

Incongruencias en las acciones antirracistas del Estado peruano

Inconsistencies in the Anti-Racist Policies of the Peruvian State

Recibido: 21/04/2024

Aprobado: 15/10/2024

Luis Martín Valdiviezo Arista

Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú.

mvaldiv@pucp.pe

<https://orcid.org/0000-0003-1790-5511>

Resumen

El racismo estructural es uno de los mayores obstáculos para la democratización de América Latina. En este siglo, ciudadanos de las primeras naciones y de la diáspora africana han logrado que las instituciones políticas nacionales e internacionales redoblen esfuerzos para superarlo. En este artículo muestro que las acciones del Estado peruano en este ámbito carecen de congruencia. Para ello examino i) la universalización de la educación universitaria a través del programa Beca 18, ii) la consulta previa sobre los territorios indígenas y iii) la eliminación de la discriminación contra el pueblo afroperuano. Las incongruencias tienden a la asimilación cultural de los no hispanos, lo que implica su no-reconocimiento, en el primer caso, y a la racialización de las diferencias sociales, lo cual coincide con el propósito del racismo, en el segundo y el tercer caso. Tanto la asimilación de lo no hispano como la reactualización de las categorías raciales en los discursos estatales revalidan creencias básicas de las ideologías racistas coloniales occidentales. Finalmente, discuto las posibilidades de superar el racismo a través del cambio cultural sin perder de vista que las categorías oficiales de diversidad social están enraizadas también en las estructuras económicas y políticas.

Palabras clave: racismo, políticas públicas, primeras naciones, diáspora africana y justicia social.

Discursos Del Sur, N°14, Julio/diciembre 2024, pp.78-98, DOI: <https://doi.org/10.15381/dds.n14.29834>
ISSN: 2617-2283© Los autores. Este artículo es publicado por Discursos del Sur, revista de teoría crítica en ciencias sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Este es un artículo de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional (CC BY 4.0) [<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>] que permite el uso, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre que la obra original sea debidamente citada de su fuente original.

Abstract

Structural racism is one of the greatest obstacles to the democratization of Latin America. In this century, citizens from Indigenous peoples and the African diaspora have successfully pushed national and international political institutions to intensify efforts to overcome this issue. This article demonstrates the inconsistencies within the actions of the Peruvian State. To this end, I examine (i) the universalization of higher education through the Beca 18 program, (ii) the prior consultation process concerning Indigenous territories, and (iii) the elimination of discrimination against the Afro-Peruvian population. These inconsistencies lead to cultural assimilation of non-Hispanic groups, denying their recognition in the first case, and to the racialization of social differences, which is in line with the objectives of racism, in the second and third cases. Both the assimilation of non-Hispanic groups and the updating of racial categories within state discourse validate core beliefs rooted in Western colonial racist ideologies. Finally, I discuss the possibilities for overcoming racism through cultural change without losing sight that the official categories of social diversity are also embedded in economic and political structures.

Keywords: racism, public policies, Indigenous peoples, African diaspora, social justice.

*“...yo no creo en poesía negra, porque tampoco
creo en ‘poesía blanca’ ni en ‘poesía azul’”*
Nicomedes Santa Cruz, *Obras completas I*, p. 311.

1. Introducción: la transformación de las estructuras

Las principales ideas y argumentos de esta investigación en curso surgen de conversaciones con comunidades latinoamericanas locales, nacionales e internacionales comprometidas con la lucha contra el racismo. En ningún caso, algunas de mis críticas a determinadas posiciones antirracistas es una justificación del racismo. El racismo es una pandemia que ha deshumanizado a la humanidad en los últimos siglos. Mis propósitos son, en primer lugar, identificar contradicciones y formas de racismo involuntario que surgen incluso entre quienes intentan luchar contra el racismo hoy en día y, en segundo lugar, colaborar con la identificación de bases más sólidas para los argumentos que sostienen la lucha contra el racismo. Mis ideas y argumentos contra quienes todavía justifican el racismo son obviamente otros.

La mayoría de las repúblicas latinoamericanas no han enfrentado del todo sus estructuras coloniales; es decir, los sistemas de creencias y prácticas de dominación racial que fueron impuestos a los pueblos indígenas y africanos en las Américas. Esta continuidad colonial es uno de los mayores obstáculos para la democratización de la región. En este contexto, los movimientos que han puesto en primer plano las luchas de indígenas y afrodescendientes en el último siglo, junto con organizaciones de derechos humanos y la Organización de las Naciones Unidas (ONU), han contribuido en el diseño de herramientas políticas y jurídicas para la reivindicación de los derechos culturales, económicos y políticos indígenas y afrodescendientes.

Entre los eventos claves para establecer estas herramientas internacionales se encuentran la ratificación del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en 1989, y el Programa de Acción elaborado en la Conferencia Mundial contra el Racismo en Durban, Sudáfrica, en el 2001. El Convenio 169 exigía que las naciones protegieran “...las aspiraciones de estos pueblos de ejercer control sobre sus propias instituciones, modos de vida y desarrollo económico y de mantener y desarrollar sus identidades, lenguas y religiones, en el marco de los Estados en los que viven”. Con respecto al Programa de Acción de Durban, este instó a

los Estados nacionales a "establecer e implementar sin demora políticas y planes de acción nacionales para luchar contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia, en particular las manifestaciones basadas en el género".

Posteriormente, la ONU declaró el período 2005-2014 como el Segundo Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo. En el 2007, la ONU promulgó la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Finalmente, la ONU proclamó el período 2015-2024 como Decenio Internacional de los Afrodescendientes. Todas estas declaraciones supranacionales denunciaron el racismo y coincidieron en el imperativo de erradicarlo para avanzar en la democratización de las sociedades. A pesar de este amplio consenso, el Perú (que suscribió todos los documentos mencionados) no ha prestado la debida atención a estas tareas. En muchos casos, los diseñadores de políticas que todavía regulan el reconocimiento cultural, la redistribución económica y la participación política ignoraron el compromiso del Estado peruano orientado a la democratización de la sociedad a través de la eliminación de las jerarquías raciales y étnicas.

Desde 1993, la Constitución peruana (redactada bajo la dictadura de Fujimori) afirmó la diversidad social del país e intentó garantizar el derecho al reconocimiento de las diferentes identidades étnicas y culturales. Sobre el papel, el Gobierno de Fujimori aceptó el artículo 2: "[...] todas las personas tienen derecho: [...] 19. A su identidad étnica y cultural. El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación".

Si bien el Estado peruano ha tomado algunas acciones para garantizar los derechos de los indígenas y afroperuanos, se ha hecho evidente que el intento del Gobierno de adoptar acciones no se basa en una comprensión clara sobre cómo la historia, las estructuras y las leyes oficiales están moldeadas por el racismo que naturaliza la opresión de los afrodescendientes y los indígenas peruanos. Debido a ello, los discursos del Estado expresados en estas acciones continúan reproduciendo algunas categorías racistas. En las siguientes secciones mostraré las incongruencias en algunos de los discursos oficiales que pretenden enfrentar las injusticias raciales y discutiré algunas opciones para superar estas contradicciones.

2. Racialización de las identidades “mestizas”

El racismo ha construido jerarquías entre grupos sociales utilizando fenotipos o relaciones consanguíneas como símbolos de diferencias esenciales en sus atributos morales,

intelectuales, emocionales, espirituales y corporales. Este esencialismo descarta los procesos de construcción social de las identidades. En América Latina, este esencialismo racial persiste en las concepciones nacionales de mestizaje, ya que estas suponen que las características de cada *raza* se combinan en el individuo mestizo.

Como han examinado muchos filósofos, el sentido de identidad surge y se forja a partir de relaciones y diálogos a lo largo de la vida. Por ello, para la filósofa feminista Iris Marion Young, en *Justice and Politics of Difference* (1990), las identidades individuales son plurales y cambiantes; en otras palabras, dependen de nuestras pertenencias grupales en cada contexto social. Por ejemplo, la misma persona categorizada como blanca es, a la vez, pobre, musulmana, no heterosexual, joven, etc. Cada contexto está construyendo sus propias categorías sociales e, incluso, su propia manera de aplicar las categorías raciales internacionales. El filósofo Charles Taylor coincide con la tesis de la contingencia de la identidad cuando afirma en *Politics of Recognition* (1992) que la identidad no es algo con lo que se nace. Más bien, esta se construye a través de interacciones o negociaciones dentro de diferentes comunidades propias y ajenas. Este proceso está orientado éticamente al reconocimiento de las dignidades. El filósofo Axel Honneth, en *La lucha por el reconocimiento* (1992), sostiene una tesis complementaria a las de Taylor y de Young. Para Honneth, este proceso intersubjetivo busca satisfacer nuestras necesidades de autoconfianza, autorrespeto y autoestima.

Así, una persona que se identifica como “negra” y es identificada como “negra” en el contexto de la sociedad estadounidense puede ser identificada como “blanca” en Nigeria, Brasil u otros países. También es posible lo contrario. Alguien que se identifica como “blanco” en otros países puede ser identificado como “negro” en los Estados Unidos. Esto sucede porque todas las identidades son relacionales, por lo que dependen de cuál es el contexto de acción de los sujetos. De hecho, las actuales identidades indígenas, irlandesas, italianas y árabes en los Estados Unidos pueden ser cuestionadas en países donde estos grupos son mayoritarios. Todas las categorías sociales dependen de un contexto histórico-cultural particular para su interpretación y aplicación. Estos contextos están moldeados por leyes, instituciones y normas sociales.

Sin embargo, cuando las ideologías racistas definen la *raza* como una cuestión de sangre, están afirmando que el yo de cada persona no se deriva principalmente de las interacciones sociales y los contextos culturales. Por el contrario, están afirmando que las capacidades morales, intelectuales, emocionales, espirituales y corporales de un individuo corresponden a su linaje. Para estas ideologías, la *raza* no está relacionada con las

experiencias colectivas e individuales; la *raza* es algo que permanece a través de los cambios históricos, por lo tanto, la *raza* se piensa como algo permanente: es, supuestamente, el núcleo de nuestras identidades. El teórico cultural Stuart Hall desarrolla una larga refutación de este esencialismo racial en *Fateful Triangle* (2017).

El Estado peruano, como la mayoría de los países latinoamericanos, ha enfatizado la identidad mestiza de la nación desde principios del siglo XX. Sin embargo, este "mestizaje" no ha estado exento de esencialismos raciales. Dado el legado colonial, el discurso peruano del mestizaje contiene connotaciones peyorativas sobre los pueblos no europeos. Por sus contenidos racistas, este discurso no ha impulsado la democratización social. De alguna manera, este mestizaje ha replicado las jerarquías raciales coloniales dentro de cada individuo mestizo.

El discurso gubernamental sobre el mestizaje se ha construido a partir de las propuestas de los intelectuales hispanos peruanos dedicados a definir la identidad nacional. Uno de ellos es el historiador conservador José de la Riva Agüero, quien defendió el concepto de "sangre" como teniendo cualidades innatas constitutivas de las cualidades morales y espirituales de los individuos. Para él, la sangre española era portadora de excelentes cualidades:

La sangre, las leyes y las instituciones españolas trajeron la civilización europea a estas tierras y crearon y moldearon la esencia del Perú moderno el imperio bárbaro que los conquistadores castellanos encontraron y cuyos hijos en gran parte se han mezclado con los de los conquistadores españoles y han contribuido al trabajo y la defensa común (Riva Agüero, 1965, p. 505).

Para Riva Agüero, el paradigma del mestizaje peruano era el Inca Garcilaso de la Vega, hijo de un capitán español y una princesa inca, que escribió en castellano con tanta habilidad como Cervantes, que abrazó plenamente el catolicismo y justificó el imperialismo español. Por lo tanto, para Riva Agüero, el mestizo ideal es aquel que impone un espíritu castellano sobre un cuerpo indígena.

Incluso los pensadores más progresistas del siglo XX no lograron tener un análisis sociohistórico preciso de la construcción de la *raza* y, en cambio, reprodujeron ideas coloniales o pseudocientíficas sobre la biología. Estas nociones esencialistas sobre la *raza* fueron expresadas por el intelectual marxista peruano más influyente del siglo pasado,

José Carlos Mariátegui, quien escribió en *Siete ensayos de la realidad peruana* en 1928 lo siguiente:

Cuando él [el negro] se ha mezclado con el indio, ha sido para bastardearlo comunicándole su domesticidad halagadora y su psicología externalizante y mórbida. Para su antiguo amo blanco ha conservado, después de su manumisión, un sentimiento de liberto adicto. La sociedad colonial, que convertía al doméstico en negro —muy rara vez un artesano, un trabajador—, absorbió y asimiló a la mujer negra, hasta embriagarla con su sangre tropical y caliente (1994, p. 153).

Y uno de los historiadores progresistas más influyentes y ministro de Educación, Jorge Basadre, escribió en 1931 y repitió este argumento en la edición de 1978 de *Perú: problema y posibilidad*:

Se ha dicho que los negros tienen la misma laxitud, imprevisión, volatilidad, tendencia a mentir, inteligencia vivaz y limitada, pereza para el trabajo, que los niños. Su influencia [en la historia peruana] correspondió a dichos personajes [...] En resumen, la suya fue una aportación de sensualidad y superstición (pp. 120-121).

Ninguno de los dos fue cuestionado en vida por tales opiniones. La adopción acrítica de estas creencias por parte de los intelectuales más importantes del país facilitó la reproducción del racismo entre los grupos ilustrados de la sociedad. Durante la mayor parte del siglo XX, el racismo se ha reproducido en el Perú no por falta de educación, sino por el acceso privilegiado a ella. Así, el mestizaje no ha erradicado el racismo, solo lo ha hecho más complejo, pues este discurso ha reproducido las jerarquías raciales en el interior de los mismos individuos mestizos. La cultura dominante exige a estos individuos una mente hispana en un cuerpo indígena o africano.

Muchas veces, el racismo interiorizado ha llevado a buscar la hispanización como una especie de "pase" que permite a los individuos ascender socialmente bajo las instituciones peruanas. El antropólogo Fernando Fuenzalida propone el concepto de "raza social" para explicar cómo el nivel educativo puede regular la transición de una raza a otra. En general, la discriminación por carencia de atributos hispanos u occidentales presiona a muchas personas a optar por la vía del "blanqueamiento" a través de la asimilación cultural, el matrimonio, la reproducción biológica y/o la cosmetología. En

general, los discursos de blanqueamiento y de eurocentrismo social han prevalecido en la cultura dominante de la sociedad peruana, la misma que es predominante entre los funcionarios y las instituciones del Estado peruano. Entre otras consecuencias de este racismo puedo señalar la marginación de los idiomas y de las culturas indígenas dentro de la educación pública y la violencia letal con la que el Estado suele reprimir las manifestaciones políticas andinas y amazónicas.

3. Acciones estatales antirracistas

Las jerarquías raciales coloniales no solo dan forma a las interacciones cotidianas de las personas, sino también a las epistemologías, los conocimientos, el modo de producción y consumo. Por ello, la formulación de una política antirracista cabal en el Perú tiene que confrontar lo que el sociólogo Aníbal Quijano denominó la *colonialidad del poder* (2000). Esta colonialidad es una de las principales causas por las cuales la política social pública en el Perú fracasa reiteradamente en promover la democratización del país. Por lo tanto, teóricamente, cualquier política antirracista debe buscar básicamente descolonizar la sociedad; es decir, des-racializarla. Esto significa llevar adelante cambios estructurales que garanticen la igualdad entre todas las identidades sociales, pero... ¿cómo hacer eso en el Perú?

3.1 Acceso universal a la educación. En América Latina, una respuesta común a las desigualdades sociales causadas por el racismo ha sido la política de acceso universal a la educación. En el Perú, las acciones de Estado basadas en esta política no suelen mencionar el problema del racismo; sin embargo, las desigualdades que busca remediar el acceso universal a la educación son resultado histórico de las prácticas racistas del Estado republicano peruano que excluyeron a los ciudadanos indígenas y afrodescendientes de la educación formal. No obstante, este acceso suele ofrecer igualdad sin equidad en el sistema educativo público. El sistema peruano ha sido diseñado como si la sociedad peruana fuera monocultural y monolingüe. El desdén por la diversidad cultural y lingüística expresado en currículos, manuales, programas y planes educativos, ha permitido la continuidad de los prejuicios racistas que aún configuran de manera asimétrica las relaciones entre personas con raíces en los diferentes continentes. En otras palabras, la educación pública no ha cuestionado los prejuicios hispanos y eurocéntricos (es decir, los de José de la Riva Agüero, José Carlos Mariátegui y Jorge Basadre). La

peruanidad suele ser representada en los discursos educativos como hispanohablante, católica y favorable a la hegemonía occidental en el mundo.

Todo lo anterior muestra que la igualdad en el acceso a la educación dentro de estructuras culturales injustas no resuelve el problema de la discriminación social. Por el contrario, esto empeora la situación cuando los grupos subalternizados interiorizan el menosprecio por sus propias culturas y lenguas a lo largo del proceso educativo. Esto sucede con mucha frecuencia, pues el sistema educativo peruano ha trabajado sistemáticamente para occidentalizar a los no hispanos. Así, las políticas de acceso universal tienden a ofrecer un falso reconocimiento a los grupos no hispanos, pues estos están incluidos siempre y cuando se conviertan culturalmente en hispanos. Esto conlleva a experiencias de desarraigo y autonegación, las que son grandes obstáculos para construir identidades satisfactorias. A lo largo de los dos siglos de existencia de la república, las lenguas, culturas e historias indígenas y africanas han sido invisibilizadas (incluso prohibidas) en las escuelas y este proceso ha continuado a nivel universitario.

Además, el sistema educativo público peruano coexiste con un sistema privado. De esta manera, el conjunto del sistema educativo refuerza la separación entre las clases sociales. Estas clases sociales suelen ser racializadas y reproducidas de acuerdo con creencias eurocéntricas. Así, las brechas entre el sistema educativo público y el privado mantienen vivas las jerarquías coloniales basadas en diferencias culturales y fenotípicas al servicio de la dominación social.

Uno de los programas más recientes basados en la política de acceso universal a la educación es el Programa Beca 18. Este pretende reducir las desigualdades educativas en relación con la formación universitaria. Este programa fue creado en el 2012 y está enfocado en los estudiantes jóvenes y sobresalientes que viven en extrema pobreza. Su objetivo final es que los beneficiarios (y sus familias) puedan salir de esta pobreza después de graduarse: "el verdadero éxito [de este programa] se medirá cuando los becarios se gradúen como profesionales de alto nivel y así puedan apoyar a sus familias y al Perú para salir de la pobreza" (PRONABEC, 2012, p. 6).

Debido a las desigualdades estructurales mencionadas, la gran mayoría de los beneficiarios han resultado ser estudiantes indígenas. El Ministerio de Educación diseñó Beca 18 para asimilar a estos estudiantes a la cultura universitaria peruana, la que sigue siendo acríticamente eurocéntrica. Debido a esto, los servicios de tutoría concibieron la aculturación como un cambio clave para el éxito académico: "En el caso de los estudiantes

migrantes, el proceso de ingreso a la universidad se ve agravado por las altas exigencias requeridas por el proceso de aculturación" (2014).

Por ello, Beca 18, la iniciativa más reciente para implementar la inclusión social en las universidades peruanas, fue concebida únicamente bajo paradigmas hispánicos. Ninguna de las universidades que recibieron a estos becarios se vio obligada por el Estado a implementar programas que permitan el reconocimiento de las culturas y lenguas indígenas en la investigación y la enseñanza. Aquí se cumple lo que Pierre Bourdieu advirtió en *Los herederos* (1964) examinando la universidad francesa en la década de 1960: el sistema educativo mantiene el orden establecido reproduciendo jerarquías culturales en sus programas de estudio.

Iris Marion Young definió este tipo de dominación como "imperialismo cultural". En estas situaciones, los grupos dominantes asumen su experiencia histórica y su cultura como válidas universalmente, mientras consideran que las de los dominados solo poseen un valor particular. Young revalida la tesis del sociólogo Du Bois, para quien esta situación empuja a los dominados a experimentar la "doble conciencia". Estos individuos se ven obligados a mirarse a sí mismos desde dos perspectivas: la propia y la de los opresores.

Este es un problema muy serio, pues estas prácticas socavan el sentido de la vida universitaria. La investigación y la docencia en las universidades deben orientarse hacia la universalidad como una aspiración orientadora permanente. La universalidad da sentido al término "universidad". El poeta y pensador senegalés Leopold Sedar Senghor propuso ver esa universalidad en la diversidad global en vez de reducirla al Occidente. Esta universalidad como finalidad es la condición óptima y, a la vez, idea regulativa para el desarrollo de la libertad de pensamiento y la creatividad. Senghor, además, propuso el diálogo de culturas para impulsar estos desarrollos. Creo que las universidades son espacios propicios para estos diálogos entre culturas a nivel nacional y global. Estos diálogos no solo son fértiles para la investigación, la enseñanza y la creación en las ciencias, las artes, la tecnología y las humanidades, también son fructíferos para promover la convivencia pacífica y digna entre los pueblos.

Ofrecer un acceso igualitario a la universidad a diferentes grupos culturales sin ofrecer un verdadero reconocimiento a sus patrimonios simbólicos no solo niega el principio de equidad, sino que también atenta contra el sentido de la universidad. Así la vida universitaria se convierte en una experiencia de marginación, opresión, desarraigo o alienación cultural de los estudiantes minoritarios dentro del mismo campus universitario.

Como señaló el poeta francés Aimé Césaire (2006), la opresión no solo deshumaniza al oprimido, sino que también deshumaniza al opresor. Las políticas de acceso universal pueden ayudar a los ciudadanos indígenas y afroperuanos a lograr la igualdad estadística, pero no la equidad cultural. Estas políticas no conducen directamente a una transformación de la educación. Es necesario transformar la cultura institucional del sistema educativo peruano. Este proceso requiere abordar críticamente la discriminación histórica, ideológica, epistémica y estructural contra las culturas peruanas no occidentales. Es imprescindible hacer de la justicia cultural el eje de las prácticas de enseñanza e investigación.

3.2. Ley de consulta para los pueblos indígenas. En 1989, el Convenio 169 garantizó la autonomía política y económica de los pueblos indígenas y tribales. Esta Convención adoptó nuevas normas internacionales con el objetivo de eliminar la orientación asimilacionista del derecho internacional anterior.

Una cláusula clave de esta Convención es el derecho a la consulta previa. La consulta previa se ejerce cuando existe un proyecto estatal o privado que involucra territorios indígenas. Este proyecto requiere el acuerdo o consentimiento de las comunidades indígenas.

En 2011, el Estado peruano aprobó la Ley de Consulta a las Comunidades Indígenas. De conformidad con esta ley, según el artículo 6, este derecho se ejercerá "respecto de las medidas legislativas o administrativas que afecten directamente [...] sus derechos colectivos, sobre su existencia física, su identidad cultural, su calidad de vida o su desarrollo" (Congreso del Perú, 2011).

El artículo 6 también señala que "La consulta tiene por objeto llegar a un acuerdo o consentimiento entre el Estado y los pueblos indígenas u originarios [...] a través de un diálogo intercultural que asegure su inclusión en los procesos de toma de decisiones del Estado" (Congreso del Perú, 2011).

Un proceso crucial para esta consulta es determinar quién es indígena. De conformidad con el Convenio 169, "2. La autoidentificación como indígena o tribal se considerará un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio". Sin embargo, la ley peruana establece diferentes criterios para definir quién es indígena:

a) Descendientes directos de las poblaciones originarias del territorio nacional. b) Estilos de vida y vínculos espirituales e históricos con el territorio que tradicionalmente utilizan u ocupan. c) Instituciones sociales y tradiciones consuetudinarias. d) Patrones culturales y modos de vida diferentes a los de otros sectores de la población nacional. (Congreso del Perú, 2011, artículo 4).

De acuerdo con el criterio, a) ser indígena es una cuestión de lazos de sangre. Esto reintroduce una idea central del racismo: la identidad depende de la sangre. Los criterios b), c) y d) requieren cierta inmutabilidad, segregación y pureza cultural para ser reconocidos como indígenas. Se trata de una imposición que limita la libertad y autonomía en el desarrollo de sus propias identidades. Estos criterios son imposibles de cumplir honestamente después de quinientos años de interacción con culturas de diferentes continentes. Además, en el reglamento de la ley se crea un registro nacional de pueblos indígenas. El Estado se reserva la capacidad epistemológica y el poder político para determinar quiénes son indígenas. Como refiere la politóloga Manuela Picq en *Savages and Citizens* (2024), se reproduce la lógica colonial entre opresor y oprimido: el opresor define quién es el oprimido. No se permite la autoidentificación de las personas oprimidas que exigen una reparación. Las agencias estatales, con su lista de "criterios", deciden monológicamente quiénes son las "víctimas" que merecen justicia.

El artículo 15 de esta ley establece: "El acuerdo entre el Estado y los pueblos indígenas u originarios, como resultado del proceso de consulta, es obligatorio para ambas partes. En caso de que no se llegue a un acuerdo, corresponde a los organismos públicos adoptar todas las medidas que sean necesarias para garantizar los derechos colectivos de los pueblos indígenas u originarios y los derechos a la vida, la integridad y el desarrollo pleno". Es decir, si los ciudadanos indígenas rechazan el proyecto, el Estado no lo suspende, no desiste de él o lo elimina, sino que recupera todas sus facultades para imponer su voluntad en el marco de esta ley.

Lo anterior fue profundizado en el reglamento de esta ley promulgado en el 2012. Según el artículo 1: "El resultado del proceso de consulta no es vinculante, salvo en los aspectos formalmente acordados por las partes". Es decir, el cumplimiento no es obligatorio salvo cuando los pueblos indígenas aceptan, consienten o se someten a los intereses del Estado. Por lo tanto, los ciudadanos indígenas pierden su derecho a la autonomía si están en desacuerdo. Este reglamento atenta contra el sentido de la Constitución y obstaculiza la finalidad del convenio internacional.

Irónicamente, dicho reglamento transmite la importancia de la buena fe y de los diálogos interculturales reales en el proceso de consulta. Sin embargo, ¿cómo puede ser posible un diálogo honesto cuando los intereses económicos y las posiciones de poder son tan desproporcionadas? Además, si el resultado de la consulta es "no", ¿cómo puede ser que este resultado no determine obligaciones para el Estado? "Si no se llega a un acuerdo o consentimiento sobre dichas medidas, las entidades promotoras están facultadas para dictarlas". En pocas palabras, el Estado peruano ha promulgado una ley y un reglamento de consulta previa que ofrece un falso reconocimiento a los pueblos indígenas; no respeta su autonomía y los trata como menores de edad. En caso de duda al respecto, el reglamento reafirma que "La decisión final sobre la aprobación de la medida legislativa o administrativa corresponde a la entidad promotora [el Estado]".

Sin embargo, hoy en día, un derecho real a la consulta previa es crucial para lograr la paz social en el Perú y proteger los ecosistemas marinos, costeros, andinos y amazónicos en este siglo. Según la Defensoría del Pueblo peruano, en el 2022 hubo 203 conflictos en curso entre comunidades locales y empresas extractivas en todo el territorio del país (Defensoría del Pueblo, 2022). Los pueblos indígenas viven bajo la recurrente amenaza de la violación de sus territorios.

3.3. Políticas para eliminar la discriminación contra el pueblo afroperuano.

El Estado peruano promulgó el 2022 la Política Nacional de Desarrollo de los Pueblos Afroperuanos 2022-2030. Sus principales objetivos son: i) reducir la discriminación étnico-racial y el racismo hacia el pueblo afroperuano; ii) mejorar las condiciones sociales para el desarrollo del pueblo afroperuano; iii) mejorar las condiciones económicas para el desarrollo del pueblo afroperuano; iv) aumentar la autonomía de las mujeres afroperuanas en su diversidad; y v) mejorar la participación ciudadana del pueblo afroperuano.

En la sección 3.2 de este documento también se define la identidad afroperuana por un pasado común sin considerar la autoidentificación, como si el pasado y la identidad fueran algo desligado de los procesos subjetivos personales y colectivos. Afrodescendiente: "Persona afrodescendiente que vive en las Américas y en toda la diáspora africana como resultado de la esclavitud". El contenido de esta definición también es controvertido. En primer lugar, la definición de afroperuanos utilizada en esta política destaca los lazos de sangre como contenido sustancial de esta identidad. De alguna manera, esta definición reaviva una idea central de las ideologías racistas: las

identidades se definen por la sangre. Una vez más, una política orientada a enfrentar el racismo estructural utiliza una herramienta que es central para las ideologías racistas.

En segundo lugar, esta definición reproduce la narrativa dominante que ha reducido el pasado de los afrodescendientes a la esclavitud. Cuando revisamos los textos publicados con autorización colonial, encontramos que también llegaron a América africanos sudaharianos libres. Este no es el lugar para ahondar en los ejemplos, pero mencionaré que la primera visita de los expedicionarios españoles a una ciudad, dentro del territorio que luego se llamó Perú, tuvo lugar en Tumbes. Los enviados como representantes de los expedicionarios fueron dos personas, una subsahariana y otra castellana.

El asombro de los lugareños se centró en el sahariano hasta el punto de que lo bañaron cuidadosamente para asegurarse de que su color de piel era natural. Podemos imaginar lo extremadamente agradable que pudo ser un baño así después de un largo viaje en aquellos días. Para el castellano no hubo baño. Esto es narrado en el siglo XVI por el cronista Cieza de León en *El descubrimiento y conquista del Perú*. En el mismo siglo, el Inca Garcilaso de la Vega describió en *Los comentarios reales de los incas* a cientos de etíopes caminando por las calles de Cusco cuando él era adolescente.

No quiero negar la atrocidad de la esclavitud, pero no creo que sea útil simplificar el pasado afroperuano. Donde había opresión también había resistencia, complicidad, subversión y también sumisión. Palenqueros, cimarrones, rebeldes, guerrilleros y revolucionarios son una parte importante del pasado afroperuano. La historia es tan diversa y rica como los seres humanos, y debemos promover su investigación y reflexión, no su simplificación. La reducción del pasado de los afrodescendientes a la esclavitud favorece su representación como objetos de la historia, no como sujetos de la misma. Esta reducción oculta su agencia y su lucha por su liberación y su lucha por la independencia peruana. Las narrativas de victimización socavan la demanda de reconocimiento del pueblo afroperuano, que es una cuestión de justicia social. Muchos otros pueblos de otros continentes han sufrido la esclavitud, pero ninguno de ellos reduce su pasado a esta infamia. Incluso los pueblos indígenas del Perú, aunque legalmente no podían ser comprados ni vendidos, fueron obligados a trabajar en las minas, sin excepciones para mujeres y niños. Estos tratos les causaron la muerte en grandes cantidades.

Las narrativas simples y lineales pierden la riqueza de la diversidad y complejidad de nuestros pueblos. El Inca Garcilaso escribió en sus *Los comentarios reales de los incas*: "Olvidamos lo mejor de lo que ha importado a las Indias, que son los españoles y los

negros [...] aunque los negros fueron esclavizados más tarde" (vol. 1, libro IX, capítulo XXXI).

Por último, el documento de esta política afirma que esta misma política es de obligado cumplimiento para todas las entidades de la administración pública, en todos los niveles gubernamentales. Sin embargo, se implementará "sin exigir recursos adicionales al tesoro público". Sorprendentemente, prohíbe su propio financiamiento por parte del Estado. Así, esta política formulada para enfrentar las consecuencias del racismo reproduce la discriminación económica propia de las prácticas racistas. Al mismo tiempo, al prohibir el financiamiento de su implementación, se está criminalizando el uso de recursos públicos a favor de esta política. En otras palabras, debido a esta política, el uso de una sola moneda en su implementación puede ser juzgado como un acto de malversación de fondos. Esta política auto-empobrecida ni siquiera incluyó políticas de acción afirmativa para promover el acceso de los afroperuanos a la educación universitaria.

Filósofos como Nancy Fraser, en *Justice interruptus* (1997), han argumentado que el reconocimiento cultural sin redistribución económica, así como la redistribución sin reconocimiento cultural, conducen tarde o temprano al mismo punto de partida: las desigualdades sociales. Para cambiar las estructuras sociales históricamente construidas, se requiere la articulación de principios culturales y económicos de justicia. Esta política contiene serias contradicciones en materia de justicia cultural y justicia económica.

4. Reflexiones finales: racismo “no”, pero sangre “sí”

Si bien estos discursos oficiales antirracistas suscriben los principios de igualdad y diferencia para apoyar los derechos al reconocimiento, redistribución o participación de los ciudadanos originarios y afroperuanos; al mismo tiempo, estos discursos atribuyen un valor esencial a la descendencia directa, los lazos de sangre. Por lo tanto, estos discursos oficiales antirracistas peruanos siguen considerando las categorías raciales como referidas a identidades sociales *per se*; es decir, como realidades independientes de cualquier contexto cultural particular. De esta manera, los discursos encierran propuestas antirracistas apoyadas en ideas racistas. Yo llamo a esto “contradicciones antirracistas”.

El hecho de que los discursos antirracistas del Estado se apoyen en las categorías creadas por las mismas ideologías sociales que oficialmente se condenan muestra la ambivalencia del Estado peruano frente al problema del colonialismo. En gran medida,

esta lógica colonial de subordinación sigue dominando las relaciones entre el Estado y los pueblos originarios y afrodescendientes. La continuidad de la colonialidad no se debe solo a la costumbre sino también a su rentabilidad. En otras palabras, los grupos que controlan el poder político del país aún se benefician económicamente de las prácticas coloniales de opresión: expropiación de territorios, violencia extrema contra las protestas y explotación laboral sistemática. Esto explica, en gran parte, el poco avance en la lucha del Estado contra esta patología social, pues el racismo no es fundamentalmente un problema de falta de educación sino un problema que se deriva de los mismos modelos políticos y económicos dominantes basados en la explotación (también de la naturaleza). El racismo sirve para justificar y naturalizar los roles de explotadores y explotados. Así, la superación del racismo requiere de la sustitución de todo el sistema.

El racismo fue establecido por los Estados/naciones con aspiraciones coloniales e imperiales hace quinientos años. Y sigue existiendo porque siguen existiendo Estados con semejantes aspiraciones. Por ello, la superación del racismo requiere de un cambio de todo el sistema político-económico-cultural hegemónico. La aparición de sociedades no racistas supondrá el surgimiento de nuevas civilizaciones, de nuevas maneras de convivir, de otras formas de habitar la Tierra.

Desde un enfoque humanista, el surgimiento de estas sociedades no-racistas solo puede darse a partir de la construcción de nuevas conciencias sociales, de intersubjetividades no racistas. Muchas veces, se argumenta que necesitamos una conciencia racial para enfrentar el racismo. ¿Qué significa tener conciencia racial? ¿Significa eso identificarse con una de las categorías raciales establecidas? Especialmente en los Estados Unidos suele entenderse la conciencia racial como la aceptación de que una de esas categorías raciales define nuestro “yo”, nuestra identidad en lo personal y en lo colectivo. ¿De qué manera, asumir la categoría racial impuesta por el sistema (derivada del colonialismo) es una expresión ejemplar de autoconciencia? ¿Me estoy viendo a mí mismo de manera libre y auténtica o me estoy viendo a través de los ojos del colonizador/racista? Asumir las categorías sociales establecidas en el periodo colonial, ¿no significa permanecer mentalmente dentro de una ideología racista? ¿No es esta aceptación la que permitió la hegemonía del racismo? ¿No es, más bien, el rechazo a las categorías raciales una expresión de conciencia antirracista? ¿Cómo alcanzar una conciencia liberada del racismo? ¿Cuál es la diferencia si me identifico como “yoruba” en lugar de “negro”?

El filósofo Anthony Appiah, en *Lies that Bind* (2018), propone deconstruir esas identidades raciales a partir de la premisa de que provienen del pasado colonial. Según Appiah, la idea de *raza* ha sido la causa fundamental de los problemas en todas las sociedades. Las bases científicas de la *raza* han sido desmanteladas desde la construcción de las teorías de Darwin y Mendel. Pero las sociedades siguen hablando de *raza*, como si Darwin y Mendel nunca hubieran existido. Creo que un objetivo importante para las democracias debería ser promover identidades sociales abiertas a la diversidad humana. Es decir, identidades que faciliten la convivencia con paz y reconocimiento. Esto requiere superar las identidades racializadas.

Stuart Hall, en *Fateful Triangle* (2017), se preguntaba por qué si la *raza* es un concepto que no puede ser fundado por la biología o las ciencias, si todas las reflexiones concluyen que la *raza* fue una construcción sociohistórica, ¿por qué las categorías raciales siguen organizando nuestra experiencia cotidiana y nuestro sentido común? En otras palabras, ¿por qué la raza es un factor decisivo para la distribución de los recursos políticos y económicos? Hall se detiene allí y no intenta ofrecer una respuesta en este texto. No obstante, esa respuesta ha sido dada por diversas investigaciones históricas, sociológicas (Quijano) y filosóficas (Sartre): el racismo no es un conjunto casual de prejuicios que conducen a la discriminación social. El racismo es una estrategia de poder, es una herramienta para justificar y perpetuar el proyecto o el hecho de la opresión política, económica y/o cultural de un pueblo sobre otro.

La práctica de categorizar racialmente a las personas tiene un fuerte efecto en lo que Pierre Bourdieu llamó el "habitus", la forma en que los individuos han aprendido a percibir el mundo y reaccionar ante él. El "habitus" está formado por nuestras experiencias dentro de estructuras sociales particulares. Estas experiencias dan forma a nuestras visiones sociales. Cuando socializamos en familias, comunidades y escuelas donde las personas son racializadas y segregadas por esas categorías, el racismo se convierte en parte de nuestro habitus. En otras palabras, de esa manera naturalizamos las *razas*. Así nuestras subjetividades son moldeadas por el uso frecuente de categorías raciales en la comunicación y las prácticas de segregación a lo largo de nuestra socialización hasta el punto en el que antes de percibir a un ser humano vemos una categoría racial; nuestra identificación de un ser humano llega a estar mediada por las categorías raciales. Sin embargo, es posible socializar de una manera diferente.

Todo esto muestra que se requiere de dos tareas simultáneas en el campo cultural: por un lado, la deconstrucción de las creencias y prácticas racistas; por el otro, la gestación

de socializaciones sin racismo, el cultivo de intersubjetividades sin categorías raciales. Lo paradójico es que ambas tareas parecen obstaculizarse, pues ¿cómo podemos identificar el racismo estructural sin utilizar categorías raciales? Aparentemente, no podemos analizar, evaluar y/o sancionar los discursos y prácticas racistas sistemáticas sin usar las categorías creadas por estas mismas ideologías racistas. Sin embargo, estas categorías no pueden ayudarnos a superar el racismo. La poeta Audre Lorde nos advirtió en 1979 que "las herramientas del amo nunca dismantelarán la casa del amo". Estas categorías están ligadas a las ideologías que queremos superar; al usarlas, causamos un efecto contraproducente, actualizamos estas mismas ideologías.

En muchos países democráticos, las administraciones preguntan insistentemente a sus habitantes a qué categoría racial pertenecen a través de la mayor parte de los trámites oficiales. La data que se recoge así permite argumentar a favor de la necesidad de las políticas y programas antirracistas. Sin embargo, ¿es posible construir una sociedad no racista a partir de individuos y grupos autoidentificados según categorías raciales? ¿No es ese uso el que facilita la naturalización de las *razas*? Las categorías raciales parecen ser útiles para el diagnóstico, pero no para la cura de esta patología colectiva llamada racismo. ¿Cómo pueden nuestras sociedades superar estas contradicciones?

Para Appiah, las identidades son procesos, actividades, no son esencias inmutables, y una sociedad con justicia social debe ser un lugar donde el color de la piel no imponga un destino a las personas. En este punto, Appiah reconoce el mérito de las tesis y argumentos existencialistas sobre los procesos sociohistóricos que constituyen las identidades sociales, incluso las identidades de género. A partir de estas tesis y argumentos, Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* (1949) afirmó: "No se nace, sino que se llega a ser mujer".

Precisamente, los movimientos feministas y LGBTQ actuales se están liberando de las categorías patriarcales creando un nuevo lenguaje para referirse a las dinámicas de género y a la diversidad. La pedagoga Charmaine Wijeyesinhe, en una conversación personal (septiembre del 2022), me sugirió que este proceso podría ser un modelo para la construcción de un lenguaje post-racista. Necesitamos un nuevo lenguaje para pensar la sociedad fuera de los formatos racistas. El lenguaje da forma a nuestras experiencias cotidianas y tenemos que moldearlas de maneras no racista. Esta es una tarea pendiente para las epistemologías y metodologías multiculturales e interculturales, decoloniales y críticas.

La utopía sigue siendo acercarse a un mundo más libre; a sociedades menos opresivas contra sus diversidades, a relaciones humanas más articuladas por el consenso que por la dominación. Como escribió el filósofo Miguel de Unamuno en una carta dirigida al poeta Nicolás Guillén, en 1931, "llegaremos al color humano porque la humanidad siempre se está haciendo a sí misma".

Entonces, otra pregunta clave para los humanistas es ¿qué podemos hacer en el ámbito cultural para formar hábitos no racistas especialmente en las nuevas generaciones? ¿Cómo empezamos a construir un lenguaje no racista? Creo que para lograrlo tenemos que dialogar con las visiones del mundo y los imaginarios sociales de las culturas y civilizaciones no occidentales y/o no capitalistas de todos los continentes. Ningún proceso parte de nada y aún tenemos un inmenso patrimonio cultural que puede ser el punto de partida de este proceso de rehumanización. No se trata de volver atrás, se trata de hacer un uso crítico y creativo de las tradiciones para enriquecer el presente y construir un futuro mejor. Precisamente, el racismo de la civilización imperante está arrasando el presente y borrando el futuro de muchos pueblos: amazónicos, andinos, árabes, kurdos, rohinyás, polinesios, sarahuis, gitanos, entre otros. No podemos seguir por este camino que lleva a la humanidad a un no-futuro. Desde luego, estos diálogos con las tradiciones no occidentales y/o no capitalistas merecen una investigación más completa.

Referencias bibliográficas

- Appiah, A. (2018). *Lies that Bind*. Liveright Publishing Corporation.
- Basadre, J. (1978). *Perú: problema y posibilidad*. Banco Internacional del Perú.
- Bourdieu, P. y Passeron, J. C. (1998). *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Taurus.
- Bourdieu, P. y Passeron, J. C. (2009). *Los herederos: los estudiantes y la cultura*. Siglo XXI Editores.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. AKAL.
- Cieza de León, P. (1984). *Crónica del Perú, Primera parte*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cieza de León, P. (1987). *Crónica del Perú, Tercera parte*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Congreso del Perú (1993). *Constitución Política del Perú*. Edición del Congreso de la República.
- Congreso del Perú (2003). *Ley General de Educación*. Ministerio de Educación.
- Congreso del Perú (2011). *Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios*. Ministerio de Cultura.
- De Beauvoir, S. (1989). *The Second Sex*. Vintage Books.
- Defensoría del Pueblo (2022). *Reporte de Conflictos Sociales N.º 216*. Defensoría del Pueblo. <https://n9.cl/n9ox3>
- Du Bois, W. E. B. (2007). *The Souls of Black Folk*. Oxford University Press.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia interrupta: reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Universidad de los Andes.
- Fuenzalida, F. (1970). Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo. En J. Matos Mar (Ed.). *El indio y el poder en el Perú* (pp. 15-87). Instituto de Estudios Peruanos.
- Garcilaso de la Vega, I. (1966). *The Royal Commentaries of the Incas*, vol. 1. University of Texas Press.
- Garcilaso de la Vega, I. (1966a). *The Royal Commentaries of the Incas*, vol. 2. University of Texas Press.
- Gobierno del Perú (2022). *Política Nacional para el Pueblo Afroperuano al 2030*. Ministerio de Cultura.
- Guillen, N. (1982). *Páginas vueltas: Memorias*. Ediciones La Unión.
- Hall, S. (2017). *Fateful Triangle*. Harvard University Press.

- Honneth, A. (1996). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. MIT Press.
- Lorde, A. (1983). The master's tools will never dismantle the master's house. En C. Moraga y G. Anzaldúa (Eds.). *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (pp. 94-101). Kitchen Table Press.
- Mariátegui, J. C. (1994). *Mariátegui total*. Biblioteca Amauta.
- Ministerio de Educación (2016). *PRONABEC. Memoria institucional, 2012*. MINEDU.
- Naciones Unidas (1989). *C169-Indigenous and Tribal Peoples Convention, 1989 (No. 169)*. International Labor Organization. <https://n9.cl/3z2jh>
- Naciones Unidas (2002). *Declaration and Program of Action, World Conference against Racism in Durban, South Africa, in 2001*. UN Department of Public Information.
- Naciones Unidas (2004). *Second International Decade of the World's Indigenous People*. Department of Economic and Social Affairs Indigenous Peoples. <https://n9.cl/oiq9j>
- Naciones Unidas (2007). *Declaration on The Rights of Indigenous Peoples*. Department of Economic and Social Affairs Social Inclusion. <https://n9.cl/74uce>
- Naciones Unidas (2013). *International Decade for People of African Descent 2015-2024* <https://www.un.org/en/observances/decade-people-african-descent>
- Picq, M. (2024). *Savages and Citizens*. University of Arizona Press.
- Quijano, A. (2000). Coloniality of the Power, Eurocentrism and Latin America. *Nepantla: Views from South*, 15(2), 533-580. <https://doi.org/10.1177/0268580900015002005>
- Riva Agüero, J. (1965 [1910]). La historia en el Perú. *Obras completas*, vol. IV. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Senghor, L. S. (1977). *Liberté 3. Negritude et Civilisation de l'Universal*. Seuil.
- Taylor, Ch. (1994) Politics of Recognition. En A. Gutmann (Ed.) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (pp. 25-73). Princeton University Press.
- Young, I. M. (1990). *Justice and Politics of Difference*. Princeton University Press.