió al final de la frase original «Pueblos Andinos y Amazónicos» (una vez aceptada la solicitud afro de ser incluidos en el comité). Señaladamente, las «PA» finales en ambos casos se refieren a Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano, los dos primeros en plural y el último en singular. Se trata de una referencia implícita al hecho

de que es la multiplicidad de trinidades «lenguacultura- territorio» indígenas y la presunta ausencia de éstas entre los afroperuanos lo que define qué es un «pueblo» multicultural en el Perú. Desde el punto de vista del Estado, los afroperuanos fueron reconocidos no sólo a posteriori sino también como un «pueblo» unitario, neutralizando cualquier posibilidad de diversidad entre las comunidades afroperuanas. En otras palabras, oficialmente existen múltiples perfiles oficiales de la indigenidad en el Perú, pero un solo perfil de lo negro. Según Hooker (2005), esto podría interpretarse como una analogía implícita pero bastante obvia de que la cultura es a la raza lo que los pueblos indígenas son a los negros, dado que la cultura se ve a menudo como una herramienta para pluralizar identidades mientras que el concepto de raza suele considerarse un medio para homogeneizarlas.

Por su parte, los activistas afroperuanos suelen mencionar dos diferencias importantes entre las comunidades afroperuanas: la costa norte y la costa sur y la tensión inveterada entre las comunidades afroperuanas de la provincia y la capital, es decir entre las rurales y las urbanas. En términos de la divisoria norte-sur uno enfrenta la noción generalizada de que las comunidades como Cañete, El Carmen y Chincha, en el Departamento sureño de Ica, representan la cuna de la cultura negra. Empero, algunos activistas afroperuanos creen que esta percepción es en buena medida resultado de la mercantilización relativamente reciente de aquellas comunidades negras que curiosamente están ubicadas más cerca de las rutas turísticas del Perú. Según ellos, comunidades como Morropón y Yapaterra, en la lejana costa norteña y mucho más alejadas del circuito turístico tradicional, son tan representativas o más de los géneros expresivos negros (que van de la poesía oral y la danza hasta la historia oral) que los activistas identifican como el meollo de las culturas afroperuanas.

En términos de la divisoria urbano *versus* rural, los activistas afroperuanos con frecuencia comentan el dominio ejercido por la Lima metropolitana, una lógica que asocia aún más a los afrolimeños con todos los atributos (y ocasionalmente la arrogancia) de una clase intelectual negra, socialmente ascendente, urbana y moderna. Esta dinámica rural-urbana es particularmente visible en términos de varios esfuerzos de revitalización ligados a la música afroperuana y la tendencia a percibir a las comunidades rurales afroperuanas como «repositorios» de conocimiento folklórico (cf. Romero, 1994; Feldman, 2006). En suma, la complejidad de las políticas sobre la población negra del Perú, así como las propias formas de los afroperuanos de autodiferenciación colectiva, se plasma de manera en buena medida sublimada en la constitución del INDEPA.

Por su parte, los activistas indígenas manifiestan una renuencia continuada a usar el término «pueblo» en referencia a los afroperuanos. Este escepticismo surgió de modo más claro en 2003. Organizadores andinos y amazónicos convocaron una amplia consulta indígena nacional con más de doscientos representantes indígenas con el fin de elaborar una propuesta indígena a favor de una reforma constitucional y montar una respuesta al CONAPA (véase COPPIP, 2003)¹⁵. Fue de hecho una de las raras ocasiones en que las organizaciones indígenas invitaron a los afroperuanos a participar con el fin de establecer un diálogo inter-étnico. Los resultados son reveladores. Los autores de la propuesta final, al reconocer la presencia de afroperuanos en el encuentro y su participación en el CONAPA, incluyeron una breve mención a «los derechos de la comunidad afroperuana». Señalaron textualmente:

Los pueblos indígenas y las comunidades consideran indispensable que la Constitución incluya un reconocimiento pleno de los derechos de la comunidad afroperuana. Esta comunidad ha hecho una gran contribución a la historia cultural del Perú, superando el trágico proceso de la esclavitud en la que vivieron desde la época colonial. En este sentido, el reconocimiento de sus derechos es clave para la defensa del principio de antidiscriminación e igualdad (COPPIP, 2003:5-6).

El uso del término «comunidad» para matizar la palabra afroperuana era, por lo que luego escuché, fruto del consenso indígena público de que los afros NO fueran considerados como un «pueblo», el término que se emplea en todo el documento para calificar «indígena» (incluido el párrafo mismo en el que se menciona a

la «comunidad afroperuana») y se articula con la retórica acerca de los derechos indígenas en las arenas internacionales del ámbito legislativo y de desarrollo como la ONU, el Banco Mundial y la OIT

Todos los líderes andinos y amazónicos entrevistados en 2005 pusieron de manifiesto uno o más aspectos de la trinidad «cultura-lengua-territorio» como criterio fundamental para definir a los individuos indígenas como miembros de un «pueblo». Por ejemplo, recalcaban el reflejo automático de mencionar el número de lenguas indígenas en el Perú como el principal indicador del número de etnias dignas de estar representadas en el INDEPA. También abundaban las referencias a la aparente carencia de los afroperuanos de territorios comunales y la ausencia de una lengua propia. Los activistas afroperuanos se apresuraban a responder a estas declaraciones (*a la Herskovits*) que el español peruano está lleno de afronegrismos, algunos de ellos documentados por Romero (1987) e inmortalizados por el famoso poeta y folklorista Nicomedes Santa Cruz (cf. Santa Cruz, 1964). Otros citan el hecho de que existen numerosas ciudades y comunidades en el Perú que los líderes indígenas registran como parte de su base indígena donde el español (no el quechua o el aymara) es la lengua social cotidiana.

Curiosamente, dos diferentes líderes de organizaciones indígenas manifestaron asimismo su interés en la posible existencia de «comunidades» afroperuanas que hablan quechua o, como declaró uno de ellos, de negros que «han adoptado...la cultura de los pueblos indígenas». Dada la ausencia de una comunidad de negros predominantemente quechua-hablante en el Perú, lo anterior posiblemente se refiera a la comunidad de afrodescendientes que históricamente han hablado aymara y han llevado vestimenta «andina» en la provincia de Yunga, Bolivia (véase Templeman, 1998). Pero la rareza indígena aquí apunta a la abrumadora importancia de la lengua, los signos identificadores de usos culturales (vestimenta), así como de una concepción más «comunal» del territorio como indicadores de la diferencia multicultural (según la visión de los activistas indígenas y del Estado). Un organizador indígena dejó esto bien claro. Contrastó esta posibilidad hipotética de encontrar otros pueblos negros de hablantes de quechua con la realidad de los activistas afroperuanos que participan en la política multicultural del Perú, a quienes consideraba a todas luces «gente de ciudad» (i.e. limeños). Mencionó que el hecho de que los activistas afroperuanos fueran principalmente «gente de ciudad» como la razón por la que indígenas y afros tenían aún pendientes muchas tareas conjuntas.

Al ser interrogado acerca del cuestionado término «pueblo», un activista afroperuano respondió con una crítica propia sumamente perceptiva sobre lo que estas concepciones de «pueblo» suelen dejar al margen, en especial los usos y las políticas de autoadscripción. «Si culturalmente te sientes como tal, eres un pueblo» me dijo en una entrevista. En realidad, comparado por ejemplo con la palabra «people» en inglés el término «pueblo» tiene un carácter multivalente particular en español, en el que se puede referir a una nación, a la gente, a una ciudad, un asentamiento rural y probablemente a otras cosas. Opera precisamente en los límites difusos entre la política cultural y nacional, connotando regímenes de derechos y marcos regionalistas, ciudades rurales e imaginaciones urbanas. Y de esta manera me pareció muy significativo cuando el mismo activista afroperuano -que era consciente de la autoadscripción cultural- terminó probando esta declaración con un ejemplo del centro poblado costero norteño de Yapaterra (en el Departamento de Piura). La gente local, dijo, lo llaman «el pueblo negro de Yapaterra. Serán pequeños parceleros, no comuneros. Pero es el pueblo de Yapaterra».¹⁶

La disputa que llevó a la transformación del CONAPA en el INDEPA implicó conceder a algunos (pero ciertamente no a todos) la parte medular de las demandas indígenas planteadas en 2003. La Ley núm. 28495 creó el INDEPA como un instituto con rango de ministerio y aumentó de siete a nueve el número de representantes étnicos electos. Sin embargo, las repetidas demandas de paridad entre los representantes de los pueblos étnicos y los representantes designados por el Estado cayeron en saco roto. El Consejo Ejecutivo del INDEPA tiene 23 miembros, la mayoría son representantes ministeriales del Estado, candidatos nombrados por los gobiernos regionales y el presidente nombrado por el Presidente del Perú.¹⁷ La ley también estipula que, «Los integrantes del Consejo Directivo que representan a los Pueblos Andinos,

Amazónicos y Afroperuano son elegidos al interior de sus respectivos pueblos, de acuerdo a sus procedimientos tradicionales y a las reglas que establece el reglamento» (Ley No. 28495).

Esencialmente este proceso electoral «interno» equivalía a dos pasos. Primero, los funcionarios del INDEPA comenzaron por acreditar organizaciones particulares supuestamente «representativas» de los pueblos andinos, amazónicos y afroperuano. Las organizaciones acreditadas incluyen ONGs y asociaciones comunitarias, que cuentan con personal profesional, así como las uniones campesinas y agrarias más antiguas del Perú. Comprenden asimismo a prominentes actores de movimientos sociales, como el Movimiento Nacional Afroperuano Francisco Congo y las múltiples federaciones étnicas de las comunidades andinas y amazónicas con títulos de tierra, que suelen hallarse representadas en Lima por medio de su contraparte nacional¹⁸

Segundo, cada uno de los tres «pueblos» se hallaba a cargo de la elaboración de un estatuto de principios para llevar a cabo un proceso electoral «representativo». Las organizaciones amazónicas supuestamente la tuvieron más fácil. Las dos organizaciones de ámbito nacional, AIDSESP y CONAP (esta última no debe ser confundida con la ahora desaparecida CONAPA), convinieron en la necesidad de contar con representación de cada organización y de mantener un equilibrio entre diferentes grupos etnolingüísticos. El resultado fue un representante aguaruna y uno shipibo elegidos por AIDSESP y un representante ashaninka elegido por CONAP para formar parte del consejo del INDEPA. Según funcionarios del INDEPA, las múltiples organizaciones andinas «adoptaron el antiguo sistema administrativo del Inca para elegir representantes, uno por cada suyo»¹⁹. Cada «suyo» fue definido como una «Zona Andina» y las «zonas» fueron designadas Norte, Nor Centro, Sur Centro, Sur. Los departamentos administrativos actuales de hecho son los que deslindan los cuatro «suyos» y cada uno incluye provincias costeras y serranas. La «Mesa Afro-Peruana» - un comité que se reúne en el Congreso encabezado por la congresista Martha Moyano elaboró las reglas de juego para las elecciones afroperuanas, trabajando con algunos, si bien no con todos (ya que varios abstuvieron de forma conciente), activistas y organizaciones afroperuanas. El principal criterio empleado para la representación de los afroperuanos fue el mantenimiento del equilibrio entre costa norte y costa sur (esta última incluía Lima)²⁰.

A la ausencia de paridad estratégica entre los representantes étnicos y los funcionarios estatales en el consejo del INDEPA se ha venido a sumar la falta de paridad entre los representantes étnicos mismos. Hay cuatro representantes andinos, tres amazónicos y dos afroperuanos, una lógica de no equivalencia multicultural que ya estaba implícita en la propuesta original de CONAPA de tres, dos, uno (antes de que la presión indígena se tradujera en un aumento a nueve representantes étnicos). Aunque este orden descendente podría explicarse en parte por la lógica demográfica, en modo ninguno se reduce a eso. Según todas las estimaciones disponibles, los indígenas andinos sobrepasan en número a los amazónicos y a los afroperuanos; pero hay muchos más afrodescendientes que de indígenas amazónicos²¹.

Esto deja mucho que desear en la jerarquía multicultural muy precisa del Estado peruano -«Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano» en ese orden preciso y cuantitativo. Desde luego, es patente la manera de privilegiar lo indígena sobre lo negro. Los activistas afroperuanos están muy conscientes de ello. Como señalaba un líder de una ONG afro, «así, si hubiera sido una elección basada en porcentajes, habríamos quedado en segundo lugar...Todo el mundo nos mira como un país andino donde no hay afros y por tanto los afros se han metido por la ventana porque, desde el primer momento, fue siempre el comité de asuntos andinos y amazónicos». Pero este comentario, de forma implícita, alude al hecho de que lo indígena es en sí mismo no uniforme en el Perú. Nótese la conciencia crítica del Perú como un «país andino».

Uno de los activistas involucrados en el documental «El Quinto Suyo» -que describe el problema de la invisibilidad negra en parte gracias a la adoración peruana por su patrimonio andino (i.e. Inca)- verbaliza este fenómeno de manera explícita, sugiriendo un punto de comparación afro-amazónico. Me narró ciertos «encuentros algo desagradables», específicamente con organizadores comunitarios andinos que, en su

opinión, «actúan como si fueran los dueños del Perú». Cuando le pregunté su interpretación del reciente documental sobre los afroperuanos, la caracterizó como una crítica al «discurso oficial», el que inveteradamente retrata al Perú metido en un proceso de «mestizaje andino-hispano». Añadió que esta representación común del Perú sirve para ocultar «a los otros grupos étnicos que crearon nuestro país, como los amazónicos, los afroperuanos, e incluso los mismos chinos». A este respecto, la comprensión de la importancia del Perú como «un país andino» exige una contextualización histórica más profunda de las políticas contemporáneas de raza, cultura, y región.

Raza y cultura a través de la lente histórica

Históricamente las cosas son infinitamente más complejas y superpuestas de lo que los recientes esfuerzos «zonificadores» multiculturales del Estado tratan de hacernos creer. Antes de la llegada de los españoles, grupos serranos de lengua quechua ya se referían a ciertos habitantes costeros como *anti* (como en Antisuyo) y *chuncho*, términos andinos que connotaban el ostensible retraso, desorden y propensión a la violencia de otros pueblos nativos (véase Santos-Granero, 1992; Varese, 1973). Hasta la fecha, el término *chuncho* continúa siendo empleado como insulto normal en contra de grupos étnicos que ocupan las selvas tropicales del oriente y es intercambiable con la palabra española *salvaje*: el término que históricamente relega a los pueblos sin Estado, «tribales», que habitan en entornos selváticos, a la posición de criaturas de la naturaleza sin cultura alguna. Pues, ni modo, salvaje se derive del latín *silvaticus* que quiere decir, sin dar tanta vuelta al asunto, «no domesticado» o más directo aún «del bosque».

El Virreinato del Perú fue uno de los primeros campos de prueba de un sistema de múltiples capas de rangos, derechos y privilegios coloniales que hacen más complicado el contraste abstracto racializado de indio y español, jurídicamente inscrito en el sistema de dos repúblicas separadas pero desiguales. La desigualdad entre indio y español se volvió más compleja debido a las formas indígenas de desigualdad ya establecidas antes de la conquista; los españoles reconocieron estas formas de jerarquía social indígena y luego las reprodujeron en el Perú colonial combinándolas con formas europeas. Al igual que en su país de origen, los españoles observaron que el sistema andino ya estaba compuesto por los respetables y los inservibles, los portadores de derechos y los tributarios: es decir en la jerga colonial los *indios nobles* e *indios del común*. Los primeros gozaban de un trato considerablemente mejor, por no mencionar una serie de derechos legalmente institucionalizados a la propiedad (incluidos esclavos africanos), la autoridad *kuraka* hereditaria, el derecho de apelación a los tribunales españoles y al rey, y a privilegios socio-económicos (como la exención de tributos y el derecho a sus propias mercedes) (Stern, 1982; Abercrombie, 1998). Tales privilegios ofrecían un marcado contraste con la posición en que se hallaban las masas de indios del común bajo el mando colonial indirecto del *kuraka* (que eran considerados principalmente como fuente de trabajo forzado, tributo y sexualidad femenina).

Vista desde un contexto histórico, Iberoamérica nunca fue ni es simplemente un ámbito de invasores e indígenas. El proceso de colonización no fue conformado por la simple dicotomía español *versus* indio, sino por la tríada español, indio e inca. El reconocimiento de la grandeza del reino andino del Inca y los lamentos por el desplazamiento español de su soberano abundan en las narraciones tempranas coloniales, notorio en fuentes tan variadas como el intelectual andino Guaman Poma, el mestizo Garcilaso de la Vega «El Inca», e incluso el conquistador español Pedro de Cieza de León. El «derecho» del Inca a gobernar su reino andino construido en el curso de la Colonia aguantó siglos de historia con una continuidad asombrosa, sobre todo mediante la reinscripción periódica del Inca en la imaginación histórica como una de las civilizaciones más notables del mundo. De qué otro modo se puede explicar el ya clásico libro de Prescott, *La conquista del Perú*, escrito a mediados del siglo XIX en el apogeo del racismo científico, que comienza cantando las loas de los logros civilizatorios de la «raza» inca, contrastándolos con los de otras razas menores de las Américas y comparándolos con las antiguas fuentes romanas y normandas de la propia civilización «blanca» de Europa:

Fue la nobleza Inca la que constituyó la fuerza real de la monarquía peruana. Ligados a su príncipe por lazos consanguíneos, tenían simpatías en común y, en buena medida, compartían intereses.

Caracterizados por un tipo peculiar de vestimenta y emblemas, así como por la lengua y la sangre, diferentes del resto de la comunidad, nunca se les confundía con las otras tribus o naciones que se fueron incorporando en la monarquía peruana. Después de siglos, continuaban manteniendo su individualidad como un pueblo peculiar. Eran a las razas conquistadas del país lo que los romanos eran a las ordas bárbaras del Imperio, o los normandos a los antiguos habitantes de las Islas Británicas... Poseían además una preeminencia intelectual que, en no menor grado que su rango social, les imbuía de autoridad sobre su gente. No es temerario afirmar que en realidad era la base principal de su autoridad. Los cráneos de la raza inca muestran una superioridad palpable sobre las otras razas del país en poder intelectual; es innegable que fue la fuente de esa peculiar civilización y organización política social, que elevó a la monarquía peruana por encima de cualquier otro Estado en Sudamérica (Prescott, 1847:38-39).

Los privilegios y prestigio otorgados a los «indios nobles» bajo condiciones de conquista fueron posibles por el hecho de que, desde el inicio, los españoles vieron al Inca como un legítimo poseedor del título de un gran reino civilizado. A diferencia de las masas de otros indios -los «salvajes» incivilizados, los lastimosos «campesinos», y los «siervos» paganos, a quienes los académicos contemporáneos desean representar como los arquitectos de «modernidades alternativas»- los herederos del Inca simplemente no pueden ser vistos como «alternativamente» modernos. ¿Por qué? Porque los Inca siempre han sido -real e inequívocamente- modernos; y no sólo en sus mentes sino también en las mentes de generaciones sucesivas de europeos²². Nunca fueron nobles salvajes; siempre fueron simplemente nobles antes de que Pizarro pisara las costas del norte de «Piru» y por mucho tiempo después.

La política multicultural reciente, surgida tras la elección de Toledo (parte de la cual implicó que aceptara su nombramiento popular como el nuevo *Pachacútec* del Perú), se halla determinada por esta historia y por una representación recurrente a la que denomino «el apartado inca» (véase Greene, 2006). Según múltiples versiones, en realidad la imagen privilegiada y poderosa del Inca -los siempre nobles andinos- ha presidido la transición del Perú desde el periodo colonial, a través del proyecto de construcción nacional independiente y hasta el presente (véase Flores Galindo, 1988; Degregory, 1998; Méndez, 1996; de la Cadena, 2000). La añeja fascinación con el patrimonio incaico -en modo alguno exclusivo, pero sí muy fuerte en Perú- constituye el tejido mismo de una historia «nacional» compartida forjada sobre la base del encuentro colonial.

Al igual que otros discursos del nacionalismo que sirven para suavizar las diferencias y ocultar las desigualdades -en otras partes de América Latina, uno piensa de inmediato en la ambigua ausencia/presencia de lo negro en el término «criollo», así como en la simultánea ausencia/presencia de lo indígena en el término «mestizo» -el apartado inca del Perú funciona de manera similar. Suaviza no sólo la vida contemporánea y los tiempos de los andinos «vivos hoy en día» sino que sirve asimismo para hacer invisibles, o menos visibles, esas identidades regionalizadas y racializadas inscritas como no andinas/no incas en el proceso: la mayoría, si bien no todas las mujeres, indios del común, tribus amazónicas, los descendientes de esclavos africanos, libertos, y cimarrones, los trabajadores chinos que reemplazaron a los esclavos liberados a finales del siglo XIX, etcétera. En una palabra, todos los «otros» que no sean andinos y todos los «otros» supuestos súbditos del Inca. Como muestra Irene Silverblatt, para el siglo XVII el término mismo «inca», originalmente reservado a un linaje de elites imperialistas de Cuzco, terminó por fundirse con el término español colonial «indio», una fusión que da nueva forma al patriarca inca como un héroe cultural pan-andino de un reino indígena otrora benevolente:

Cifrar la historia inca (india) como un campo de batalla de reyes debilitaría la huella de las mujeres nobles andinas, y la de las mujeres en general. También haría sombra a las batallas peleadas entre incas y otros *ayllus* andinos a propósito de la soberanía política, las demandas intrusivas de la construcción imperial inca, el ambiguo papel de los curacas, y el peso que los señores de Cuzco colgaban sobre los hombros de los campesinos. «Inca» sugería un campo andino-indio común,

mientras que, en realidad, ese campo se hallaba separado por antagonismos de género, etnicidad y privilegio (Silverblatt, 2005:199).

Fue precisamente esta ampliación del inca-gobernador al «apartado inca» -este cercamiento ideológico de todos los andinos en el término «inca» y, dialécticamente, la aceptación histórica de los andinos de la figura aristocrática del inca- lo que caracteriza el esfuerzo «multicultural» de siglos pasados y del presente. Las rebeliones de Tupac Amaru I y II son únicamente las mejor conocidas (véase Stern, 1987); la elección de Evo Morales en 2005 como el primer mandatario andino de Bolivia es sólo el ejemplo más reciente²³.

Para bien o para mal, los andinos han heredado este patrimonio como propio, mientras que al mismo tiempo se enfrentan con criollos y españoles que también lo admiraban profundamente y, a veces en secreto y otras abiertamente, lo codiciaban. En el curso de la larga historia del Perú, los encomenderos coloniales, los nacionalistas criollos y las elites intelectuales indigenistas han tratado de apropiarse del patrimonio incaico como algo propio (véase Méndez, 1996; Degregory, 1998; de la Cadena, 2000; Silverblatt, 2005). Es esta misma imagen fabricada del benévolo aristócrata andino que, según Flores Galindo (1988), representa la peculiar condición poscolonial del Perú, gobernado por la idea de un utópico «retorno del inca» y renovación de la soberanía andina. El reconocimiento y la apropiación del poder simbólico de la figura del Inca retornante por parte de las elites políticas han terminado por influir en las dos últimas elecciones presidenciales, que han incluido candidatos ansiosos por comercializar una «auténtica» andinidad neoincaica (Alejandro Toledo en 2000; Ollanta Humala, en fechas más recientes). Y no podría ser más patente dado que es la soberanía mítica del Tawantinsuyo lo que continúa sirviendo como el símbolo principal del orgullo nacional: exportable en Inka Kola y explotable en el mercado turístico de Cuzco²⁴.

Si bien las ideologías del mestizaje y la criollización funcionan en Perú, su circulación como discurso nacional se ve complicado por esta búsqueda centenaria de otro Inca, una idea que es igual si no es que más poderosa en la imaginación nacional. Según numerosos especialistas, el impacto de estas contorsiones en los pueblos andinos contemporáneos ha sido enorme. Ante una elite política que se ha apropiado de la figura imperial indígena misma, que sus ancestros desde el siglo XVII se la habían apropiado para ellos, la idea de autoidentificarse políticamente como «indígenas» no siempre resulta atractiva. En cambio, los andinos enajenan un derecho patrimonial ya «fraudulento», la de ser herederos colectivos del Estado inca. Adoptan por ello formas más sutiles de ser indígenas en el presente. En las ciudades y pueblos costeros se vuelven *cholos* y se identifican mediante «clubes» provinciales urbanos o como parte de la categoría incluyente de «pobre» (Degregori, 1998; Nugent, 1992). En el Cuzco urbano se convierten en mestizos indígenas, adaptando la ideología del mestizaje con el fin de incluir, en lugar de borrar, las raíces indígenas (De la Cadena, 2000). En el Cuzco provincial, los habitantes rurales expresan demandas indígenas rechazando los programas de educación bilingüe inspirados en la multiculturalidad llevada por el Estado y las ONG (García, 2005). Acorde con la redenominación de los andinos como «campesinos», que hizo el Estado allá por los «marxistas» años sesenta, formaron redes nacionales de uniones agrarias, reempacando su indigenidad en una envoltura campesina. Por supuesto, vivir con la herencia del Inca no es en modo alguno un «privilegio» para los andinos actuales. Se trata de un privilegio histórico que se traduce en una maldición contemporánea: la posición ambivalente de ser los herederos «legítimos» de un patrimonio que la elite peruana desea colocar en posesión de la nación (lo que equivale a decir como parte del repertorio ideológico propio de las elites y en beneficio político-económico de éstas)²⁵.

Igualmente compleja es la larga historia entre las poblaciones indígenas y los afrodescendientes en el Perú. Tupac Amaru II prometió liberar a los escasos esclavos que residían en la región de Cuzco, manipulando el temor profundo de la elite colonial de que un día indígenas y africanos pudieran unirse para librarse de sus opresores (véase Flores Galindo, 1991). Pero los gestos históricos ocasionales a favor de la alianza afro-indígena se vieron complicados por las realidades coloniales que con frecuencia oponían a afrodescendientes e indígenas unos contra otros. El mismo razonamiento «civilizado» que llevó a la división entre nobles indios e indios del común, redundó en la división entre «negros» e «indios» aún más pronunciada: ésta se construyó no simplemente sobre la base de ideas europeas acerca de la raza sino sobre

las nociones europeas de clase y posición social. Al igual que otros propietarios con derechos, los nobles indígenas gozaban del derecho a poseer esclavos africanos y algunos los tenían. De hecho, prevalecía una gran flexibilidad en el sistema; los estudios históricos documentan que incluso unos cuantos indios del común traficaban con mano de obra esclava, a veces con el objetivo de sustituir a la mano de obra indígena con africanos en el sistema de mita que debían brindar a los españoles (véase Harth-terré, 1973). Por añadidura, según otras relaciones históricas fue la movilización de los españoles de una milicia de esclavos libertos la que en parte contribuyó a reprimir la rebelión indígena de Tupac Amaru II a inicio de los años 1780 (Bowser, 1974).

El fenómeno del cimarronaje era igualmente complejo en el Perú. A pesar de la percepción contemporánea de los afroperuanos como gente de la costa, hubo de hecho *palenques* formados en la sierra y poblaciones esclavas asentadas en la selva (véase Millones, 1973). No obstante, los restos de estas comunidades esclavas y manumitidas han prácticamente desaparecido. En la Lima colonial los manumitidos a veces se aliaban, y a veces se enfrentaban, a los indios del común y a las castas en los caminos (Flores Galindo, 1991; Aguirre, 1993). Todas las descripciones (incluidas las de activistas afroperuanos contemporáneos) coinciden en que el fenómeno del cimarronaje y la construcción de *palenques* en la costa peruana se traslapaban muy a menudo con el bandolerismo rural que ligaba a los cimarrones con otros rebeldes sociales.

El acto de manumisión propia era una decisión de optar por la libertad de tener otra vida. En lugar de llevar a la reconstrucción ideológica y material de un territorio semi-soberano «reconocible» (como el caso de Palmares en Brasil) o de una nación soberana negra (como en Haití), se desarrollaron circunstancias históricas particulares. La escala relativamente pequeña del cimarronaje y la proximidad relativa de los *palenques* a las haciendas hicieron que los cimarrones llevaran una vida de ataques sorpresivos y saqueos para sobrevivir. El cimarronaje no siempre se traducían en la «huida» al interior rural; muchos de los que se manumitían optaban por manipular el sistema. Una opción consistía en simplemente desaparecer y luego reaparecer en la Lima urbana como un negro liberado o miembro de una de las castas en un sistema de «fijación» racial *de jure* que a veces *de facto* se mostraba flexible.

Raza, cultura y regionalización en el Perú contemporáneo

En el Perú las ideas acerca de los espacios regionales son inseparables de las ideologías históricas de raza, cultura e identidad que circulan en la imaginación nacional. Aquí también el multiculturalismo global-cum-regional de América Latina se peruaniza en formas predecibles. La división tripartita de la costa, la sierra y la selva -una trinidad familiar aun para los escolares peruanos más jóvenes- ha sido un rasgo prominente e inveterado de la experiencia geográfica nacional (Orlove, 1993; Santos-Granero, 2002). En los recientes esfuerzos multiculturales del INDEPA, las tres regiones figuran de manera prominente como un medio para que el Estado (así como muchos activistas étnicos) piensen en términos de una zonificación tricultural racionalizada de diferencia contemporánea, desplegada de forma obvia en la institucionalización oficial de andinos, amazónicos y afroperuanos como sujetos multiculturales. Los dos primeros pueblos están evidentemente regionalizados. Los afroperuanos son representados -y suelen presentarse a sí mismos- como residentes de la costa, porque de hecho viven en su inmensa mayoría en Lima o en las comunidades provinciales de los departamentos de la costa norte y sur (sobre todo en Ica, Lambayeque y Piura).

Los eternamente nobles Andes

Dada la posición central del Inca en la historia del Perú y su inclusión «leviatanesca» de todos los «andinos», no sorprende demasiado que las regiones geográficas internas del Perú jueguen un papel determinante en la formación de las fronteras entre *lo indio*, *lo incaico* y *lo negro*. Señaladamente, el INDEPA proporcionó a las organizaciones «andinas» contemporáneas (o al menos a las acreditadas por el INDEPA) la oportunidad de desplegar su propia retórica incaica y de reconstruir un imaginario retorno a la organización espacial de las cuatro regiones del Tawantisuyu vía elecciones de cuatro representantes andinos de las cuatro «Zonas Andinas».

Por supuesto, históricamente siempre ha existido una presencia indígena en la costa del Pacífico, aunque los pueblos originales que la habitaban fueron diezmados a fines del siglo XVI y principios del XVII debido a las epidemias y a las condiciones laborales asociadas con la colonización. Las tierras colectivas reconocidas en un principio como «comunidades indígenas» por el gobierno Leguía en los albores del siglo XX, fueron denominadas posteriormente «comunidades campesinas» por el régimen militar de Velasco. Estas comunidades anteriormente indígenas y ahora campesinas también existen en las provincias costeras, así como en otras áreas del país a las que suele clasificarse como parte de la selva (a pesar de la asociación generalizada de esta institución de tierra comunal específicamente con la región «andina»). El INDEPA expresa su propia conciencia desfigurada de esta diversidad regional. «Acredita» a organizaciones que representan comunidades campesinas agrarias costeras y amazónicas, principalmente mediante el reconocimiento de uniones agrarias y campesinas de ámbito nacional que tienen miembros campesinos en todo el país. No obstante, en virtud de regionalizar la hegemonía bajo la que opera el INDEPA, tales comunidades son representadas como «andinas» gracias a que son miembros de organizaciones campesinas acreditadas a nivel nacional por el mismo INDEPA como representantes de «los pueblos andinos». Por tanto, en lo tocante a los campesinos indígenas, los «Andes» en tanto región los abarca independientemente de que residan en una u otra de las dos regiones multiculturales (i.e., la costa o la selva).

La otra complicación obvia es la multitud de «cholos» costeños, migrantes de origen andino que se han mudado a los centros costeros urbanos (sobre todo a Lima), que no suelen organizarse bajo la bandera del indigenismo. El INDEPA hasta ahora apenas ha hecho intentos de abordar este tema de si los migrantes indígenas urbanos debieran o no ser incluidos como parte del tejido multicultural y en caso positivo bajo qué estructura de representación. Esto se debe tal vez a una aceptación implícita de la idea de que la dispersión sociogeográfica inherente a la vida en la Lima metropolitana (y, sobre todo, costera) des-indigeniza a los andinos en el Perú (aparentemente en mayor grado que a sus contrapartes en El Alto, Bolivia, o Quito, Ecuador). El elevado número de «clubes provinciales» urbanos, que suelen organizarse sobre la base del origen provincial, son uno de los lugares principales para reuniones sociales y para la reproducción de la conciencia comunitaria entre los migrantes nacidos en los Andes que viven en Lima. No obstante, hasta la fecha las organizaciones urbanas andinas y los actores migrantes que representan caen completamente fuera de la esfera de acción multicultural del Estado. De hecho, en tanto miembros de comunidades móviles terminan por representar a los andinos que se hallan socio-geográficamente «fuera de lugar» desde el punto de vista del Estado. El modelo multicultural del Estado peruano representa a los andinos indígenas como gente rural, miembros de una institución, la comunidad campesina, que el Estado ha reconocido históricamente.

El noble, pero todavía salvaje amazónico

El Antisuyu, la parte noreste consistente en cuatro zonas del Estado reestructurado del Pachacútec, se internaba en la selva montañosa del Perú, una zona intersticial donde las vertientes orientales de los Andes gradualmente descienden hacia la gran cuenca amazónica. A medida que los inca se expandieron por lo que ahora se conoce como áreas «amazónicas», las relaciones caracterizadas por sentimientos de hostilidad, conquista, rebelión, comercio y vastas transformaciones sociolingüísticas se fueron generalizando entre los grupos étnicos antisuyu (cuyos contemporáneos se conocen como aguaruna, huambisa, ashaninka, shipiboconibo, machiguenga, etcétera). Si en la imaginación postcolonial peruana la sierra de los Andes representa el espacio de un reino inca imaginario que un día habrá de resurgir -no queda muy claro si será controlado por sus «legítimos» herederos indígenas andinos o por políticos blancos y mestizos de Lima - los bosques tropicales siempre han sido representados como otra cosa. Se la ve a la selva como un vasto espacio vacío, impenetrable, habitada únicamente por los animales más salvajes y por los más fieros de grupos humanos no civilizados (precisamente por aquellos que en quechua se conocen como «chunchos» y que los españoles nombraron «indios salvajes»).

Esta imagen de la selva como un espacio «vacío» e «inexplorado» explica en buena medida por qué los indígenas «amazónicos» habían estado virtualmente ausentes de las relaciones dominantes de la sociedad y

la historia del Perú hasta las últimas décadas del siglo XX (Varese, 1972; Smith, 1996). Al surgir como iconos del momento medioambiental global, por fin se hicieron visibles vía su reinscripción como el ecológicamente noble salvaje, listo para ayudar a los ambientalistas internacionales en su lucha por «salvar la selva» (Greene, 2006; Conklin y Graham, 1995). De hecho, hasta muy recientemente, y en buena medida gracias a la articulación del movimiento amazónico del Perú con las propuestas sobre los derechos indígenas de la ONU y otros organismos, el término mismo «indígena» representaba un estatus reservado (de manera implícita al menos) exclusivamente a los andinos en el Perú (Greene, 2006)²⁶.

De esta forma los amazónicos entraron de una manera un tanto peculiar al reino de la política cultural vigente. Les guste o no, sus «culturas» se hallan definidas, y además en respuesta a la oportunidad ecopolítica global a menudo autodefinidas, por sus estrechos vínculos con la «naturaleza». Aunque hoy en día son sujetos multiculturales, rara vez, si acaso se ha presentado el caso, los indios «amazónicos» han podido hacer valer su derecho a ser considerados verdaderamente «cultivados» y por ende portadores del legado de una civilización. Dado que terminan por representar un símbolo del contrato presocial del momento en la imaginación histórica global, no tienen Estado ni bienes, ni una política real, ni un derecho de propiedad que les sea «culturalmente» propia (cf. Clastres, 1987). Es como si la tesis de Clastres acerca de la naturaleza esencialmente igualitaria y anti-política de las sociedades amazónicas (siempre en contra del Estado!) se hubiera vuelto global. Figuran en la historia mundial no como indios nobles, sino como los más nobles salvajes. Para rechazar una vez más las ideas de Bruno Latour (1993), visto desde la perspectiva colonial son obviamente «ellos» los amazónicos, no «nosotros» los modernos (que según Latour yo no lo somos y nunca lo fuimos) quienes «nunca han sido modernos».²⁷

Aparentemente a los amazónicos no se les permitirá jamás ser modernos. La política multicultural que practican (lo que equivale a decir por la que suelen ser reconocidos) gira casi exclusivamente en torno a iniciativas ambientalistas globales, definidas en términos como «conservación de la biodiversidad», «conocimiento ecológico tradicional», «manejo de bosques», o, por decirlo en lenguaje burocratizante, «desarrollo sustentable». De este modo, en un sentido etimológico (si bien, desafortunadamente, por implicación, también neocolonial), las culturas amazónicas son todavía «salvajes» en la imaginación global. Los indígenas amazónicos se convierten en los portadores de una «cultura» sólo en tanto el proceso de reconocimiento cultural los relega de nuevo a ser criaturas de naturaleza salvaje, parte de un plan más amplio en que el «Amazonas» se vuelve una región totalmente ambientalizada (cf. Agrawal, 2005), espacio en el que proyectar las esperanzas, sueños y pesadillas ecológicas del mundo. Sólo ahora hay un nuevo repertorio de eufemismos con los que representar su lugar en el mundo. Ya no son los salvajes de la civilización colonizadora; se les cambia de nombre dentro de nuestra nueva modernidad de «desarrollo sustentable» como los mayordomos de la naturaleza o, si la remuneración es buena, como los coadministradores de sus parques nacionales, reservas naturales y biósferas globales.

En este sentido, me gustaría plantear ciertas advertencias respecto de la tesis regional latinoamericana de Hooker (2005). Antes de apresurarse a sacar conclusiones de que a todos los grupos indígenas se les otorga automáticamente un estatus «cultural», podríamos revisar las numerosas formas como los pueblos indígenas se hallan todavía profundamente racializados, y diré, más importante aún, *que algunos son más racializados que otros*. Como mínimo, uno debe admitir que desde el punto de vista de los «civilizados» o lo que hoy en día se denomina imaginación «sosteniblemente civilizada», existe una poderosa continuidad entre «culturas selváticas» y «criaturas selváticas» que, lamentablemente, terminan siendo la lógica que subraya la relación entre la Amazonia, como región tropical, y los Amazónicos, como sus habitantes indígenas.

La costa: afroperuanos entre otros

Históricamente, la costa del Pacífico peruano representa la esfera de la europeidad criolla, la importación e imitación de todo lo europeo a América y por americanos. El hecho de que las comunidades afroperuanas contemporáneas sean casi exclusivamente costeñas (y que por lo tanto los afros sean considerados como

«gente de la costa») los ubica en un espacio regional caracterizado por dos tipos muy prominentes de hibridación racial-cultural, que sirven para opacar la experiencia contemporánea y compleja de los afroperuanos. Por tanto, la organización asociada al movimiento afroperuano pugna en contra de las desventajas considerables para definir sus propias aportaciones a Perú en términos de un pueblo afroperuano - culturalmente distinto y particular.

Por una parte, la costa es un espacio que se halla profundamente criollizado por la presencia centenaria y la proximidad de gente europea y descendientes de africanos nacidos en el «Nuevo Mundo», que son los forjadores de la independencia nacional. En varios estudios recientes, muchos afroperuanos de la costa norte no sólo son identificados por otros sino que también se identifican a sí mismos como *gente criolla*. Como señalaba en fecha reciente Tanya Golash-Boza (2006, 2005), el término «criollo» no es visto por los negros como una categoría que «blanquea» a los negros de una manera simplista de suma cero. La misma gente que se describe como «gente criolla» a menudo se identifica a sí misma como «negro», «zambo» o «moreno» según las circunstancias. El único punto obvio pero necesario aquí es que este tipo de traslape terminológico no es nada nuevo. Históricamente, el término «criollo» (al igual que *ladino*) siempre hizo referencia a los blancos y a los negros nacidos en las Américas. En la época colonial su principal contraste era *bozal* (africano recién esclavizado), en el caso de los criollos negros, y *español* (es decir nacido en España) en el caso de los criollos blancos.

El inveterado traslape terminológico refleja la lógica ambivalente y jerárquica que sustenta las relaciones raciales criollas. La aparente proximidad entre peruanos negros y blancos en la circunstancia actual (ya sea imaginada en función de la cultura, la lengua, la geografía, etcétera) es de hecho resultado directo del acto *más radical* de distanciamiento conocido por la humanidad: las condiciones inherentes a la captura, la mercantilización corporal, la inmigración forzosa y el trabajo no remunerado²⁸. Por si fuera poco, las razones por las que los criollos negros contemporáneos residen mayoritariamente en la costa son netamente ocupacionales, fruto de que la mano de obra africana fue utilizada en el servicio doméstico de los hogares de la elite limeña o en el cultivo de caña en las plantaciones costeras.

La demografía multicultural contemporánea del Perú oculta algunas excepciones históricas importantes que ponen en tela de juicio la creencia generalizada de que los negros son exclusivamente de la costa. Desde el momento de la conquista, los esclavos fueron enviados a la sierra en calidad de trabajadores y soldados, como esclavos de los colonizadores españoles y como soldados rasos para ayudarles en la toma de Cuzco. No obstante, hacia fines del siglo XVI la conquista había acarreado un colapso demográfico masivo de la población indígena de la costa peruana. La aparición de una fuerza de trabajo indígena escasa llevó a la decisión entre numerosos españoles de reubicar a los esclavos de los Andes en la costa (Cuiche, 1975: 121-22).

El hecho de que el término criollo esté asociado con el movimiento histórico a favor de la independencia de España sirve para incluir y excluir simultáneamente a los afroperuanos en la retórica nacionalista. La mezcla nacionalista implicada en la «criollización» sirve para identificarlos en muchas circunstancias como parte del Perú, pero a menudo también como representantes de un pasado muy racializado. Según numerosos activistas afroperuanos, el reconocimiento oficial suele circunscribirse (en los currícula escolares, por ejemplo) a un pasado colectivo en tanto esclavos. Con frecuencia se ignoran otras partes de su trayectoria histórica y no fortuitamente en sucesos en que los afrodescendientes jugaron un papel mucho más activo: en contra de la institución colonial de la esclavitud (como cimarrones) y a favor de la nación criolla (como en la Guerra del Pacífico, en la que las referencias históricas al capitán Miguel Grau y su famoso navío, el *Huáscar*, rara vez mencionan el número significativo de marinos negros a bordo). La otra contradicción curiosa es que, aun en los casos en que se recuerdan estos aspectos de la historia de los negros, se emplea la información para representar la historia, es decir las experiencias del pasado, y así ocultar *el presente* afroperuano, es decir sus vidas, sus luchas, y sus modos de existencia contemporáneos.

En este sentido, el movimiento actual por revitalizar la música y la danza afroperuanas es un intento contemporáneo por des-racializar a los negros peruanos mediante un proceso de autenticación cultural. El movimiento remonta sus raíces a las compilaciones de poesía y folklore de los años 1950 y 1960, hechas por Nicomedes Santa Cruz, cuyo cumpleaños (4 de junio) fue oficialmente nombrado por el Congreso peruano Día de la Cultura Afroperuana. El reconocimiento oficial de la existencia de la «cultura» afroperuana, finalmente reconocida mediante una iniciativa legislativa, presentada por la «Mesa Afroperuana» presidida por la congresista Moyano, representa en cierto modo una victoria simbólica. Varias organizaciones afroperuanas han impulsado este reconocimiento oficial desde hace años, desde mucho antes de la creación del INDEPA.

En fechas recientes, el movimiento negro del Perú se ha visto beneficiado con el éxito de artistas afroperuanos como Susana Baca, que ha retomado la tarea de continuar el trabajo de recopilación, conservación y difusión de la música afroperuana aparte de su carrera artística. Dicho esto, según los observadores musicológicos del éxito de Baca, el perfil más alto que le brindado a la música afroperuana se debe en parte a sus vínculos con el mercado extranjero de «música mundial» (World Music). Estos vínculos se establecieron gracias al antiguo cantante de los Talking Heads y actual empresario musical, David Byrne (véase Feldman, 2006). De hecho, el impacto de Baca ha sido mucho más significativo para el reconocimiento internacional de los afroperuanos (donde existe un mercado para la música afroperuana en los estantes de «música del mundo») que para su reconocimiento nacional (dado que la música afroperuana apenas tiene reconocimiento entre el público peruano). Esto sirve para recordar que existen dimensiones culturales significativas en la experiencia afroperuana contemporánea que se han vuelto más visibles, pero hasta ahora las que han obtenido mayor visibilidad son de un tipo internacional folklórico, más que de un tipo político nacional.

Otro factor importante al considerar la posición costera afroperuana en el marco del siglo XX tiene que ver con el hecho de que los peruanos perciben la costa como un ámbito que está pasando por un proceso profundo y transformador de *cholificación*. El término «cholo» es también colonial. Pero los analistas sociales y los actores de la vida cotidiana lo usan hoy en día para referirse a transformaciones demográficas e ideológicas específicas que han venido dándose en las últimas décadas. El regionalismo forma parte sustancial de este proceso. En el influyente *El Laberinto de la Choleidad* (1992), José Guillermo Nugent busca responder a la pregunta: *¿cómo se choleó el Perú?* Para ello, apunta al periodo de mediados del siglo XX, que representa el momento crítico en que la identidad del Perú dejó de ser definida en términos de un país indígena para pasar a ser un país pobre (Nugent, 1992:33). El cambio de mediados de siglo marca la configuración del Perú en la arena más amplia, surgida a raíz de la Segunda Guerra Mundial, como parte del emergente Tercer Mundo «subdesarrollado». Pero el cambio también se halla presidido por lo que es específicamente peruano, plasmado en qué identidades sociales son redefinidas como la causa de raíz de la «trampa de la pobreza» en esta nación. En efecto, sostiene, ser «pobre» equivale a ser «ex indio», al igual que ser «cholo» implícitamente equivale a ser «ex andino».

La cholificación es así caracterizada por cambios demográficos masivos, espoleados por el vasto movimiento de migrantes mayoritariamente nacidos en los Andes que se han mudado a la costa urbanizada (sobre todo a Lima donde reside aproximadamente un tercio de la población peruana). Los cholos llegan en busca de oportunidades económicas y de educación (o, en una etapa anterior, para huir del caos desatado por la guerra civil entre Sendero Luminoso y el Ejército), aunque mantienen múltiples lazos con las comunidades de la sierra y las ciudades (i.e., «pueblos» de diferentes tipos sociales y legales). Como sucede a menudo, llegan a cambiar una forma de pobreza por otra, un estilo de vida agrario por el de la economía de servicios informal de las calles y hogares de Lima.

La cholificación también significa que las ciudades costeras son imaginadas como los espacios más prominentes de la coyuntura social, étnica y cultural, ese lugar donde lo rural transita a lo urbano, lo andino encuentra lo costero, la tradicional se mezcla con lo moderno, y «lo indio» se enfrenta a «lo criollo». Ultimadamente, esto significa que cualquiera que viva en la costa, incluidos las multitudes de migrantes

andinos rural-urbanos, no sólo los afroperuanos, es discursivamente construido como «más mezclado» en sentido nacionalista lato. La cholificación obedece a una lógica procesual, que a veces es representada en términos raciales, a veces culturales, al tiempo que permanece muy arraigada en tendencias demográficas inherentes a la migración regional. Es otra manera de abordar las múltiples formas asumidas por el «mestizaje indígena» (por usar la frase de De la Cadena, 2000) vigente en el país.

Es curioso notar que los ideólogos del activismo indígena, que representan a las comunidades «nativas» y «campesinas» con títulos de tierras, con frecuencia comparten esta misma visión de la costa peruana. Todo ello pasa por alto la presencia histórica de poblaciones indígenas en la costa. Pero algo más importante aun para el momento contemporáneo, incluye asimismo las excepciones necesarias para aquellos líderes indígenas que viven en forma semi-permanente en Lima pero que, por medio de una combinación de auto-representación u acreditación oficial multicultural, continúan figurando como actores andinos o amazónicos. El punto de enlace radica en su éxito en tanto defensores de las comunidades claramente «andinas» (i.e. campesinas) y «amazónicas» (i.e. nativas) en la imaginación oficial: no defienden solamente a quienes se hallan ubicados «obviamente» en las regiones indígenas del país (la sierra y la selva), sino también a quienes radican en una ambigua región costera en la actualidad y son «andinizados» por detentar una posición de campesino indígenamente andino.

Conclusión

Conviene destacar varios aspectos importantes de la discusión anterior. En el sentido regional más amplio, posiblemente exista un reflejo automático que privilegia la indigenidad sobre la negritud (véase Wade, 1997; Hooker, 2005), lo que denomino lo «indio» sobre «lo negro». Visto en términos abstractos, los experimentos multiculturales oficiales en América Latina parecen otorgar un estatus cultural de «pueblo» más fácilmente a los sujetos indígenas, un estatus que ofrece un marcado contraste con el estatus a menudo más racializado detentado por numerosos afrodescendientes. El trato privilegiado del Estado peruano a los pueblos andinos y amazónicos por encima de los afroperuanos por medio de instituciones como el INDEPA pareciera simplemente reproducir este patrón general. No obstante, estas amplias descripciones comparativas deben contar con el respaldo de más información, fruto de una lectura más detallada de la historia de las ideas en relación con términos como raza y cultura, para ubicarlas con mayor precisión en el marco de otras categorías igualmente destacadas de análisis y experiencia. He tratado de hacerlo así, aun consciente de que existen otras vías analíticas posibles (género, generación, etcétera). En concreto, el objetivo consiste en detallar mejor las peculiaridades del contexto nacional peruano e identificar la importancia de las ideologías regionalistas con el fin de mostrar sus implicaciones históricas para las políticas contemporáneas de raza y cultura en el Perú.

Si en un cierto nivel el Estado peruano reproduce la tendencia a privilegiar lo indio sobre lo negro, culturalizando a los indígenas y racializando a los afrodescendientes, en otros lleva a cabo otras operaciones. Es patente que privilegia a un tipo de indio sobre otro, y hace distinciones entre «culturas» indígenas definidas en términos regionales: de hecho, racializando a unos indígenas sobre otros. Para ser muy claros: los amazónicos y los andinos representan «culturas» igualmente indígenas, cuando se yuxtaponen a los afroperuanos en términos globales o transnacionales. No son igualmente representativos de «culturas» indígenas, cuando se yuxtaponen unos a otros dentro de los límites de la imaginación peruana y su historia de identidades regionalizadas, jerarquizadas y racializadas. Los Incas y los Andes continúan funcionando como una suerte de modelo postcolonial para todos los proyectos de reconocimiento y revaloración cultural en el Perú (y posiblemente también en otros países «andinos» vecinos). Igualmente, la representación colectiva afroperuana como sujetos racializados está en cierta medida neutralizada por su folklorización internacional presente, un proceso que les presta un cierto capital abiertamente «cultural», pero no la clase de capital que inmediata y necesariamente se pueda convertir en capital político dentro de los espacios de poder en el Perú.

El caso del multiculturalismo del Perú, al examinarlo a la luz de una historia más larga, y una vez contextualizadas las políticas de raza y cultura en las realidades del regionalismo, parece realmente muy peculiar. Una de las cosas más notables es, claro está, que no hay nada de «multi»-cultural. Más bien, cuando se observa desde una perspectiva nacional contemporánea aparece más precisamente como una clase de triculturalismo regionalizado: andinos (serranos), amazónicos (selváticos) y afroperuanos (costeños). Sin embargo, cuando se sitúan en el contexto de la historia más larga de apropiación simbólica de y por los andinos, reconstruidos como los herederos colectivos de la civilización inca, uno debe tomar en cuenta un tipo particular de hegemonía nacional que el triculturalismo actual está obligado a cuestionar: el biculturalismo añejo representado por el contraste simbólico omnipresente del conquistador español y invasor contra el inca noble y indígena soberano.

En estas circunstancias, los pueblos amazónicos y los afroperuanos comparten algo de lo que tal vez pocos, si acaso alguno, actores afro-indígenas en toda la región latinoamericana pueden presumir. A la vista de la imaginación política popular del Perú y su orientación a favor del «apartado inca», los afro-amazónicos (itérmino que propongo inventar, si bien reconociendo los riesgos!) han terminado por compartir un «apartado» propio: el no andino/ni inca. De este modo, el Estado constituye a afroperuanos y amazónicos no sólo como sujetos más recientes sino también menores de la diferencia multicultural al ser comparados con el ya culturalmente noble andino. Son más recientes porque históricamente nunca se les otorgó el estatus de herederos de su propia civilización, una verdadera «cultura alta» en el sentido clásico europeo. Son menores porque sus «culturas» contemporáneas no son equiparables para que ese pensamiento pertenezca a los herederos andinos de un imperio «admirablemente» aristocrático y autóctono. Los afroperuanos y amazónicos deben competir por una mayor visibilidad en un país cuya historia cultural, junto con su propia historia peculiar de «cultura», se define en aspectos fundamentales por esta figura peruana recurrente: aquel que puede un día hacer real las fantasías al inca perdido para siempre pero en cierto modo siempre presente: ahí todo Perú esperando su eterno retorno. Estas son las verdaderas jerarquías de la diferencia que acechan tras la cortina multicultural que se ha levantado en el Perú de hoy. Primero que pase el Inca; después, y mucho más tarde, y sin nadie que les recibe, todos los «otros».²⁹

Pie de página

⁴Deseo subrayar la palabra «primeros» y hacer explícitos los tipos discrepantes de métodos, conocimiento y análisis representados aquí. Recopilé los datos originales en el curso del verano de 2005 cuando entrevisté a varios representantes a nivel nacional de organizaciones afroperuanas, amazónicas y andinas. Participé asimismo en varios talleres y reuniones sobre temas multiculturales y la institución del INDEPA. Varias conversaciones y comunicaciones subsiguientes se sumaron a lo que había aprendido mientras estuve en el Perú. Realicé trabajo etnográfico mucho más detallado con actores del movimiento amazónico en ese país, en particular con el grupo étnico aguaruna desde finales de los años 1990 (véase Greene, 2006) Debido a la naturaleza sensible de algunos comentarios, todas las personas públicas y sus comentarios se mantienen en el anonimato.

⁵Obviamente el acontecimiento tuvo lugar antes del surgimiento de Ollanta Humala como uno de los principales candidatos presidenciales en 2006.

⁶Se trata, claro está, de una arena, entre otras, en que la imagen de Tupac Amaru ha servido al Estado. Su cara solía circular en la moneda nacional y su nombre fue usado para anunciar la revolución militar de Juan Velasco a finales de los años 1960, por no mencionar la adopción por otros actores militantes con ambiciones estatistas (e.g., el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru).

⁷El ahora MNAFC fue fundado originalmente a mediados de los años 1980 como Movimiento Negro Francisco Congo, así llamado por un cimarrón del siglo XVIII y líder del palenque de Huachipa de Lima. A

mediados de los años 1990 los líderes afro habían sostenido una serie de encuentros con el fin de descentralizar el movimiento. Fue entonces cuando optaron por sustituir el término afroperuano por el de negro. El movimiento a favor de la descentralización también sirvió para plantear el tema de la línea divisoria entre la Lima rural y urbana que ha sido duramente criticada por los observadores y miembros del movimiento negro.

⁸Varias publicaciones recientes apuntan en esta dirección. Un panorama detallado de los principales temas aparece en Hooker (2005). En años recientes, instituciones internacionales de desarrollo, en especial el Banco Mundial, han sido reestructuradas para incluir políticas de desarrollo orientadas a los pueblos indígenas y afro-latinos.

⁹Conviene precisar que mi principal interés aquí son las regiones macro (costa, sierra, selva), que suelen ser utilizadas para dividir el Perú en la imaginación geográfica nacional y que se corresponden con la política multicultural vigente. Como bien señaló un crítico, cada región se halla a su vez regionalizada en varias formas. El mismo crítico me hizo notar las múltiples Amazonias del Perú (a menudo divididas conforme a sub-regiones geográficas y ecológicas, e.g. selva norte, central y sur *versus* la selva alta, selva baja y ceja de selva).

¹⁰Para mayor información sobre la organización amazónica, véase Greene (2006), Smith (1996) y Dean (2002). Para una buena historia de la organización agraria andina, véase Matos Mar y Mejía (1980) y para los movimientos indígenas de inicios del siglo XX en la región de Cuzco, véase De la Cadena (2000). García (2005) y Starn (1999) ofrecen versiones más actuales de los movimientos sociales andinos en Perú. La mayoría de los estudios afroperuanos se enfoca en temas etnomusicológicos (véase Romero, 1994; Feldman, 2006), ubicados en términos amplios e históricos (véase Velásquez Benites, 2003; Luciano Huapaya, 2002), o basados en estudios históricos de la esclavitud (véase Bowser, 1974; Flores Galindo, 1991). No obstante, Golash-Boza (2006, 2005) ha llevado a cabo recientemente trabajo de campo sociológico en una comunidad norteña afroperuana.

¹¹La distinción entre «campesino andino» y «nativo» amazónico ha formado parte de la retórica estatal desde finales de los años 1960 (véase Greene, 2006). Ostensiblemente como medio para rechazar la connotación colonial del término «indígena», el régimen militar de Velasco redefinió a las «comunidades indígenas» andinas (reconocidas originalmente por la Constitución de Leguía de 1921) como «comunidades campesinas». Luego se abocó a otorgar el primer reconocimiento significativo de los derechos a la tierra de los pueblos amazónicos bajo la Ley de las Comunidades Nativas de 1974.

¹²Otras tendencias más regionales también desempeñaron un papel. Karp y funcionarios del CONAPA citaban una y otra vez la Constitución colombiana de 1991 como punto de referencia para formular sus propias propuestas para una reforma constitucional que se ampliaría significativamente a favor de la inclusión multicultural.

¹³Si bien no puedo ofrecer una descripción exhaustiva de las ONGs afroperuanas que se asociaron para solicitar su inclusión en el comité de Karp, una lista parcial incluiría: Asociación Negra de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos (ASONEDH), Centro de Desarrollo Étnico (CEDET) y el Movimiento Nacional Afroperuano Francisco Congo (MNAFC). Para mayor información sobre el Foro Afroperuano, véase <http://www.cimarrones-peru.org/index1.htm>.

¹⁴Este actor afroperuano también recibió críticas de varios actores del Foro Afroperuano por haber aceptado el puesto del CONAPA sin consulta previa con otros actores afro. Según ciertas versiones, esto también podría haber contribuido a su renuncia (véase Boletín Afroperuano, 2006).

¹⁵Se trata de una de las múltiples propuestas de reforma y legislación indígena, ninguna de las cuales ha recibido mucha atención en el Congreso. Algunas de las mismas organizaciones amazónicas se asociaron con la Confederación Campesina del Perú y la Confederación Nacional Agraria para elaborar otra propuesta en

2004 (Véase AIDSESEP et al., 2004). Que yo sepa los actores afroperuanos no han circulado una propuesta formal de reforma constitucional propia.

¹⁶En este contexto por «comuneros» se entiende el estatus detentado por miembros de la comunidad de tierras indígenas de tenencia colectiva, i.e., comunidades campesinas o nativas. Varios activistas también aclararon que hace unos años el alcalde de Yapatera la declaró formalmente «comunidad afroperuana» mediante un decreto municipal, ejemplo de que la autoadscripción étnica también tiene lugar en el nivel del funcionariado provincial.

¹⁷Toledo nombró a Luis Huarce, arquitecto de profesión, para encabezar el INDEPA. Tras la victoria de Alan García en 2006, lo reemplazó Juan Manuel Figueroa Quintana.

¹⁸Según un primer borrador al que tuve acceso, el número de asociaciones «acreditada» por INDEPA para cada «pueblo» (incluidos los socios nacionales, regionales y locales de la misma organización en muchos casos) son los siguientes: 109 organizaciones andinas, 65 amazónicas y 35 afroperuanas.

¹⁹Esta cita fue tomada de la página web de INDEPA.

Véase <http://www.indepa.gob.pe/index.php?id=82,80,0,0,1,0>.

²⁰Si bien no hay mucho espacio para entrar en detalles, conviene notar que el proceso electoral del INDEPA recibió numerosas críticas antes de las elecciones y continuó siendo un punto de discordia después. Surgieron quejas sobre los tiempos impuestos, la falta de un presupuesto estatal para llevar a cabo el proceso, etcétera. La polémica es particularmente acre entre los activistas y organizaciones afroperuanas, varias de las cuales han impugnado los resultados (véase *Boletín Afroperuano*, 2006).

²¹La población indígena total del Perú se calcula en unos nueve millones (40% de la población). La vasta mayoría son hablantes de quechua o aymara andinos; los amazónicos contemporáneos representan una pequeña porción de unas 500.000 personas (véase Brysk, 2000:256; Dean, 2002:200). Las estimaciones de los afroperuanos varían de un mínimo de 1.2 millones hasta un máximo de 2.3 millones de personas (Sánchez et al., 2003).

²²Esto refleja el complejo diálogo que tiene lugar acerca de la situación de la modernidad y su pluralización poscolonial (véase Gaonkar, 2001; Knauff, 2003). Igualmente nos recuerda un aspecto importante de la historia «pre-moderna» que se ha dejado convenientemente al margen del influyente libro de Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*.

²³Morales dio inicio a su discurso con un momento de silencio en memoria de Tupac Amaru I y II, entre otros héroes andinos caídos. Esto debiera recordarnos que sí existe un «apartado inca» en operación, hasta cierto punto es pan-andino: de nuevo no es privativo de Perú, pero ahí se halla muy concentrado.

²⁴«Mítico» es la palabra clave, dado que las realidades del neoliberalismo global cuentan una historia diferente: la Inca Kola es propiedad de la Coca-Cola y propuestas de privatizar Macchu Picchu han circulado en años recientes (aunque esto ha recibido más protestas que respaldo).

²⁵Se ha escrito mucho acerca de la apropiación simbólica de las elites peruanas de los símbolos incaicos y su impacto en la conciencia andina. No se ha escrito tanto acerca de cómo lo indios contemporáneos continúan cuestionando esa apropiación y están metidos en pugnas que ideológicamente se apropian del patrimonio inca. Los últimos años de intercambios internacionales entre líderes de organizaciones andinas de Ecuador, Bolivia y Perú llevaron a la fundación de una organización paraguas, la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (sobre el modelo de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica). El Congreso fundacional tuvo lugar en julio de 2006 en Cuzco, la ubicación más adecuada según los organizadores indígenas dado que es el «centro del Tawantinsuyu y el mundo» (véase <http://www.minkandina.org>).

²⁶Según ciertas fuentes, la aplicación del término «indígena» a los amazónicos no ocurrió hasta los años 1980, tras la creación de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) y su coordinación con el entonces recién fundado Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la ONU (Smith, 1996).

²⁷No podemos sino notar cómo le gusta a Latour citar el caso de los achuar ecuatorianos como los representantes más «obvios» de las sociedades «premodernas».

²⁸Esto es sentido con particular agudeza por los activistas afroperuanos. Aprovechan para repetir frases como «Los afrodescendientes no quisieron llegar acá, los trajeron a la fuerza» en respuesta a las reclamaciones indígenas de que Perú es «su» territorio.

²⁹*Agradecimientos*: Este artículo fue traducido por Pastora Rodríguez con base de un escrito publicado en 2007 en la *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* (JLACA). Tres evaluadores de JLACA me ofrecieron excelentes comentarios y sugerencias que contribuyeron a mejorar este escrito. Me gustaría agradecer asimismo a Gabrielle Kuenzli la lectura y comentarios a una primera versión del trabajo y a Tanya Golash-Boza y a John Thomas III su ayuda y orientación en el mundo del activismo afroperuano. La guía editorial de Jean Rahier y su energía ilimitada en cuanto mejorar el manuscrito fueron muy valiosas.

Bibliografía

Abercrombie, Thomas. 1998. *Pathways of Memory and Power*. Madison: University of Wisconsin Press. [[Links](#)]

Agrawal, Arun. 2005. *Environmentality*. Durham: Duke University Press. [[Links](#)]

Aguirre, Carlos. 1993. *Agentes de su Propia Libertad*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. [[Links](#)]

AIDSEP, CONAP, CCP, CAN. 2004. *Propuesta de las Organizaciones de Pueblos Originarios y de Comunidades Campesinas e Indígenas*. Lima. [[Links](#)]

Arizaga, Sofía. 2005. *Carta dirigido al Foro Afroperuano*. 5 de diciembre. Documento en internet: <http://www.cimarrones-peru.org/sofia.htm>. [[Links](#)]

Boletín Afroperuano. 2006. «Crónica de una Nueva (Vieja) Traición» *Boletín Afroperuano*, 2(25), 12 de enero. Electronic document: <http://www.cimarrones-peru.org/traicion.pdf>. [[Links](#)]

Bowser, Frederick. 1974. *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650*. Stanford: Stanford University Press. [[Links](#)]

Brysk, Alison. 2000. *From Tribal Village to Global Village*. Stanford: Stanford University Press. [[Links](#)]

Clastres, Pierre. 1987[1974]. *Society Against the State*. New York: Zone Books. [[Links](#)]

Conklin, Beth y Laura Graham. 1995. "The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics". *American Anthropologist*, 97(4):695-710. [[Links](#)]

COPPIP. 2003. «Derechos de los Pueblos Indígenas y Comunidades en la Constitución Política del Perú». *Documento de Trabajo No. 1*, Noviembre. Lima. [[Links](#)]

Cuche, Denys. 1975. *Poder Blanco y Resistencia Negra en el Perú*. Lima: Instituto Nacional de Cultural. [[Links](#)]

Dean, Bartholomew. 2002. "State Power and Indigenous Peoples in Peruvian Amazonia". En *The Politics of Ethnicity*. David Maybury-Lewis (ed.). Pp. 199-238. Cambridge: Harvard University Press. [[Links](#)]

Degregori, Carlos Iván. 1998. «Movimientos Etnicos, Democracia y nación en Perú y Bolivia» En *La Construcción de la Nación y la Representación Ciudadana en México, Guatemala, Perú, Ecuador, y Bolivia*. Claudia Dary (ed.). Pp.159-226. Guatemala: FLACSO. [[Links](#)]

De la Cadena, Marisol. 2000. *Indigenous Mestizos*. Durham: Duke U. Press. [[Links](#)]

Feldman, Heidi. 2001. "Black Rythms of Peru". Unpublished PhD Thesis. University of California Los Angeles. [[Links](#)]

Flores Galindo, Alberto. 1991. *La Ciudad Sumergida*. Lima: Editorial Horizonte. [[Links](#)]

Flores Galindo, Alberto. 1988. *Buscando un Inca*. Lima: Editorial Horizonte. [[Links](#)]

Gaonkar, Dilip (ed.). 2001. *Alternative Modernities*. Durham: Duke U. Press. [[Links](#)]

Garcia, Maria Elena. 2005. *Making Indigenous Citizens*. Stanford: Stanford University Press. [[Links](#)]

Golash-Boza. Tanya. 2006. "Afro-Peruvians in a Mestizo Nation: The Politics of Recognition, Cultural Citizenship, and Racial Democracy in Peru" Paper presentado en una conferencia del Woodrow Wilson-Ford Foundation. Febrero. Santiago, Chile. [[Links](#)]

Golash-Boza. Tanya. 2005. "The Manifold Meanings of Blackness among African- Descended Peruvians". Tesis de doctorado. University of North Carolina, Chapel Hill. [[Links](#)]

Greene, Shane. 2009. *Customizing Indigeneity: Paths to a Visionary Politics in Peru*. Palo Alto: Stanford University Press. [[Links](#)]

Greene, Shane. 2006. "Getting over the Andes: The Geo-Eco Politics of Indigenous Movements in Peru's 21st Century Inca Empire". *Journal of Latin American Studies*. 38(2):327-354. [[Links](#)]

Hale, Charles. 2002. "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights, and the Politics of Identity in Guatemala". *Journal of Latin American Studies*, 34(3):485-535. [[Links](#)]

Harth-torré, Emilio. 1973. *Negros e Indios*. Lima: Librería Editorial Juan Mejía Baca. [[Links](#)]

Hooker, Juliet. 2005. "Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity, and Multicultural Citizenship in Latin America". *Journal of Latin American Studies* 37(2):285-310. [[Links](#)]

Knauff, Bruce (ed.). 2003. *Critically Modern*. Bloomington, IN: Indiana University Press. [[Links](#)]

Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press. [[Links](#)]

Lowrey, Kathleen. 2006. «Bolivia Multiétnico y Pluricultural», *Ten Years Later Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 1(1):63-84. [[Links](#)]

Lucero, José Antonio. 2006. "Representing 'Real' Indians". *Latin American Research Review*, 41(2):31-56. [[Links](#)]

Luciano Huapaya, José Carlos. 2002. *Los Afroperuanos: Trayectoria y destino del Pueblo Negro en el Perú*. Lima: Centro de Desarrollo Etnico. [[Links](#)]

Matos Mar, José y José Manuel Mejía. 1980. *La Reforma Agraria en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. [[Links](#)]

Mendez, Cecilia. 1996. "Incas sí, indios no: Notes on Peruvian Creole Nationalism and its Contemporary Crisis". *Journal of Latin American Studies*, 28:197-225. [[Links](#)]

Millones Santagadea, Luis. 1973. *Minorías Étnicas en el Perú*. Lima: Editorial Andina. [[Links](#)]

Nugent, José Guillermo. 1992. *El Laberinto de la Choledad*. Lima: Fundación Friedrich Ebert. [[Links](#)]

Orlove, Benjamin. 1993. "Putting Race in its Place: Order in Colonial and Postcolonial Peruvian Geography". *Social Research*, 60(2):301-336. [[Links](#)]

Prescott, William H. 1847. *History of the Conquest of Peru*. New York: Harper and Brothers. [[Links](#)]

Rahier, Jean. 1998. "Blackness, the 'racial'/spatial order, migrations, and Miss Ecuador 1995-1996". *American Anthropologist*, vol. 100, n. 2, June: 421-430. [[Links](#)]

Rasnake, Roger. 1988. *Domination and Cultural Resistance*. Durham: Duke University Press. [[Links](#)]

Romero, Fernando. 1987. *El negro en el Perú y su transculturación lingüística*. Lima: Editorial Milla Batres. [[Links](#)]

Romero, Raúl. 1994. "Black Music and Identity in Peru: Reconstruction and Revival of Afro-Peruvian Musical Traditions". In *Music and Black Ethnicity*. Gerard Béhague, ed. Pp. 307-330. Coral Gables, FL: North-South Center, University of Miami. [[Links](#)]

Sanchez, Margarita, Maurice Bryan, with MRG Partners. 2003. *Afro-Descendants, Discrimination and Economic Exclusion in Latin America. Minority Rights Group*. Electronic document: <http://www.minorityrights.org>, date accessed June 23, 2006. [[Links](#)]

Santa Cruz, Nicomedes. 1964. *Cumanana*. Lima: J. Lejía Baca. [[Links](#)]

Santos-Granero, Fernando. 2002. "Boundaries are made to be Crossed". *Identities*, 9:545-569. [[Links](#)]

Santos-Granero, Fernando. 1992. *Etnohistoria de la Alta Amazonia*. Quito: Abya-Yala. [[Links](#)]

Silverblatt, Irene. 2004. *Modern Inquisitions*. Durham: Duke University Press. [[Links](#)]

Smith, Richard. 1996. «Las Políticas de la Diversidad: COICA y las Federaciones Étnicas de la Amazonia». En *Pueblos Indios, Soberanía y Globalismo*. Stefano Varese (ed.). Pp. 81-125. Quito: Abya-Yala. [[Links](#)]

- Starn, Orin. 1999. *Nightwatch*. Durham: Duke University Press. [[Links](#)]
- Stern, Steve (ed.). 1987. *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*. Madison: University of Wisconsin Press. [[Links](#)]
- Stern, Steve. 1982. *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest*. Madison: University of Wisconsin Press. [[Links](#)]
- Templeman, Robert. 1998. "We are People of the Yungas, We are People of the Saya Race". En *Blackness in Latin America and the Caribbean*, Norman Whitten and Arlene Torres (eds.). Pp. 426-444. Bloomington: Indiana University Press. [[Links](#)]
- Turner, Terence. 2003. "Class Projects, Social Consciousness, and the Contradictions of Globalization". In *Globalization, the State, and Violence*. Jonathan Friedman (ed.). Pp.35-66. Walnut Creek, CA: Altamira Press. [[Links](#)]
- Van Cott, Donna Lee. 2005. *From Movements to Parties in Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press. [[Links](#)]
- Van Cott, Donna Lee. 2000. *The Friendly Liquidation of the Past*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press. [[Links](#)]
- Varese, Stefano. 1973[1968]. *La Sal de los Cerros*. Lima: Retablos de Papel. [[Links](#)]
- Varese, Stefano. 1972. "Inter-ethnic Relations in the Selva of Peru". In *The Situation of the Indian in South America*. Walter Dostal (ed.). Geneva: World Council of Churches. [[Links](#)]
- Velásquez Benítez, Orlando. 2003. *Cultura Afroperuana en la Costa Norte*. Trujillo: Universidad Nacional de Trujillo. [[Links](#)]
- Wade, Peter. 1997. *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press. [[Links](#)]

Fuente: GREENE, Shane. Entre lo indio, lo negro y lo incaico: la jerarquía espacial de la diferencia en el Perú multicultural. *Tabula Rasa* [online]. 2010, n.13 [cited 2015-06-10], pp.

111-146 . Available from:

<http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892010000200006&lng=en&nrm=iso>. ISSN 1794-2489.