

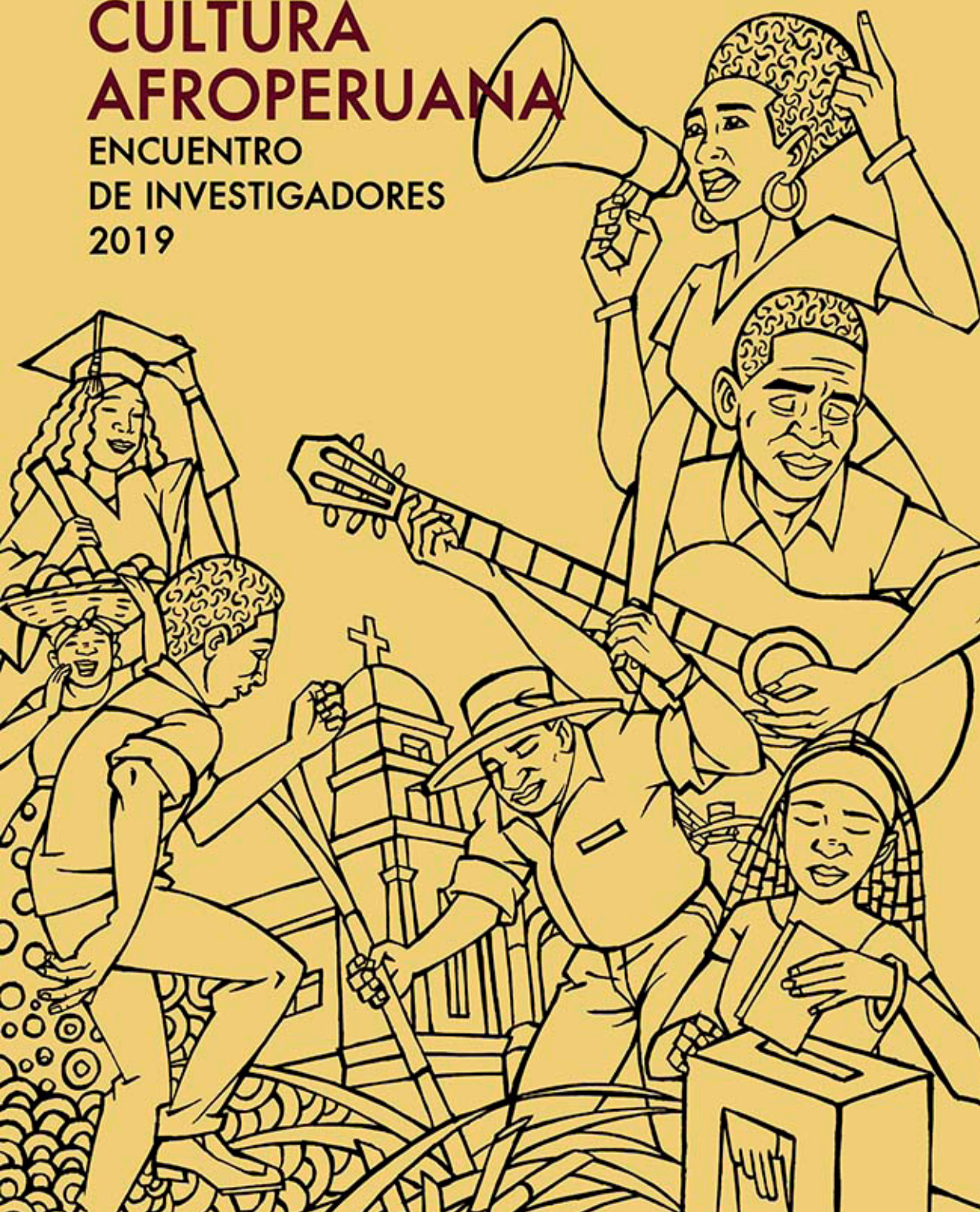


PERÚ

Ministerio de Cultura

CULTURA AFROPERUANA

ENCUENTRO
DE INVESTIGADORES
2019





PERÚ

Ministerio de Cultura

CULTURA AFROPERUANA

Encuentro de investigadores 2019



Alejandro Arturo Neyra Sánchez
Ministro de Cultura

Angela María Acevedo Huertas
Viceministra de Interculturalidad

Margarita Huamán López
Directora de la Dirección General de Ciudadanía Intercultural

Susana Matute Charún
Directora de la Dirección de Políticas para Población Afroperuana

Cultura Afroperuana. Encuentro de investigadores. 2019

© **Ministerio de Cultura**
Av. Javier Prado Este 2465 – San Borja, Lima 41 Perú
www.gob.pe/cultura

Autores: Silvia Rodríguez Maeso, Luis Fernando de Jesús Reyes Escate, Juan Enrique Pozada Pineda, José Miguel Vidal Magariño, Brendan J. M. Weaver, Miguel Ángel Fhon Bazán, Samanta Hilda Calle Ruiz, Silvia Almeida López, Zoila Reyes Pineda, Juan Felipe Miranda Medina, Miguel Ángel Guardia García, Sharún Gonzales, Jorge Rafael Ramírez, Angie Edell Campos Lazo, Manuel Barrós, Daniel Mathews, Richard Leonardo-Loayza, Pamela Jiménez Lizama.

Colaboración: Rosa Dorival y Alicia Quevedo
Corrección de estilo: Newton Mori Julca
Diseño, diagramación e ilustración: Newton Mori Julca

Primera edición: Lima, febrero 2021
Edición electrónica

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2021 – 01762

ISBN: 978-612-4391-32-3

Encuentro de Investigadores sobre Cultura Afroperuana (3°: 2019: Lima, Perú)

Cultura afroperuana: encuentro de investigadores 2019 / autores: Silvia Rodríguez Maeso [y otros quince]. — Primera edición— Lima: Ministerio de Cultura, 2020.
267 páginas.

1. Afroperuanos -- Congresos
 2. Afroperuanos -- Condiciones sociales -- Congresos
 3. Discriminación racial -- Perú -- Congresos
 4. Afroperuanos -- Historia y Cultura -- Congresos
- I. Perú. Ministerio de Cultura, editor.

305.896085 (SCDD)

Se permite la reproducción de esta obra siempre y cuando se cite la fuente.

ÍNDICE

Presentación	7
<i>Susana Matute Charún</i>	
POLITICS - La política del antirracismo en Europa y América Latina: producción del conocimiento, decisión política y luchas colectivas	9
<i>Silvia Rodríguez Maeso</i>	
El cuerpo del injerto: una perspectiva afroindígena del mestizaje en el Perú	20
<i>Luis Fernando de Jesús Reyes Escate</i>	
Las nociones de Pueblo, Comunidad y territorialidad en los afrodescendientes del Perú: una reflexión crítica más allá de la jurisprudencia	32
<i>Juan Enrique Pozada Pineda</i>	
Aproximaciones a un itinerario del racismo contra los afrodescendientes en el Perú en el siglo XIX desde una mirada fanoniana	59
<i>José Miguel Vidal Magariño</i>	
La arqueología de la esclavitud en las haciendas jesuitas de Nasca: conmemorando 400 años de comunidad, 1619-2019	83
<i>Brendan J. M. Weaver, Miguel Ángel Fhon Bazán</i>	
Planificación e implementación de un ecomuseo en el centro poblado menor Cruz Pampa – Yapatera	98
<i>Samanta Hilda Calle Ruiz</i>	

Gestión de proyectos para el fortalecimiento de liderazgos en jóvenes afrodescendientes <i>Silvia Almeida López</i>	120
Imaginario colectivo y representación: lo afroperuano en el imaginario colectivo a partir de la construcción de imágenes generadas desde el arte y la publicidad <i>Zoila Reyes Pineda</i>	144
El renacimiento afroperuano y el renacer del contrapunto <i>Juan Felipe Miranda Medina</i>	155
Aproximaciones sobre la música afroperuana en la Lima virreinal <i>Miguel Ángel Guardia García</i>	171
Raza, género y poder: acceso de las mujeres afroperuanas al poder político <i>Sharún Gonzales Matute</i>	177
Afrodescendientes como candidatos políticos en el Perú: una mirada a su participación en las elecciones generales del 2016 <i>Jorge Rafael Ramírez, Angie Edell Campos Lazo</i>	191
El múltiple trino. Herencias y revoluciones en «Nicolás Guillén», edición de César Calvo (1968) <i>Manuel Barrós</i>	206
Clase, etnia y barrio en la poesía popular urbana <i>Daniel Mathews</i>	233
Lo afroperuano en la cuentística peruana del siglo XX: los casos de “Maritierra” (1940) de Fernando Romero y “La familia Pichilín” (1947) de Carlos Camino Calderón <i>Richard Leonardo-Loayza</i>	244
La “mala pronunciación” y el papel de la escuela: una mirada a las ideologías lingüísticas en las comunidades afroperuanas de Chinchá (Perú) <i>Pamela Jiménez Lizama</i>	254

PRESENTACIÓN

El Ministerio de Cultura, a través del Viceministerio de Interculturalidad, en coordinación con la Dirección General de Ciudadanía Intercultural es el responsable de la implementación del enfoque intercultural en todos los niveles de gobierno del Estado peruano con el propósito de fortalecer la diversidad cultural de nuestro país y combatir la discriminación racial y el racismo.

La Dirección de Políticas para la Población Afroperuana (DAF) del Ministerio de Cultura es la unidad orgánica encargada de implementar acciones orientadas al desarrollo del pueblo afroperuano, promoviendo su reconocimiento y la valoración de sus aportes a la riqueza de la historia y la cultura nacional.

Para cumplir con ese objetivo la dirección está organizada en cuatro líneas estratégicas de acuerdo con sus funciones: 1) Diseño e implementación de políticas públicas; 2) Desarrollo de un sistema de información sobre el pueblo afroperuano; 3) Fortalecimiento de la participación de sociedad civil organizada, y 4) Visibilización del pueblo afroperuano mediante la articulación con diversas instancias.

En ese contexto, la DAF es la encargada de realizar el *Encuentro Anual de Investigaciones sobre Cultura Afroperuana*, en el marco de la implementación del Plan Nacional de Desarrollo para la población afroperuana que entre sus acciones estratégicas, señala que se promueva el diseño de contenidos sobre africanidad, historia de la presencia afrodescendiente en el Perú y problemática social actual de la población

afroperuana, y fomentar su difusión en diversas instituciones, incluyendo, las instituciones de educación superior.

En esta oportunidad, presentamos el texto compilatorio del *III Encuentro de investigaciones sobre cultura Afroperuana* (2019) el cual tiene el propósito de difundir diversos aspectos de la cultura afroperuana, considerando avances recientes de investigación, que permita el diálogo y debate entre investigadores, investigadoras, académicos, académicas, sabios, sabias, cultores y cultoras. De esta manera, buscamos incidir en la agenda pública con evidencia para el desarrollo de políticas públicas y diversas iniciativas con respecto a la población afroperuana.

Cabe resaltar el doble esfuerzo que significa el Encuentro. Por un lado, se viene desarrollando por tercer año consecutivo, en un medio en que los proyectos de este tipo suelen adolecer de falta de continuidad. Y, por otro lado, su publicación significa un gran esfuerzo en épocas que la producción de libros ha disminuido por efectos de la crisis sanitaria. Por ello, apostamos por la democratización de la información presentando una publicación de acceso abierto.

Reunir las ponencias presentadas al III Encuentro, permite generar conocimiento con el consiguiente incremento del acervo cultural sobre los aportes de la cultura afroperuana en los distintos ámbitos de la ciencia y el conocimiento en general, con una aproximación multidisciplinaria.

En esta edición, hemos comprobado el creciente interés por parte de los cultores por sistematizar sus experiencias ya sea como participantes directos, ejecutores o estudiosos de las tradiciones populares, cumpliéndose de esta manera nuestro objetivo de hacer de este un verdadero Encuentro sobre investigaciones provenientes del ámbito académico, así como de cultores y cultoras. Se cumple así nuestro propósito de revalorar los conocimientos tradicionales provenientes de la experiencia histórica y la historia oral del pueblo afroperuano.

En ese sentido, el libro que a continuación presentamos es un compromiso institucional por parte del Ministerio de Cultura de contribuir con la producción permanente intelectual sobre el pueblo afroperuano desde el año 2017 cuando asume la responsabilidad de impulsar, estimular, reforzar, sistematizar y consolidar la creación de conocimientos sobre las y los afroperuanos.

Susana Matute Charún

Directora de Políticas para Población Afroperuana

POLITICS¹ - LA POLÍTICA DEL ANTIRRACISMO EN EUROPA Y AMÉRICA LATINA: PRODUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO, DECISIÓN POLÍTICA Y LUCHAS COLECTIVAS

Silvia Rodríguez Maeso²

INTRODUCCIÓN

El racismo ha sido abordado conceptualmente de muchas formas, lo cual impacta en la forma cómo se formulan prácticas y políticas en contra del fenómeno. De la misma manera el antirracismo, como respuesta al proceso de violencia histórica, también es heterogéneo. En consecuencia, el proyecto POLITICS parte de una pregunta central: ¿Qué entendimientos, diferentes y divergentes, del antirracismo están funcionando en los contextos europeos y latinoamericanos, referidos a la manera de abordar e interpretar las historias (post)coloniales y las configuraciones actuales de injusticias estructurales?

El estudio analiza las relaciones de poder que configuran el antirracismo en diversos contextos a nivel global, nacional y local, así como los procesos de diálogo y conflicto entre actores colectivos de base y espacios institucionales. Para ello, el proyecto se centra en dos ámbitos de estudio: a) la producción de conocimiento sobre “raza” y (anti)racismo en las esferas de la política gubernamental (inter)nacional, las universidades públicas y los movimientos sociales; y b) los diversos procesos de denuncia y movilización colectiva contra el racismo institucional en relación con las

1 POLITICS (2017-2022) está financiado por el Consejo Europeo de Investigación (ERC) bajo la coordinación de Silvia Rodríguez Maeso, teniendo localizada su sede en el Centro de Estudios Sociales (CES) de la Universidad de Coimbra.

2 Investigadora permanente del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra, investigadora principal en el proyecto POLITICS..

prácticas policiales y la representación del (anti)racismo en los medios de comunicación social. El trabajo de campo de esta investigación se desarrolla en los siguientes contextos: Naciones Unidas, Organización de los Estados Americanos, Unión Europea, universidades públicas y movimientos sociales de base localizados en Brasil, España, Perú y Portugal.

Los objetivos del proyecto son: a) Repensar la gramática de la comparación que ha privilegiado análisis del racismo basados en la evaluación de “grados de racismo” en los diversos contextos nacionales, para centrarnos en las relaciones entre diferentes procesos de dominación y contextos geopolíticos; b) Problematizar las implicaciones de las diversas maneras de abordar el antirracismo en el trabajo realizado por las organizaciones e instituciones del Estado, en diálogo y/o conflicto con los movimientos de base; c) Incentivar las perspectivas interdisciplinarias orientadas al análisis del racismo institucional mediante la articulación de tres líneas principales de investigación: (i) políticas públicas y contextos (inter)nacionales; (ii) culturas académicas y universidades públicas, y (iii) violencia policial, medios de comunicación y denuncia pública.

ACERCAMIENTO CONCEPTUAL

La lucha contra la opresión racial ha estado definiendo procesos en la formación política de las sociedades latinoamericanas y europeas. La lucha anticolonial/contra la esclavización y la lucha contra los regímenes fascistas/terror del Estado han configurado nuestra comprensión de la dignidad, la justicia y la igualdad. Desde el final de la Segunda Guerra Mundial, los diferentes enfoques para reconocer el genocidio nazi, las luchas contra el apartheid y la liberación nacional, y los movimientos de inmigrantes, indígenas y negros, han influido en la manera como se entiende y se reconoce (o no) el racismo. El proyecto POLITICS parte del presupuesto de que “el antirracismo requiere memoria histórica, recordando las condiciones de degradación racial y las condiciones históricas contemporáneas, locales y globales” (Goldberg 2009, 21). Las narrativas lineales/progresivas no tienen en cuenta la complejidad de las políticas antirracistas dentro de relaciones de poder más amplias y la necesidad de condiciones específicas para el cambio.

En este sentido, el antirracismo como práctica política es heterogéneo. Involucra entendimientos diferentes y opuestos de la raza y el racismo y sus configuraciones históricas (Lentin 2004; Gotkowitz 2011). Por lo tanto, la investigación y los debates sobre políticas públicas deben hacer una distinción entre el no-racialismo (“eludir los legados históricos de injusticia racial”), el antirracismo (“un compromiso para acabar con la referencia racial”) y el antirracismo (“abordar críticamente los legados [históricos]”) (Goldberg 2015, 18-22; 162-172). En este sentido, el antirracismo abarca desde las disposiciones legales para corregir los actos individuales de discriminación, a la implementación de políticas más integrales de cambio estructural, como la acción afirmativa.

Este corpus de investigación ha considerado, desde varias disciplinas y antecedentes teóricos, el (post)colonialismo e imperialismo como constitutivos de la modernidad. La modernidad es entendida como una narrativa sobre la excepcionalidad de Europa reproducida en el discurso de poder “el Occidente y el Resto” (Hall 1992; Essed & Goldberg 2001; Sayyid 2003 [1997]; Bhambra 2007; Dussel 2008). Por lo tanto, la “raza” es abordada como una categoría política para la clasificación social que regula y administra las distinciones y criterios de admisión entre la “europeidad” y la “no-europeidad” (Quijano 2000; Hesse 2007). Esta perspectiva dialoga con aquellas que consideran “el pensamiento racial” como “el movimiento ambiguo entre naturaleza y cultura” mediado por las historias de (post) colonialismo (Wade 2010). En consecuencia, el racismo es una política de (des-)humanización a través de la constante recreación de las jerarquías y la equivalencia de lo humano con el Hombre [y Mujer] Europeo/a (Wynter 2003; Wheliye 2014). El proyecto dialoga con el análisis descolonial que ha considerado la interrelación entre la configuración de la idea de “Europa” y del “Nuevo Mundo”/“América” como central para entender la constituyente imbricación de la “raza”, las gubernamentalidades coloniales y la modernidad (Rabasa 1994; Dussel 2008; Quijano 2000; Grosfoguel 2011). Todo este corpus teórico conforma el análisis de cómo la reproducción del racismo y el debate sobre el antirracismo está condicionado por un “olvido de la colonialidad” (Maldonado-Torres 2004, 30) y por las contranarrativas que cuestionan el silenciamiento de los legados del colonialismo.

Las investigaciones actuales han señalado los diferentes regímenes de negación del racismo en ambos contextos regionales, y el carácter silencioso y de naturaleza polémica del debate público sobre las condiciones históricas y estructurales en las que se reproduce el racismo. También ha examinado el importante papel del conocimiento académico en la configuración del debate y en la información de los marcos de políticas públicas (ver, entre otros: Maeso 2015b; Maeso y Araújo 2014; Araújo 2013; Hernández 2013; Gotkowitz 2011; Manrique 2014; Goldberg 2009, 2015; Lentin 2008, 2014; de la Cadena 2001; Dulitzky 2001; Amparo Alves, 2018). Defendemos que la investigación sobre los desafíos planteados por la persistencia del racismo se beneficia de un enfoque que relaciona el análisis de los procesos (trans)nacionales de toma de decisiones, la (re-) producción de culturas académicas y las luchas antirracistas en ambas regiones. Este esfuerzo requiere un enfoque de múltiples niveles que relacione diferentes comunidades de práctica y producción de conocimiento más allá del marco del Estado-nación.

La investigación se subdivide en tres ejes de análisis:

I. Políticas públicas y contextos (inter)nacionales: ¿tomar en serio el racismo? Desafío: compromiso político para integrar el antirracismo

Históricamente, las coaliciones internacionales, las organizaciones y los Estados han participado en la reproducción de los gobiernos raciales, y sus iniciativas explícitas de compromiso con la lucha contra el racismo

han sido bastante recientes. Fue principalmente desde la década de 1930 que las elites políticas e intelectuales occidentales comenzaron a desafiar el pensamiento racial, en forma de antirracismo. En Europa, los discursos formales antirracistas fueron alimentados por el temor de los movimientos políticos anticoloniales y antirracistas, y se intensificaron por las objeciones científicas a las teorías y jerarquización nazis (Füredi 1998; Araújo & Maeso 2015b). En América Latina, el antirracismo se incorporó, en parte, a la retórica de la independencia a lo largo del siglo XIX, lo que impulsó los imaginarios y políticas nacionales para la "integración" /asimilación de las poblaciones indígenas y negras que rechazaron formalmente las referencias y la validez de la "raza". Las comparaciones estratégicas con los Estados Unidos y el Apartheid de Sudáfrica desempeñaron un papel central en el silenciamiento del racismo (De la Cadena 2001; Hernández 2013).

En ambas regiones, el trabajo de la UNESCO en la promoción de la educación, la ciencia y la cultura ha sido crucial en la configuración de los conceptos dominantes del antirracismo: la refutación de su validez científica y el enfoque en la educación intercultural y el entendimiento mutuo (Lentin 2004; Araújo & Maeso 2015b). El compromiso dominante con el antirracismo se ha enfrentado a la política de movimientos anticoloniales, indígenas, negros e inmigrantes que exigen estratégicamente la conciencia racial para combatir las injusticias y discriminaciones estructurales. Desde la década de 2000, el desarrollo de planteamientos de discusión política y de políticas públicas concretas ha indicado el fortalecimiento del compromiso de incorporar la política de igualdad racial y la implementación de leyes contra la discriminación y antirracistas a nivel regional y estatal. ¿Cómo se abordan las historias de opresión racial y su configuración actual en el proceso de incorporación del antirracismo? ¿Cómo se han involucrado los movimientos de base en los procesos de deliberación y toma de decisiones?

Resultados esperados: (i) una comprensión sociológica de la política internacional sobre la configuración del racismo como un tema político, discursos antirracistas en competencia y las percepciones cambiantes de la raza y el racismo; (ii) una descripción crítica de la relación entre la política regional y estatal, y las demandas de base (trans) nacional; (iii) un examen de la formulación de políticas estatales y la configuración de demandas y problemas políticos relacionados con los afrodescendientes y los romanés.

II. Culturas académicas y universidades públicas: ¿hacia una reflexión sobre el racismo en la educación superior? Desafío: el estudio del racismo y (post)colonialismo en la educación superior

La educación siempre ha sido considerada como una esfera crucial pero ambivalente en relación con el antirracismo. Se considera fundamental para lograr un cambio duradero en las representaciones culturales, así como la inclusión de poblaciones minorizadas, pero también como un dominio institucional donde las desigualdades y los marcos eurocéntricos se han reproducido y legitimado históricamente (Araújo & Maeso 2015a;

2015b). En este sentido, las recomendaciones para desarrollar programas educativos tanto en las escuelas como en la educación superior, apuntan tanto al combate de la discriminación racial como a fomentar el aprendizaje de la historia y culturas de los pueblos africanos, los pueblos de ascendencia africana y asiática, los pueblos indígenas y romaníes. Además, ha habido un creciente interés en analizar las relaciones entre las culturas académicas, los organismos públicos y los desarrollos de políticas relacionadas con el racismo en ambas regiones (Essed y Nimako 2006; Maeso y Araújo 2014; Lentin 2014; Figueiredo y Grosfoguel 2009; De la Cadena 2001; Grosfoguel 2015; Drinot 2014).

La respuesta al racismo debe partir de la comprensión de sus formaciones históricas y condiciones cambiantes (Goldberg 2015, 162). ¿Qué desafíos encaramos en el estudio del racismo en las ciencias sociales y humanidades en las universidades estatales? ¿Cuáles son las culturas académicas y epistemológicas prevaletentes con respecto al estudio del racismo y el colonialismo? ¿Cuáles son las relaciones entre los movimientos de base liderados por los racializados y por la academia?

Resultados esperados: (i) un análisis de las relaciones de poder que están condicionando la configuración de las disciplinas académicas y el desarrollo de prácticas pedagógicas antirracistas; (ii) mapear los procesos de producción de conocimiento que desafían al canon eurocéntrico; (iii) explorar las experiencias de enseñanza y aprendizaje de estudiantes y profesores con racializados y minorías.

III. Violencia policial, medios de comunicación y denuncia pública. Desafío: respuestas a la práctica policial y representaciones racistas / discurso en los medios de comunicación

Las denuncias de las formas a través de las cuales el racismo se integra en la práctica cotidiana, son esperadas e incuestionables (Essed 1991, 50), estas ponen de relieve el desafío de la política antirracista para combatir la reproducción rutinaria de las jerarquías raciales y la práctica relacionada de deshumanización (ver Fanon 2008 [1952]). Los procesos de denuncia pública, y las movilizaciones de base, se moldean por la forma en que el debate sobre el racismo se centra, generalmente, en eventos específicos y su transformación en espectáculo por parte de los medios de comunicación y los comentarios públicos. Los debates públicos y la jurisprudencia, han llamado la atención sobre la necesidad de ir más allá del examen de las acciones e intenciones individuales. Un debate clave es la criminalización de los pueblos racializados. La articulación entre violencia y racialización —que debe ser entendida como un proceso genocida (João Vargas 2008, Ana Luiza Flauzina 2014)— produce formas de legitimación basadas en la matriz colonial/moderna de la “necesidad” y de la economía política del capitalismo, base de la formación de la soberanía y del Estado de Derecho.

En este sentido, en contextos europeos y latinoamericanos se ha fortalecido la lucha colectiva contra la brutalidad policial y el perfilamiento

racial que cada vez son más importantes en los medios de comunicación. De manera similar, ha habido un creciente debate sobre las denuncias de representaciones racistas en los medios de comunicación y la consiguiente necesidad de normas y leyes más fuertes (Hernández 2011; Goodey 2007). ¿Cuál ha sido el impacto nacional e internacional de las denuncias de prácticas policiales racistas y representaciones racistas en los medios de comunicación? ¿Cómo estos temas han planteado debates públicos cruciales sobre los legados de la historia del racismo en cada contexto, y cuál es la responsabilidad política de las instituciones y organizaciones públicas y privadas?

Resultados esperados: (i) un análisis crítico de las iniciativas de base en la lucha contra la práctica racista de la policía y en la discusión sobre el racismo institucional en cada contexto local / nacional; (ii) una comprensión sociológica de las respuestas legales y la adecuación de la legislación y los marcos políticos existentes, así como la práctica jurídica y judicial; (iii) una descripción crítica de la configuración de los debates públicos relacionados con las representaciones racistas sobre la "marginalidad", las poblaciones racializadas en el humor: ¿cómo los procesos de denuncia producen conocimiento sobre la historia de la raza y el racismo para comprender el daño infligido por las representaciones racistas cotidianas?

DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN

La metodología de la investigación está dirigida para poner en relación varios niveles de intervención política, para poder identificar y comprender las diferentes concepciones y prácticas del antirracismo. Los tres ejes de análisis son interrelacionados e involucran cinco subniveles de análisis: organizaciones y agencias internacionales; instituciones del Estado; universidades estatales; los medios de comunicación, las ONG y las organizaciones de base. Se utilizarán herramientas múltiples cualitativas para examinar la relación entre los factores contextuales de nivel superior y los niveles inferiores, y entre las dinámicas de producción de conocimiento que nacen desde las esferas de decisión institucional y aquellas que se desarrollan desde los movimientos sociales y las acciones y estrategias colectivas.

La recopilación y el análisis de datos cualitativos dialogarán con las teorías críticas de la raza (Essed & Goldberg 2001; Maeso & Araújo 2014) y el análisis crítico del discurso (van Dijk 2001). Los métodos incluyen: 1) investigación de archivos: la producción de un corpus de textos políticos; 2) estudio de caso: selección orientada a la información que apunta a "maximizar la utilidad de la información de muestras pequeñas y casos únicos", en particular "casos paradigmáticos" que destacan características más generales de los contextos y procesos estudiados (Flyvbjerg, 2001); 3) entrevistas en profundidad que permiten el análisis de relaciones de poder y cómo estas condicionan la producción de conocimiento/interpretaciones

y los conflictos entre ellas; y 4) talleres participativos que, dentro de una perspectiva post-positivista, apuntan a poner en primer plano los debates y conflictos, al tiempo de proponer estrategias colectivas antirracistas y el desarrollo de políticas públicas con énfasis en las experiencias y visiones de las organizaciones de base.

Finalmente, el proyecto POLITICS tiene como objetivo desarrollar una comprensión relacional de la multiplicidad de disposiciones institucionales y de movilizaciones colectivas que moldean la actual política del antirracismo. En lugar de un análisis que aísla el conocimiento “experto” de los conocimientos “legos”, entre académicos y activistas, el proyecto profundizará el diálogo entre ellos, como también analizar las condiciones de poder que estimulan o imposibilitan este diálogo. El análisis multinivel favorecerá una interpretación de las cuestiones nacionales y globales que estructuran la opresión racial y la lucha antirracista. La combinación de análisis empírico de los contextos locales y nacionales que han sido marginales en la literatura del antirracismo, como en España, Portugal y Perú, con otros contextos como el brasileño que ha recibido mucha más atención, aportará conocimiento para superar las deficiencias limitadoras de planteamientos tradicionalmente centrados en los excepcionalismos nacionales del tipo “racismo a la portuguesa” o “racismo a lo brasileño”.

BIBLIOGRAFÍA

Amparo Alves, J.

2018 *The Anti-Black City. Police terror and black urban life*, University of Minnesota Press.

Araújo, M.,

2013 “Challenging narratives on diversity and immigration in Portugal: the (de)politicization of colonialism and racism”, en: J. A. Capetillo, G. Jacobs y P. A. Kretsedemas (eds.), *Migrant marginality: a transnational perspective*, Routledge, New York, págs. 27-46.

Araújo, M. & Maeso, S. (eds.)

2015a *Eurocentrism, racism and knowledge: debates on history and power in Europe and the Americas*. Basingstoke & New York: Palgrave Macmillan.

2015b *The contours of eurocentrism: race, history, and political texts*. Lanham, MD: Lexington Books.

Ardito, W.

- 2004 "Racismo en el Perú Republicano", *Aportes Andinos*, 9, 5 págs.
2012 "La experiencia de la mesa contra el racismo", en: C. Sanbron, *La discriminación en el Perú: balance y desafío*, Lima: Fondo Editorial de la Universidad del Pacífico, págs. 295-318.

De La Cadena, M.

- 2000 *Indigenous mestizos: the politics of race and culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*, Durham: Duke University Press.
2001 "The racial politics of culture and silent racism in Peru", Conference Paper, Geneva: UNRISID.

Drinot, P.

- 2011 *The allure of labor: workers, race, and the making of the Peruvian State*, Durham: Duke University Press.
2014 "Una vana pretensión: negar el racismo en el Perú", en: *Racismo, ¿solo un juego de palabras?*, Lima: Ministerio de Cultura/IEP, págs. 30-48.

Dulitzky, A.

- 2001 "A region in denial: racial discrimination and racism in Latin America", *Beyond Law*, 8 [24], págs. 85-107.

Essed, P. & Goldberg, D.T.

- 2001 "Introduction: from racial demarcations to multiple identification", en: P. Essed & D.T. Goldberg (eds.) *Race critical theories: text and context*, Malden: Blackwell, págs. 1-11.

Essed, P. & Nimako, K.

- 2006 "Designs and (co)incidents. Cultures of scholarship and public policy on immigrants/minorities in the Netherlands", *International Journal of Comparative Sociology*, 47, 3/4, págs. 281-312.

Essed, P.

- 1991 *Understanding everyday racism*, Newbury Park, CA: Sage.

Fanon, F.

- 2008 [1952] *Black skin, white masks*, New York: Grove Press.

Flyvbjerg, B.

- 2001 *Making social science matter*, Cambridge: Cambridge University Press.

Füredi, F.

- 1998 *The silent war. Imperialism and the changing perception of race*, London: Pluto.

Goldberg, D.T.

- 2002 *The racial state*, Oxford: Blackwell.
- 2009 *The threat of race. Reflections on racial neoliberalism*, Wiley-Blackwell, Malden, MA.
- 2015 *Are we all postracial yet?*, Cambridge & Malden, MA: Polity Press.

Gomes, N.L.

- 2015 "Making the teaching of Afro-Brazilian and African history and culture compulsory: tensions and contradictions for anti-racist education in Brazil", en: M. Araújo & S. Maeso (eds.), *Eurocentrism, racism and knowledge*, Basingstoke: Palgrave MacMillan, págs. 192-208.

Goodey, J.

- 2007 "Racist violence in Europe: challenges for official data collection", *Ethnic and Racial Studies*, 30(4), págs. 570-589.

Gotkowitz, Laura (ed.)

- 2011 *Histories of race and racism: the Andes and Mesoamerica from colonial times to the present*, Durham: Duke University Press.

Grosfoguel, R.

- 2011 "Decolonizing post-colonial studies and paradigms of political-economy: transmodernity, decolonial thinking, and global coloniality", *Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1 (1): 37 págs.
- 2015 "Epistemic racism/sexism, westernized universities and the four genocides/epistemicides of the long sixteenth century", en: M. Araújo & S. Maeso (eds.), *Eurocentrism, racism and knowledge*, Basingstoke: Palgrave MacMillan, págs. 23-46.

Guimarães, A.S.

- 1995 Racismo e anti-racismo no Brasil, *Novos Estudos*, 43, págs. 26-44.

Hall, S.

- 1992 "The West and the Rest: Discourse and Power", en: Bram Gieben e Stuart Hall (org.), *Formations of modernity*, Cambridge: Polity Press, págs. 275-331.

Hanchard, M. G.

- 1998 *Orpheus and power: the movimento negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil 1945-1988*, Princeton: Princeton University Press.

Hernández, T.K.

- 2011 "Hate speech and the language of racism in Latin America: a lens for reconsidering global hate speech restrictions and

legislation models”, *Journal of International Law*, 32 (3), págs. 805-841.

2013 *Racial subordination in Latin America. The role of the State, customary law, and the new civil rights response*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hesse, B.

2007 “Racialized modernity: an analytics of white mythologies”, *Ethnic and Racial Studies*, 30 (4) págs. 643-663.

Lentin, A.

2004 *Racism and anti-racism in Europe*, London: Pluto Press.

2008 “Europe and the silence about race”, *European Journal of Social Theory*, 11 (4), págs. 487-503.

2014 “Postracial silences. The othering of race in Europe”, en: W. D. Hund y A. Lentin (eds.), *Racism and Sociology - Racism Analysis | Yearbook 5*. Lit-Verlag, Berlín, págs. 69-104.

Maeso, S. & Araújo, M.

2014 “The politics of (anti-)racism. Academic research and policy discourse in Europe”, en: W.D. Hund & A. Lentin (org.), *Racism and Sociology - Racism Analysis | Yearbook 5*. Lit-Verlag, Berlin, págs. 207-237.

Maeso, S. & Cavia, B.

2014 “Esquivando el racismo: el paradigma de la “integración” en las sociedades europeas y vasca contemporáneas” en: I. Irazutza y M. Martínez (Org.), *De la identidad a la vulnerabilidad. Alteridad e integración en el País Vasco contemporáneo*, Edicions Bellaterra, Barcelona, págs. 151-194.

Maeso, S.

2006 *La Política de la representación. Sociología de la identificación cultural y escenarios urbanos en el Perú y Ecuador contemporáneos*, Leioa: Editorial UPV-EHU.

2011 “The politics of testimony and recognition in the Guatemalan and Peruvian truth commissions: the figure of the “subversive indian””, *RCCS Annual Review*, 3, 30 págs.

2015a ““Civilising” the Roma? The depoliticisation of (anti-)racism within the politics of integration”, *Identities. Global Studies in Culture and Power*, 22 (1), págs. 53-70.

2015b ““¿De dónde eres realmente?” Apuntes sobre las ciencias sociales y la “crisis de la sociedad homogénea””, *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, N° 138, 18 págs.

Manrique, N.

2014 "Racismo: una mala palabra. Acerca de un texto de Guillermo Rochabrún" en: *Racismo, ¿solo un juego de palabras?*, Lima: Ministerio de Cultura/IEP, págs. 50-87.

Quijano, A.

2000 "Coloniality of power, Eurocentrism and Latin America", *Nepantla: Views from South*, 1 (3), págs. 533-580.

Santos, B.S.

2014 *Epistemologies of the South: justice against epistemicide*, Boulder, CO: Paradigm Publishers.

Sayyid, S.

2003 [1997] *A fundamental fear. Eurocentrism and the emergence of Islamism*, London: ZED.

Van Dijk, T.

2001 "Critical discourse analysis", en : D. Schiffrin et al. *The Handbook of Discourse Analysis*, London: Blackwell, 352-371.

2007 (coord.), *Racismo y discurso en América Latina*, Barcelona: Gedisa.

2008 "Racism and the press in Spain", en: J.L. Blas et al. (eds.), *Discurso y Sociedad II*, Castelló de la Plana: Universitat Jaume I, págs. 59-99.

Wade, P.

2010 "The presence and absence of race", *Patterns of Prejudice*, 44 (1) págs. 43-60.

EL CUERPO DEL INJERTO: UNA PERSPECTIVA AFROINDÍGENA DEL MESTIZAJE EN EL PERÚ

Luis Fernando de Jesús Reyes Escate³

RESUMEN

Este artículo discurre sobre la concepción de mestizaje propuesta por los pobladores más longevos de Subtanjalla, distrito costeño constituido inicialmente por afrodescendientes e indígenas. Con base en un extensivo trabajo de campo etnográfico de once meses, el presente texto analiza la noción de mestizaje a través del concepto émico de injerto, el cual nos remite a un tipo de mestizaje que, en lugar de ser una fusión o síntesis homogeneizadora, resulta en una síntesis disyuntiva, es decir, en la coexistencia permanente, en este caso específico, entre los mundos afro y andino. Subsecuentemente, se desdoblará el análisis hacia el entendimiento Subtanjallino de que el mestizaje entre el mundo afro y el andino se da, primeramente, en dos campos: el alma y el cuerpo de la persona. "Uno puede ser negro en el cuerpo e indio en el alma, o viceversa. Somos negros cholos o cholos negros", dice Luis Peña, habitante de Subtanjalla. Para esto, se utilizará la noción del pliegue como medio de relación entre dos lados de un mismo cosmos. Finalmente, a partir del punto de vista de los Subtanjallinos, se abogará por tratar a lo afroandino como un encuentro cosmopolítico de alteridades inmanentes en donde mundos, tiempos, materiales y puntos de vista confluyen, trascendiendo así lo meramente identitario.

Palabras claves: antropología social; Ica (Perú); periodo republicano (desde 1920 - actualidad); mestizaje, afroindígena, cuerpo.

3 Pertenencia institucional: Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Museo Nacional de Brasil- Universidad Federal de Rio de Janeiro. E-mail: luisreyes.2703@gmail.com

EL CUERPO DEL INJERTO: UNA PERSPECTIVA AFROINDÍGENA DEL MESTIZAJE EN EL PERÚ

El presente ensayo está basado en diversas experiencias vividas durante mi trabajo de campo. Iniciado en 2017, mi trabajo se realizó con las personas más ancianas del distrito de Subtanjalla, ubicado en la zona norte de la periferia de la ciudad de Ica, Perú. Subtanjalla, aunque fundado en el año 1940, ha sido territorio habitado desde la época incaica por los llamados *yungas* (indígenas costeños). A partir del siglo XVII, a la presencia indígena se le sumó la de esclavizados descendientes de africanos y de españoles. Asimismo, es importante destacar que en lo que ahora es el territorio de Subtanjalla la presencia de blancos europeos fue escasa ya que era una zona desértica y remota que servía de morada para esclavizados negros de la hacienda La Macacona e indígenas *yungas*, empleados como jornaleros de haciendas vecinas. Es por ello que, según los Subtanjallinos, al momento de su fundación oficial, el distrito estuvo inicialmente conformado por alrededor de quince familias de *cholos* (nuevo nombre que se le da a los anteriormente llamados *yungas*), *negros* venidos de las haciendas de Nuestra señora de Belén (ubicada actualmente en el distrito de San José de los Molinos) y La Macacona (ubicada en la zona oeste del distrito de Subtanjalla), e *indios* venidos de las regiones andinas de Ayacucho y Huancavelica. Es por ello que, en la actualidad, se dice que Subtanjalla es un distrito mestizo donde se mezclan todas las sangres.

En la bibliografía académica y no académica del Perú se pueden mapear, a *grosso modo*, cuatro dispositivos de tratamiento del mestizaje. El primer tratamiento define al mestizaje como un dispositivo de corrupción de purezas. El mestizo era definido como la síntesis impura y corrompida resultante del proceso de mezcla de castas, sobre todo de blancos e indios. El mestizaje, entendido como dispositivo de corrupción de la pureza de sangre, es un recurso bidireccional. En la época colonial, por ejemplo, los denominados españoles *castizos* (cristianos limpios de sangre y de moral) abogaban por mantener “la pureza de sangre”, ya que veían a los mestizos como seres anómalos, peligrosos e impuros. De forma polarmente opuesta, en el Perú, por ejemplo, el primer cronista indígena Guamán Poma de Ayala argumentaba que el mestizo es “una casta maldita” enemigo de los indios (1615, págs. 18, 448, 748). Similarmente a lo argumentado por Guamán Poma, el indigenismo cusqueño de la primera mitad del S. XX consideraba que se debía mantener la pureza de la raza indígena porque “el mestizaje no produce sino deformidades” (Valcárcel 1978, pág. 107).

El segundo tratamiento que se le da al mestizaje es el de un dispositivo homogeneizador y constructor de identidades nacionales. Este tipo de dispositivo es empleado mayormente por una élite política en la forma de discurso oficial de la nación, mediante el cual se busca homogeneizar la diversidad racial/cultural del país a través de la figura del mestizo, entendido como un sujeto intermedio, producto de la síntesis de dos entidades raciales/culturales diferentes y discretas. En el Perú, este entendimiento fue adoptado por los liberales limeños de principios del

S.XX, quienes veían el mestizaje como un proceso de eugenesia biológica que ayudaría a mejorar las razas indígenas y negras (Palma 1897; Le Bon 1913), o un proceso de síntesis cultural que ayudaría a educar a las castas inferiores (Gonzales Prada 1904). Es decir, en palabras de Stutzman, el mestizaje como ente homogeneizador es una “ideología todo-inclusiva de la exclusión” (1981). Es decir, la función homogeneizadora no sólo sirve para crear una única identidad nacional basada en la noción de otredad próxima instilada en el mestizo, sino también para apagar la diversidad identitaria de las alteridades radicales.

El tercer tratamiento del mestizaje es el de un dispositivo catalizador de identidades heterogéneas y anti-esencialistas. En lugar de crear una identidad nacional esencializada, este entendimiento del mestizaje, el cual ha sido propagado mayormente por la élite intelectual, busca deconstruirla. El mestizaje, por lo tanto, sería “una fuerza liberadora que rompe con las categorías coloniales y neocoloniales de etnicidad y raza” (Mallon 1996, pág. 171). En este tercer tratamiento, el mestizo es visto como una identidad formada por múltiples otras identidades, una especie de identidad de mosaico (Fischer 1986). Por ello, el mestizaje entendido como catalizador de identidades heterogéneas, en palabras de Papastergiadis, crea identidades que son “inclusivas y específicas” (1997, pág. 275). Dicho de otro modo, todos somos mestizos pero lo somos de formas distintas.

Finalmente, Peter Wade inauguró un último tratamiento a la idea de mestizaje, el cual plantea concebirlo como una *experiencia vivida* (2005). Mediante este tipo de tratamiento del mestizaje, Wade buscó salir de la dicotomía generada entre el tratamiento del mestizaje como dispositivo homogeneizador y mestizaje como dispositivo anti-esencialista, dándole mayor énfasis a las experiencias identitarias que las personas viven con relación al mestizaje en diversos ámbitos de su cotidiano. En este sentido, se aboga por un entendimiento del mestizaje como categoría múltiple y polisémica, la cual varía según el contexto en el que es empleada y la persona que la emplea. Esto es, no se trata de un mestizaje univocal sino de mestizajes, los cuales a pesar de compartir el mismo término nos remiten a experiencias distintas.

Sin embargo, a pesar de las diferencias entre cada uno de estos dispositivos, todos ellos subordinan el mestizaje al campo de la identidad. Ya sea como discurso oficial, como discurso contra-hegemónico, o como experiencia vivida, estos dispositivos inciden en que el mestizaje es, *a priori*, un asunto meramente identitario. Además, en todos ellos, la blanquitud tiene mayor preponderancia o, en el mejor de los casos, se le reconoce a la par de la negritud e indigeneidad (Wade 2003, pág. 243). Este tipo de tratamientos han generado que otros encuentros, tales como las relaciones afroindígena “se vean subordinadas a un tercer elemento que estructuraba el campo de la investigación en la misma medida en la que dominaba el campo sociopolítico: El “blanco europeo” (Goldman 2015, 645). Asimismo, una última similitud compartida por estos tratamientos del mestizaje es que, ya sea como fusión, coexistencia o como experiencia vivida, se asume que la “blanquitud”, la “negritud”, y la “indigeneidad”

pertenecen a un mismo orden, o dicho en otras palabras, comparten la misma naturaleza. Esto, conlleva a definir el mestizaje como un proceso mediante el cual diversas entidades (sean razas, culturas, o etnias) son capaces de mezclarse entre sí, ya que comparten una misma naturaleza.

En cuanto al objetivo de este ensayo, no se pretende adherir su argumentación a uno de estos dispositivos ya desplegados. Por ello, no se verá al mestizaje ni como ideología de construcción de la nación, ni como experiencia vivida. Por el contrario, intentaré abordar el problema desde el punto de vista de los descendientes de afros e indígenas, a través de los cuales se pueda dilucidar algunos aspectos de la concepción genérica del mestizo en su dimensión transcendental⁴ (Deleuze 2001, pág. 25; Goldman 2015, pág. 645).

EL INJERTO DE

Para llevar esto a cabo, considero que es importante el comenzar por narrar un evento etnográfico que encapsula gran parte de mis vivencias en Subtanjalla. Me encontraba conversando, como de costumbre, con Lucho Escate Cabrera, pequeño agricultor y uno de los personajes más longevos del distrito. Mientras conversábamos, él se miró al espejo y me dijo: "Hijo, antes me decían *Lanza* porque era flaquito, bien magro, y ligerito. Corría como un condenado". Luego, su mirada volvió a centrarse en el espejo. Noté en sus ojos algo de inconformidad. "¿Sabes? Cuando me miro, no identifico mi cuerpo con mi persona. Si no viera mi cuerpo, si sólo andaría con mis ojos cerrados, yo pensaría que mi cuerpo se vería de forma diferente". Después de preguntarle sobre cómo es que él se vería si sus ojos estuvieran cerrados, me dijo. "Yo, con mis ojos veo que mi cuerpo, mi cara, mi cabello, todo, es de cholo. Mi cuerpo es bien indio, por la familia de mi mamá, los Cabrera. Si fuera sólo mi cuerpo lo que valiera, yo soy indígena. Pero si me veo para adentro, mi alma, mi ser, cómo he crecido, yo soy moreno, por el lado de la familia de los Escate, de mi papá". Finalmente, le pregunté si sentía que su cuerpo y alma sólo podían pertenecer a una raza o cultura. "No. Por ejemplo, hay negros cholos, cholos negros, cholos aserranados. A veces siento que mi cuerpo es más cholo, y algunas veces, pocas, más moreno. Con mi alma es igual. A veces es una cosa y a veces es otra cosa. Pero, así, si tengo que escoger, digo que en mi cuerpo soy cholo y en mi alma moreno".

En el español de los Subtanjallinos *del tiempo de antes*, el cual se puede catalogar como perteneciente al dialecto de la *campiña iqueña*, la palabra mestizo no es usada con tanta frecuencia. En su lugar, se hace uso de la palabra injerto. Sin embargo, en la actualidad, el uso de la palabra *injerto*, como referencia al producto del mestizaje está perdiendo cabida, y en su lugar, como en la mayoría de centros urbanos del Perú, la palabra

4 ¿Qué es un campo transcendental? Se distingue de la experiencia en tanto que él no remite a un objeto ni pertenece a un sujeto (representación empírica). Por esto, el campo transcendental se presenta como pura corriente de conciencia a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo. (Deleuze 2001, pág. 25, traducción mía).

mestizo va cobrando más fuerza. Es debido a estas dinámicas, que los viejos Subtanjallinos ahora usan intercaladamente tanto injerto como mestizo, para hacer alusión a la misma categoría. Cuando son preguntados por la diferencia entre ambos, dicen que antes se usaba más la palabra injerto ya que es un término genérico, mientras que el término mestizo antiguamente sólo hacía referencia “al cruce entre el blanco y el serrano” (término local empleado para referirse a las personas de procedencia andina).

Es importante también notar lo que considero la mayor diferencia entre los términos mestizo e injerto. El primero de estos, el mestizo, es usado como una especie de pronombre personal. El mestizo, por lo tanto, aparece en el discurso Subtanjallino contemporáneo como una entidad discreta, dotada de una existencia propia e independiente. El mestizo es *mestizo a secas*. De forma diferente, la noción de injerto aparece en el discurso de la campiña iqueña como un genitivo.

Específicamente, injerto es usado como un genitivo que fluctúa entre uno de procedencia y uno de materia. De procedencia porque “el injerto siempre es injerto de algo. Siempre tienes que decir de que tronco vienes, para ver que fuerzas nos dan esos troncos”, argumentó Juana Peña. Por ello, al afirmar que alguien es injerto se hace una referencia directa a los antepasados de esta persona. Reina Pérez Huayanca dijo, por ejemplo, “soy injerto de chino con zamba. Mi papá fue chino neto, y mi mamá fue hija de serrano Ayacuchano y de morena Iqueña”. Un injerto de negro y cholo, un injerto de negro e indio, un injerto de chino y cholo, etc. Inclusive, y debido al paso de los tiempos y los cruces constantes, uno también puede ser injerto de injertos. Pero a diferencia del mestizo contemporáneo, uno nunca es *injerito a secas*.

Es verdad que a veces las personas sólo dicen “soy injerto” o “aquel o aquella es injerto”. Pero incluso en esas ocasiones, y debido a la vaguedad del término, es apropiado preguntar: “¿Injerito de qué? Esta pregunta se responde para que la persona que pregunta sepa, o pueda ordenar en su cabeza, de qué fuerzas está constituida el alma y el cuerpo de aquel que se declara, o declara a alguien más, como “injerito”. Usualmente, después de que la persona trace *los troncos* de los cuales desciende, el oyente acostumbra decir, “ah sí pues, ahí está clarito que tus ojos son de chino, y tu cabello es de moreno” o “está clarito que tu cuerpo es de cholo pero tu nariz es de negro”, etc. Otras veces, si es que no están muy convencidos de la ascendencia que uno enuncia, simplemente se limitarán a asombrarse y/o dudar del conocimiento que uno tiene sobre uno mismo y sobre sus antepasados. “Debes de preguntarle mejor a los viejos de tu familia”, dirán algunos.

Y...Y...Y...CON...CON...CON

Otro punto importante del uso de la noción de injerto es que esta, además de ser genitiva, siempre va acompañada de una conjunción copulativa, la cual en lugar de referirse a fusión o mezcla, hace alusión a

un estado de perenne cohabitación. Siempre se es injerto de tal Y cual, pero nunca uno es injerto a secas. En mi caso, aprendí que soy, por ejemplo, injerto de negro Y cholo Y chino Y blanco. Si uno es injerto, en ningún espacio, ni tiempo, podrá ser exclusivamente una de estas categorías antes mencionadas. En ninguna situación seré sólo negro o sólo chino, en todo momento y lugar seré todas esas fuerzas al mismo tiempo. Lo que quiero decir es que la noción de injerto actúa como aquello que Deleuze denomina *síntesis disyuntiva*, la cual respeta la diferencia-en-sí mientras no obvia las diferencias relacionales. Síntesis disyuntiva que nos recuerda que no todo lo que se junta necesariamente se mezcla, ni todo aquello que se mezcla necesariamente se junta (Santos 2015, pág. 89).

Asimismo, cuando no se usa Y, se usa la preposición *CON*. Chino *CON* cholo, cholo *CON* negro, negro *CON* chino, etc. Este *CON* es interesante porque, más que mezcla, nos indica coexistencia, estar al lado de, en compañía de, en relación de cercanía, en una reunión festiva, aunque siempre, siempre, respetando la diferencia de lo diferente. Ser injerto de tal con cual, también nos remite a asumirnos como herederos de una multiplicidad de fuerzas. No soy heredero de la mezcla, soy heredero de mundos distintos que coexisten y forman mi cuerpo, mi mundo en común. Aquí no hay que confundirse ya que, más que tener la pretensión de adscribirse como herederos de verdaderas esencias identitarias casi puristas, de lo que se trata es de esforzarse por prolongar los troncos de donde venimos, abrazarlos y hacer algo propio con ellos. Ese *CON*, por lo tanto, envuelve los devenires que estos múltiples troncos, que nos proveen con fuerzas, que habitan en el cuerpo y alma del mestizo, provocan de forma distinta en cada una de ellos. Como dice Deleuze, se trata de devenires a-paralelos, de nupcias, de doble capturas (Deleuze 1977, pág. 7). Por ello, la noción de injerto, más que remitirnos a una síntesis que resulta en un ser unívoco llamado mestizo, hace que cada una de las fuerzas conectadas a través del Y o el *CON* se transformen, se contradigan y se refuercen recíprocamente. Por lo tanto, el injerto es un ser múltiple, el cual es un mestizo pero *no sólo* (De la Cadena 2014, traducción mía).

AMINORANDO LA BLANQUITUD

¿Injerto de qué eres tú? “Bueno, soy injerta de chino con zamba. Es decir, por el lado de mi papá todos son chinos legítimos y por el lado de mi mamá, tengo de cholo y negro tinto”, aseguró Reina Pérez. “Yo soy injerta de cholo con un poco de negro. Mi familia toda ha sido chola, pero por ahí entre los papás de mis abuelitos hay un negro, que no me recuerdo muy bien de donde viene”, dijo Juana Peña. “Soy injerto de cholo con serrano. Soy blancón, pero blancón de la sierra. Tengo de serrano blancón. No tengo nada de blanco, soy mezcla de cholo con serrano”, declaró Rolando Ponce.

Es preciso notar que en Subtanjalla cuando se habla de injerto, la variable de “lo blanco” generalmente no hace parte de la ecuación. Y en los pocos casos en los que se emplea, se menciona casi siempre en último lugar mediante términos como “blancón”, “blanquiñoso”, “despintado”,

“gringo” o, en su defecto, se hace referencia explícita al país de procedencia de ese antepasado al que se le relaciona con lo blanco. Durante mi trabajo de campo no escuché a nadie decir que es injerto de “blanco y algo más”. Esto me causó curiosidad por lo que decidí cuestionar a los Subtanjallinos del porqué de este hecho. La gran mayoría afirmó que era porque desde sus inicios, época en la que se le conocía como La Pampa de los Tucos, Subtanjalla no había sido pueblo, sino un asentamiento en donde los hacendados como José Boza y Guillermo Picasso habían construido casitas para sus peones cholos, serranos y negros. Los blancos no vivían allá, sólo pasaban esporádicamente de visita. “El único gringo que se quedó a vivir aquí fue un Ruso que se apellidaba Stocalenko. El apellido aún queda, pero ya todos los hijos son mezcla, injertos de moreno con cholo con gringo, ruso. Esos son los únicos que tienen sangre gringa, el resto son serranos blanquiñosos nomás”, afirmó Luis Peña.

Rolando Ponce, de madre Puneña (originario de la región altiplánica de Puno-Perú), afirmó que el uso del término “blanquiñoso” o “blancón” para nombrar la ascendencia andina (quechua o chanka) o altiplánica (aymara) se debe al racismo contra los descendientes de indígenas andinos. “Uno usa el término (blancón) no porque crea ser descendiente de blancos, pero sí para no llamarse a sí mismo serrano porque comienza todo el mundo a joderte”, dijo. Otros pobladores de Subtanjalla, no-andinos, también afirmaron que existe un alto grado de discriminación a las personas de origen andino. Pero los que emplean el ocultamiento de su identidad “serrana” a través del uso del término “blanquiñoso” o “blancón” son, generalmente, la primera generación de migrantes andinos a la costa. De igual manera, el uso de la categoría “moreno” es más prominente que el uso de la categoría “negro”. Son muy pocas las personas que he escuchado decir que “tienen de negro”. Prefieren el uso de “moreno”. Pensé que “moreno” remitía a la mezcla entre negros y blancos, pero los Subtanjallinos me dijeron que en la categoría “moreno” el único espacio que ocupaba la blanquitud era el del racismo. Al ser preguntados sobre la diferencia entre “moreno” y “negro”, me dijeron que no había ninguna. “Aprendí a decir ‘morena’ porque suena mejor que decir ‘negra’. ‘Negra’ se ha usado mucho para insultar, por eso hemos aprendido a decir ‘moreno’. Pero son lo mismo, no hay diferencia. Moreno es negro y no hay nada que ver con lo blanco”, afirmó Reina Pérez.

Para los viejos de Subtanjalla, los injertos de antes han sido, en su mayoría, cruce de cinco razas (las cuales ordenaré por predominancia): Chola, negra, china, serrana (blanca), y blanca. Sin embargo, esta composición racial de los injertos es diferente a la de los mestizos contemporáneos. “Ya ahora es diferente. Los cholos y los serranos son mayoría, casi todos tienen de ellos. Los negros ya casi no quedan, porque se han mezclado y se han ido perdiendo, y los chinos ya quedan poquititos también por la mezcla y migración. Los blancos siguen siendo bien pocos”, dijo Lucho Escate. De cualquier forma, ya sean los injertos de antes o los mestizos de ahora, la blanquitud sigue siendo el último componente de la mezcla.

LOS PLIEGUES DEL INJERTO

En definitiva, el injerto no nos remite a una identidad o mera esencia cultural y/o racial. Por el contrario, evoca una operación que tiene como rasgo principal al pliegue. Primeramente, el injerto nos lleva a pensar en un pliegue, el cual divide al injerto en dos parcelas, en dos campos importantes, dos infinitos que, aunque inherentes, pueden diferenciarse uno del otro y, a pesar de ser distintos, pueden comunicarse entre sí: la materialidad externa del cuerpo y la inmaterialidad profunda del alma. No se trata de una dicotomía cartesiana, sino de una continuidad. No es que el cuerpo y el alma sean dos partes independientes que al conectarse forman un todo, sino que son una especie de claroscuro en el que uno hace al otro así como la luz hace a la sombra y viceversa, sin necesidad de separarse. Se trata sólo de dos caras y un sólo pliegue, pero en ello está contenido el infinito, “como si el infinito estuviera contenido en dos pisos: los dobles de la materia y en los pliegues del alma” (Deleuze 1989, pág. 13).

En el mundo en común, en ese mundo que vemos y tocamos, ese mundo en el que todos, todas y todo habitamos, en ese mundo se dan los dobles del cuerpo. El cuerpo de todos los que habitamos el mundo está hecho del mismo polvo que está hecho el mundo. Es por ello que, aunque diferentes, bien en el fondo todos nuestros cuerpos son iguales porque están hechos del mismo polvo. *Del polvo venimos y a ese polvo retornaremos*, dicen en Subtanjalla frecuentemente. Asimismo, es importante resaltar que el cuerpo de nadie es formado por un mismo tipo de polvo, para que existan los cuerpos hay muchos tipos de polvos y fuerzas plegados entre sí. Y más aún, el cuerpo de los injertos formado por la doblez infinita de otros cuerpos y fuerzas. “Si miras a mis hermanos de padre y madre te darás cuenta que somos de distintos colores. Hay unos más, unos medio zambos, otros aserranados, otros bien cholos. Eso pasa porque hay bastantes razas en nuestros cuerpos y algunos sacan más de una cosa que de otra”, dijo Lucho Escate. El cuerpo del injerto es, por lo tanto, un doblez, un *entre-múltiples-materialidades*, un *entre-múltiples-cuerpos*, un *entre-múltiples-culturas*, *entre-múltiples-mundos*. En suma, el mestizo es un *entre-múltiple*. A pesar de tener un punto de unificación expresada en su propia materialidad, el cuerpo mestizo se hace en la multiplicidad de otros cuerpos que lo van formando constantemente. Es por ello que a partir de un determinado punto de vista un, aparentemente, mismo cuerpo puede ser diferente. Negro, cholo, indio, chino. Todos están allí, en potencial, con la capacidad para tornarse una realidad.

El cuerpo del injerto está formado por múltiples dobles de otros cuerpos los cuales no se mezclan, mas sí se solapan. Pero estas sobreposiciones de cuerpos sobre cuerpos no siguen un orden específico. “No es que la mezcla de negro con cholo tenga siempre el mismo resultado. Le salen hijos de diferentes cuerpos. Las fuerzas varían cada vez que uno hace un hijo, a veces puede tirar más para el padre y otras veces más para la madre. Eso varía”, dijo Marianella Chirinos. Debido a los dobles del cuerpo, incluso las fuerzas del cuerpo pueden saltarse generaciones. En mi caso, según mis abuelos, yo he salido tan zambo como mis bisabuelos.

“A mi tal vez no me tocó la parte zamba tanto como te tocó a ti. Lo zambo se saltó dos generaciones hasta llegar a ti, hijo”, me decía Reina Pérez, quien considera que su cuerpo tiende más para lo chino. Es por esta sobreposición de cuerpos y fuerzas que, a pesar de que en la actualidad ya nadie es puro (o mejor dicho, todos en Subtanjalla son injertos o mestizos) se sigue manteniendo cierta diferenciación entre razas.

Pero los pliegues del cuerpo no son los únicos que importan cuando hablamos de mestizaje. También están los pliegues del alma. Pliegues que, a diferencia de los del cuerpo, no se dan en el exterior de la materialidad. Se extienden hacia las profundidades de lo metafísico, hacia las entrañas del *más allá* que viven también dentro de nosotros. Deleuze, cuando habla del barroco, dice que las almas se encuentran en un piso superior el cual no tiene ventanas hacia afuera. Creo que para los Subtanjallinos es similar. Mientras que el cuerpo está en constante contacto con el mundo en común, el alma habita en el más allá. Los Subtanjallinos dicen que el alma es más fuerte que nuestro cuerpo porque es de ella de donde proviene la fuerza vital. Sin embargo, el cuerpo también tiene injerencia sobre el alma porque es quien la modula.

También dicen que el alma del injerto es aún más fuerte que las almas de los demás, porque es un alma formada en la encrucijada de mundos múltiples. Es más fuerte, sí, pero también más peligrosa. Mientras que el cuerpo nos conecta al mundo hacia afuera, nuestra alma nos conecta hacia las profundidades infinitas de nuestros adentros. Y las profundidades son peligrosas. A veces podemos entrar y perdernos en el más allá que está plagado de sombras que no conocemos conscientemente. Y como en el caso del injerto son profundidades de múltiples mundos, los riesgos de perdernos en esos laberintos metafísicos son aún mayores. Los pliegues de las almas de injertos nos llevan a recorrer sus profundidades y sus despliegues que nos llevan a otros mundos. Mundos de ahora y mundos de antes. Las almas están hechas de eso, de los pliegues de mundos múltiples. Del mundo de los negros, del mundo de los indios, de los chinos, de los blancos, y de todos quienes habitamos el mundo en común. Pero no solo de todos nosotros, sino también de todos aquellos que la han habitado a lo largo de su existencia. Las almas son un pliegue cósmico, una costura entre tiempo y espacio. Algo parecido a un *agujero de gusano*. “Yo me veo que tengo en mi alma algo de negro y cholo, pero de negros y cholos de antes. Por eso me gusta tanto mi chacra, cuidar mis plantas, hacer las cosas que hacían los viejos de antes”, dice Lucho Escate. El injerto no está sólo constituido por los pliegues del alma y los repliegues del cuerpo, sino también por los pliegues formados por estos dos campos. El injerto está constituido, por lo tanto, por pliegues de pliegues.

CONCLUSIÓN

El injerto, para los Subtanjallinos, no es una identidad. Se trata de un lugar de confluencia, de encuentros de materiales y mundos múltiples.

Cada injerto es, como diría Marisol de la Cadena y Mario Blaser, un mundo de muchos mundos. En él se dan encuentros que no acaban ni en síntesis ni en fusión sino que se mantienen imperecederamente como una *intercesión* (betweenness). A pesar de encontrarse, todos esos mundos mantienen su diferencia potencial. En el mestizo, por ejemplo, lo negro no deviene en cholo, tan solo se encuentran el uno con el otro formando un único devenir que no es común para ambos. Mi ser injerto es diferente para mi lado negro que para mi lado cholo. Se trata, en palabras de Deleuze, de una captura-doble o, mejor dicho, de una captura-múltiple. El cholo Y el negro Y el indio Y el chino Y el blanco. O, el cholo CON el negro CON el indio CON el chino CON el blanco. No se trata de ser una cosa O la otra, se trata del Y, del CON, de la intercesión hacia afuera, de las nupcias, nunca se trata ni de una fusión hacia adentro, ni de un apagamiento de la diferencia. Se trata del espacio que en lugar de crear algo mutuo, crea una relación de coexistencia a-paralela, siempre *fuera*, siempre *entre*, siempre *con*.

Arguedas, en su célebre discurso de obtención del premio Inca Garcilaso de la Vega en 1968 dijo, en relación al mestizaje, lo que significaba el encuentro entre las naciones quechua y españolas,

El caudal de las dos naciones se podía y debía unir. Y el camino no tenía por qué ser, ni era posible que fuera únicamente, el que se exigía con imperio de vencedores expoliadores, o sea: que la nación vencida renuncie a su alma, aunque no sea sino en la apariencia, formalmente, y tome la de los vencedores, es decir, que se aculture. Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua.

Pienso con Arguedas y con los Subtanjallinos, y siento que nos hablan de confluencias. Eso es lo que es el mestizo. El Y y el CON, no evoca ni fusión armónica ni yuxtaposición divergente. Por el contrario, evoca una línea de fuga que pasa por la intercesión de las partes y rompe con lo probable, para así establecerse como una otra posible realidad. El Y que constituye al mestizo es una modulación de mundos, un diálogo, proceso de negociación. Por ende, en lugar de resultar en síntesis, el mestizo denota un tipo de multiplicidad en la que se diferencia la diferencia, es decir, se trata de una multiplicidad que involucra negociaciones que de por sí ya es política, micro-política, meso-política.

El injerto es, en suma, un campo de encuentros cosmopolíticos en donde mundos, materiales, tiempos, e incluso puntos de vistas, distintos confluyen. O, en palabras simples que vienen desde mi propio ser, puedo decir que el ser mestizo es una fiesta cosmopolítica de múltiples mundos, la cual, debido a la borrachera y algarabía, fluctúa entre bacanal y campo de batalla.

BIBLIOGRAFÍA

Arguedas, J.M.

1968 *No soy un aculturado*. Lima: Premio Inca Garcilazo de la Vega.

Deleuze, G.

1989 *El pliegue*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

2001 *Pure immanence: Essays on A life*. New York: Zone Books.

Deleuze, G. & Parnet, C.

1977 *Dialogues*. Columbia University: Nueva York.

Fischer, M.

1986 "Ethnicity and the postmodern art of memory", en: James Clifford and George Marcus (eds.), *Writing Culture*. Berkeley: University of California.

Goldman, M.

2015 "Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da [contra] mestiçagem", en: *Mana*, 21(3), págs. 641-659.

González Prada, M.

1982 [1904] "Nuestros indios", en: Jorge Ruedas de la Serna (ed.), *Manuel González Prada: una antología general*. Ciudad de México: SEP.

Guamán Poma De Ayala, F.

1980 [1615] *El primer nueva corónica y buen gobierno*, en: John V. Murra y Adorno, eds. 3 tomos. México: Siglo Veintiuno

Bon, G.

1979 [1913] "Aphorisms of present times", en: Alice Widener (ed.) *Gustave Le Bon: The Man and His Works*. Indianapolis: Liberty Press.

Mallon, F.

1995 *Peasant and nation: The making of postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press.

Palma, C.

1897 *El porvenir de las razas en el Perú*. Lima: Imprenta Torres Aguirre.

Papastergiadis, N.

1997 "Tracing hybridity in theory", en: P. Werbner y T. Modood (eds.) *Debating cultural hybridity*. Londres: Zed Books

Santos, A. B.

2015 *Colonização, Quilombos – modos e significações*. Brasília: INCT.

Stutzman, R.

1981 "El mestizaje: an all-inclusive ideology of exclusion", en: N. E. Whitten (ed.) *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.

Valcárcel, L. E.

1978 [1927] *Tempestad en los Andes*. Lima: Editorial universo.

Wade, P.

2003 "Repensando el mestizaje", en: *Revista Colombiana de Antropología*, 39, págs. 273-296.

LAS NOCIONES DE PUEBLO, COMUNIDAD Y TERRITORIALIDAD EN LOS AFRODESCENDIENTES DEL PERÚ: UNA REFLEXIÓN CRÍTICA MÁS ALLÁ DE LA JURISPRUDENCIA

*Juan Enrique Pozada Pineda*⁵

INTRODUCCIÓN

El Estado peruano, desde inicios del presente siglo, se viene reconociendo y promoviendo como intercultural. Esto supone el reconocimiento y validez político social de las poblaciones que componen el país. Para lograr la inclusión de estos dentro del horizonte intercultural, la creación de la Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (CONAPA) en el año 2001, representa uno de los hitos que marca una transformación importante en el aparato estatal. Este organismo, que en el año 2005 se convierte en el Instituto para el Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano (INDEPA), fue el predecesor del actual Viceministerio de Interculturalidad, adscrito al Ministerio de Cultura del Perú.

Bajo este contexto, la noción de “Pueblo” se hace más habitual y patente desde el Estado para las poblaciones correspondientes a las Comunidades Campesinas de la zona andina y a las Comunidades Nativas de la Amazonía, mencionadas en la Constitución Política del Perú. Sin embargo, se adscribe a una población no reconocida de forma oficial desde el Estado hasta esa fecha: el Pueblo Afroperuano que, para fines analíticos, en este caso llamaremos predominantemente *Población Afroperuana*.

Sin embargo, al referirse al reconocimiento de Comunidades o derechos comunales, las nociones de territorio y territorialidad; e incluso, la de Pueblo; las poblaciones que son directamente relacionadas con estos conceptos son las poblaciones andinas —bajo el concepto de “Comunidades

⁵ Antropólogo por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Investigador en temas de interculturalidad, educación, sociedad, cultura y política de África y diáspora africana. Miembro fundador del “Seminario de Estudios Afroperuanos” (SEA – UNMSM).

Campeñas”— y las poblaciones amazónicas —bajo el concepto de “Comunidades Nativas”— estas, enmarcadas bajo un concepto mayor: el de *Pueblos Originarios*. Debido a esto, otras poblaciones que habitan el país han quedado excluidas social y jurídicamente a los procesos que engloban estos conceptos. Precisamente, uno de los casos corresponde al de la Población Afroperuana, justo, en pleno contexto de promoción de la interculturalidad como proyecto político peruano.

Ello, en una realidad en donde si bien, estas tres poblaciones reciben una equidad nominal en ciertos organismos o normas, al ser denominadas como “Pueblo”, en los hechos la realidad es otra. Puesto a que, la noción de “Pueblo” supone una categoría política sujeta a una mayor amplitud de acceso a derechos colectivos, según normas internacionales a las cuales se adscribe el Estado peruano. Esto último, genera una diferencia en los hechos sociales, que no es aclarada en las normas vigentes, lo cual es y podría seguir siendo la fuente de ciertas fricciones interétnicas entre lo afroperuano y lo indígena en el Perú, pues sugiere una dicotomía entre “originarios” y “no originarios”; siendo esta noción de “originario”, explicado desde la jurisprudencia nacional e internacional, el punto central de discusión en torno al reconocimiento jurídico comunal y de la condición de “Pueblo” y “Territorio” en el Perú.

Además, estas condiciones jurídicas suelen ser reificadas y asumidas por muchas entidades estatales como externas y no modificables. Esto, olvidando el rol transformador del Estado que podría generar una modificación jurídica y, por ende, social en la condición de los afroperuanos, de una forma tal como sucedió en las experiencias de Colombia, Ecuador y Bolivia, en sus procesos sociales a raíz de sus cambios constitucionales. Es precisamente, el orden constitucional y sus cambios, los que también influyen de manera poderosa en los órdenes sociales a través de uno de los tipos de organizaciones más influyentes: el Estado.

El Estado, a través de su orden jurídico y lo “legal”, desarrolla una influencia poderosa en los órdenes sociales a través de la coerción generada para cumplir sus leyes. Esto puede encontrar contraposición, o complementariedad, a través de los órdenes sociales, mediante la influencia generada por la noción de “legítimo”. Es la influencia de lo legal, lo que sirve en algunos órganos estatales como argumento para no ceder a cambios socialmente o “legítimamente” percibidos como “necesarios”, por motivos de diversa índole. Esto, bajo la aplicación de las normas legales y la jurisprudencia como entidades externas y con poder coercitivo en la sociedad, es decir, reificadas; cuando en realidad son una invención, un producto social, en función a las necesidades u objetivos de un grupo social o parte de este.

El presente trabajo pretende reflexionar, desde la antropología, sobre estas condiciones jurídicas reificadas para el caso de las nociones de Pueblo, Comunidad y Territorio en población afroperuana, asumidas como realidades sociales “ya establecidas”. Sin embargo, la formación de Comunidades y el sentido de territorialidad no corresponden necesariamente al plano de lo “legal”, sino al de lo “legítimo”, expresado

en la acción social. Para esto, también analizaremos el rol transformador del Estado, en función a su carácter social.

Para analizar casos prácticos sobre estas nociones en población afrodescendientes, analizaremos brevemente, a través de la comparación, los casos de Colombia y su Constitución de 1991 —para la noción y la experiencia afrodescendiente con respecto a la formación de las Comunidades “Negras”—, el de Ecuador con su Constitución de 2008 —para la noción de territorialidad y territorio, a la que sumaremos otras experiencias más cercanas, como el caso de las Comunidades Nativas Amazónicas del Perú—, y el caso boliviano con su Constitución de 2009 —que nos permitirá ahondar en la noción de “Pueblo”, a través de las “Naciones” que conforman el Estado Plurinacional boliviano—, a la que se sumarán reflexiones y trabajos basados en la experiencia afroperuana.

Es así como se pretende poner estos argumentos jurídicos en duda, como creación social que son, y no como verdad absoluta que aparentan ser. Esto, para profundizar una discusión que permita cuestionarnos si el orden legal actual permite una inclusión plena de los afroperuanos en el proyecto político en torno a lo intercultural, tan promovido por Estado Peruano.

EL CARÁCTER SOCIAL DEL ESTADO

Aunque, desde algunas estructuras estatales se niegue, los Estados son producto de la organización social. En líneas generales, por su amplitud estructural y simbólica, esta correspondería, tal vez, a la organicidad social con poder autónomo más grande en la actualidad. Sin embargo, muchas veces el origen humano y social del Estado es negado por algunos de sus componentes, para promover, consolidar y mantener su poder coercitivo en la sociedad.

Hablar del Estado, su surgimiento, y consolidación, nos llevaría a una profunda discusión y análisis que podría cubrir toda una obra, o varias, tal como lo han realizado teóricos sobre el tema. Sin embargo, en este artículo, solo pretendemos abarcar un aspecto en específico sobre el Estado: su origen social y su rol como tipo de organización social. Lo señalado nos permitirá analizar el tema del carácter social de las leyes y los *corpus* jurídicos, que nos lleve a un análisis socio-jurídico de algunos casos, para explorar la experiencia afroperuana en cuanto al estado legal de las nociones de Comunidad, Pueblo y Territorio/territorialidad en los afroperuanos.

Por la misma amplitud de la discusión sobre el Estado, podemos encontrar múltiples definiciones de este. Sin embargo, para el presente caso nos remitiremos a una de las más completas y directas, sustentada por Jack Goldstone y John Haldon:

(...) as a territorially demarcated region controlled by centralized governing or ruling establishments, which may or may not have a monopoly over the use of coercion but which usually have the

coercive power to assert their authority over the territories they claim, at least on an occasional "punitive" basis when needed. (Goldstone & Haldon, 2009, pág. 6)

Según este planteamiento, lo que define a un Estado son: una autoridad central, una región territorial demarcada —la cual puede contener más territorios—, y el ejercicio monopólico del poder coercitivo sobre estas regiones para su control. De estos tres elementos, resulta clave el de la autoridad central, la cual es ejercida por los miembros de una sociedad, es decir, posee un origen eminentemente social, humano. A esto se debe agregar que, para que un individuo, o un colectivo de individuos, ejerza una autoridad, esta no se da *per se*, sino es producto del reconocimiento social a través de las relaciones establecidas con el conjunto sobre quienes se ejerce control. Por otro lado, el Territorio y el ejercicio del poder, resultan ser dos factores que surgen eminentemente de las relaciones sociales: un territorio es asumido como propio a partir del reconocimiento del grupo social, y el poder es también otorgado por reconocimiento social.

Sin embargo, no siempre es reconocido este origen social, pues muchas veces, el ejercicio del poder coercitivo del Estado se realiza a través de un fenómeno social, tipificado desde los teóricos inspirados en el pensamiento de Karl Marx, como reificación. Un sinónimo más o menos superficial de este fenómeno social, podría ser el de "cosificación". Sin embargo, este sería una reducción bastante inexacta, porque simplificaría sobremanera el complejo significado que trae la noción de reificación. Una de las definiciones más sintéticas, recae en la de Peter Berger y Thomas Luckmann, quienes consideran que:

(...) la reificación es la aprehensión de los productos de la actividad humana como si fueran algo distinto de los productos humanos, como hechos de la naturaleza, como resultados de leyes cósmicas, o manifestaciones de la voluntad divina. La reificación implica que el hombre es capaz de olvidar que él mismo ha creado el mundo humano, y, además, que la dialéctica entre el hombre, productor, y sus productos pasa inadvertida para la conciencia. (Berger & Luckmann, 2003, págs. 114-115).

Es decir, que una entidad reificada es cosificada como una entidad sobre la sociedad, sobre lo humano, como si no pudiera ser modificada por los humanos o la sociedad donde ejerce su poder. Posee un poder coercitivo y como se asume como algo preestablecido, o ya establecido que sostiene un sistema, es asumida como no modificable o difícilmente transformable. Este fenómeno es lo que precisamente hacen los Estados, como organizaciones sociales para ejercer su poder, principalmente a través de sus instituciones, o de sus herramientas institucionales traducidas en su corpus jurídico.

Para el sociólogo Mario Margulis, este fenómeno —la reificación—, es un mecanismo ideológico que aparte de su aspecto totalitario —

presentar una parte de algo como si fuese el todo—, se aleja de los procesos históricos para mostrarlos como naturales; afectando “a los aspectos concretos, cualitativos, aquellos más relacionados con lo humano. Tiende a hacer prevalecer aspectos rígidos, inflexibles, abstractos y cuantificables, que favorecen la reglamentación, la previsibilidad en los negocios, la seguridad en las inversiones” (2006, págs. 36-37). Además, este mecanismo ideológico, “se advierte fuertemente en el crecimiento de la burocracia. El burócrata ritualiza los medios y se desentiende de los fines” (pág. 38); y es precisamente las leyes y los corpus jurídicos, los mecanismos que hacen funcionar los aparatos burocráticos.

Retornando al análisis del funcionamiento de los Estados, Francis Fukuyama sostiene algo similar a Goldstone y Haldon, con respecto a la evolución de las organizaciones sociales basadas en el parentesco. Esto, hacia organizaciones más estratificadas con un poder central como el Estado:

En primer lugar, surgió la fuente de autoridad centralizada que tenía el monopolio de la fuerza militar sobre un determinado territorio —lo que denominamos un Estado—. El mantenimiento de la paz no se lograba mediante un burdo equilibrio de poder entre grupos familiares, sino mediante el ejército y la policía estatales, (...) La propiedad pasó a ser de titularidad, no de grupos familiares, sino de individuos, los cuales fueron adquiriendo gradualmente el derecho a comprarla y venderla a su antojo. El ejercicio de esos derechos de propiedad no lo garantizaba la familia, sino los tribunales y los sistemas legales que tenían el poder de dirimir controversias y compensar daños. (Fukuyama, 2016, pág. 42).

De este modo, podemos ver que la coerción a través de la fuerza necesitaba de un respaldo que legitime el uso de esta. Este respaldo, según lo expresado por Fukuyama, serían los sistemas legales. Sin embargo, esta coerción es legítimamente monopolizada —por imposición de las élites gobernantes o por el respaldo social— por la autoridad centralizada y es ejercida en un ámbito territorial relativamente definido (Villamizar Lamus, 2014). Si salimos de ese ámbito territorial —y llegamos al ámbito de otro Estado—, podemos ver que, al existir otro sistema de coerción, la legitimación de la sociedad de este poder, y por ende las estructuras sociales, poseen diferencias que son producto de la modelación de las constituciones estatales. En resumen, los Estados modelan la dirección de la sociedad en función a sus sistemas legales.

Bajo esta premisa, en su análisis de los Estados-nación multiculturales, Gerd Baumann, trabaja una noción derivada de autores como Werner Schifffauer y Robert Bellah: la religión civil. Baumann, sostiene que “[...] todos los demás Estados-nación por añadidura, han creado su propia cultura civil y su religión civil que les permite trazar su línea que hay que seguir” (Baumann, 2001, pág. 64). Esto, en base a lo que el mismo autor sostiene que “el Estado-nación no es étnica ni

religiosamente neutral” (pág. 63), por lo cual la noción de “religión civil”, viene a ser una especie de culto en base a valores cívicos dirigidos por las instancias decisoras estatales, que rigen el “carácter”, la “línea a seguir” de los Estados, lo cual puede inculcarse a su población mediante la instrucción en instituciones como las escuelas y la aplicación de medios coercitivos a través de las leyes.

Sin embargo, no debemos olvidar el origen social de las estructuras estatales, de su aparato, sus medios de coerción y, por ende, de sus “líneas a seguir”. Entonces, así como el aparato estatal puede influir en el orden social y buscar “ordenar” a su medida a la sociedad, la sociedad puede influir en el orden estatal y buscar “ordenar” a su medida al Estado. Es más, esto último resulta muy importante para muchos Estados, sea de forma real o aparente: la proyección de un gobierno socialmente responsable. Es decir, un Estado que funcione en coherencia, correspondencia a las necesidades sociales y en marco de la ley. En función a esto, Fukuyama sostiene que los principios de legalidad y gobierno responsable “limitan el poder del Estado, primero, obligándolo a utilizar su poder conforme a determinadas normas públicas y transparentes, y, a continuación, asegurándose de que esté subordinado a la voluntad del pueblo (2016, pág. 43). Esto, si bien parece ideal, supone un tema interesante, pues no solo el aparato estatal coacciona a la sociedad a través de las leyes. La sociedad, a través de las exigencias de un gobierno responsable, acorde a las necesidades sociales, puede coaccionar al aparato estatal mediante la exigencia de cumplimiento de las mismas leyes formuladas desde el mismo Estado.

Esta afirmación, aunque algo paradójica, nos demuestra como el Estado procede de la sociedad y responde a esta, aunque presupone “un poder público particular, separado del conjunto de los respectivos ciudadanos que lo componen” (Engels, 2006, pág. 102). Sin embargo, debemos entender que, a pesar de esa aparente separación, el Estado está sujeto a las dinámicas y cambios sociales por ser parte de la sociedad. Así, el aparato social legaliza las líneas que se busca que la sociedad, o ciudadanía, siga a partir de los cambios sociales planificados desde el Estado; o lo que la sociedad ya ha ido legitimando a través de los cambios sociales, por lo cual, el Estado debe cumplirlas en función al gobierno socialmente responsable. Así podemos explicar el rol transformador del Estado, el cual muchas veces es ocultado, a través de la reificación de este, para no corresponder a transformaciones que la sociedad, o parte de ella, considera necesarias.

LAS LEYES COMO SOPORTE DE LAS NECESIDADES SOCIALES

Una de las formas de coerción del Estado, reside en la generación y aplicación de leyes. Como se pudo observar anteriormente, el mismo aparato estatal, como parte de la sociedad, puede ser coaccionado a través de las leyes en base al cumplimiento de un “gobierno responsable”. Esto supone que las leyes no solo moldean la sociedad, sino son moldeadas

por la sociedad, o parte de ella. Sin embargo, al hablar de leyes o lo legal, debemos ensayar que entendemos por “ley”.

Fukuyama, quien ha trabajado diligentemente sobre el ejercicio de la coerción para generar y mantener el poder del Estado, reflexiona la génesis de las leyes, desde el principio de norma social. Él considera que existen normas sociales informales y normas sociales formales. Podríamos decir, bajo esta premisa, que las normas informales forman parte de las tradiciones consuetudinarias, como las costumbres, y en el cuerpo de valores comprendido por dicha sociedad. En cambio, con respecto a las normas formales, sostiene que:

(...) con el tiempo, las normas sociales se formalizaron como leyes escritas, dejando de ser tradiciones consuetudinarias o informales. Esas normas formales se utilizaron para organizar la forma de distribución del poder en el sistema, independientemente de los individuos que ejercieran el poder en un momento determinado. Dicho de otro modo, las instituciones sustituyeron a los líderes individuales. Finalmente, a esos sistemas legales se les otorgó autoridad suprema sobre la sociedad, una autoridad que se consideraba superior a la de los gobernantes que dirigían de manera temporal las fuerzas armadas y la administración del Estado. Esto pasó a denominarse principio de legalidad. (Fukuyama, 2016, pág. 43).

Este principio de legalidad es el que precisamente regula el rol transformador mencionado anteriormente: las leyes. Estas, como conjunto de normas formales, sirven como modo de coerción para poner límites a los gobernantes y aparatos estatales, incluso si quieren transformar las reglas que rigen la sociedad. Para mantener este principio de legalidad, deben regirse en base a las reglas actuales que rigen la sociedad, con lo cual se sostiene, desde el lenguaje de la jurisprudencia, que dichos cambios se hacen dentro del “estado de derecho”.

Sin embargo, el conjunto de leyes como normas formales, no se encuentra desordenado, ni tampoco presenta una equidad entre todas las normas. Estas, al ser un sistema que busca regular la sociedad, terminan siendo tan complejas como la sociedad misma, por lo cual existe un sistema de jerarquías entre las normas formales o leyes.

Bajo esta estratificación, el conjunto de leyes de un Estado se guía bajo una ley máxima. Esta puede variar, según el Estado, en diversos tipos de documentos, siendo el documento constitucional el más elemental y difundido, conocido comúnmente como Constitución Política. Fernando Aranda Fraga, explica que este instrumento legal nace en el derecho romano. Sin embargo, actualmente al remitirnos a este concepto como instrumento legal “pertenece de modo especial al Derecho Político, donde significa ‘la forma o sistema de gobierno que tiene adoptado cada Estado’” (Aranda Fraga, 2013, pág. 12). Precisamente, los Estados, adoptan las constituciones como el soporte de todo el sistema, pues el conjunto de leyes debe estar respaldado y en marco del mencionado documento.

Sin embargo, como se menciona anteriormente, esta depende del tipo de organización del Estado. Por ejemplo, algunos países con una organización política federal poseen una Constitución que da un ordenamiento legal a toda la Federación, y las entidades subfederales. Los Estados de este tipo —como en el caso de Alemania, Estados Unidos, Nigeria, las Repúblicas Autónomas de la Federación Rusa, y otros Estados-nación—, poseen Constituciones de segundo orden, subordinadas a la Constitución Federal. Otros Estados o entidades subnacionales, poseen documentos o un conjunto de orden constitucional, como es el caso de Israel, Reino Unido, Nueva Zelanda o China, que Gohari llama “Constituciones no escritas”, a las cuales define como “one whose written provisions are very brief and most of the rules of the constitution exist in the form of usages of customs” (Gohari, 2006, pág. 167). Aunque, es conveniente señalar que los textos Constitucionales escritos como tal, presentan un ordenamiento legal que suele ser asumido como más sólido y, en los países en los que rigen, suelen mostrar el Proyecto Político del Estado.

Esto último, debe aplicarse también a los cambios y transformaciones que posee el Estado: ya sea por cambios paulatinos o más radicales, sean reformas con cambios parciales o revoluciones con cambios radicales. Esto, puede reforzarse con lo planteado por Manuel Contreras, quien sostiene que, en la actualidad, no son discutibles las transformaciones constitucionales en función a su adecuación a las transformaciones impuestas por la sociedad o el aparato estatal. Sin embargo, señala que estas transformaciones sostienen dos caras:

Pero a la revisión constitucional, manteniéndonos dentro de este enfoque estático, es aplicable la conocida imagen del dios Jano, es decir, posee dos caras, y lo que hasta aquí llevamos dicho sólo constituye una de ellas. La otra, habitualmente poco destacada y no menos importante, se refiere a lo que ya dejábamos apuntado en otro trabajo sobre el tema, a saber: que la reforma constitucional no es tanto un procedimiento para alterar la Constitución como un medio para su conservación y defensa. (Contreras, 1980, pág. 167).

Entonces, en base a lo anterior, podríamos esbozar dos tipos de cambios generados por las reformas y cambios constitucionales: cambios estructurales, y cambios superficiales o rituales. Los cambios estructurales suponen entonces, un nuevo ordenamiento que impacta en cambios en las estructuras sociales y son legitimados por la misma sociedad. Un ejemplo de ello, son los cambios constitucionales en diversos países en donde se legalizaba el derecho al voto de las mujeres, lo que generó un cambio social que, en la actualidad, en muchos de estos países se asume como una práctica social normal y elemental. Algunos cambios estructurales pueden no ser admitidos o legitimados en un inicio, sin embargo, los métodos de coerción estatal, como los mismos sistemas legales, pueden contribuir paulatinamente a su implementación.

En caso de los cambios superficiales o rituales, pueden expresarse en la reforma parcial de las leyes existentes o nuevas leyes que no

modifican el sistema y suponen cambios. Por otro lado, también pueden suponer cambios estructurales en apariencia, pero que no son aplicados en la práctica. Sea por artificios generados desde la permisión de aquel conjunto de leyes, o por los entrapamientos burocráticos basados en acciones contrarias a lo que se entiende por gobierno socialmente responsable.

Entonces, basándonos en un gobierno socialmente responsable, la generación de nuevas leyes a través de las reformas y cambios constitucionales, pueden generar transformaciones en la sociedad que pueden traer un beneficio al todo o parte de esta. Con esto, también es necesario ser conscientes que lo necesario o positivo para un sector social, no puede ser asumido de la misma forma para todos. Precisamente, en esto entra a incidir el nivel de gestión estatal y una utilización estratégica de los medios de coerción para la consecución del “bien común”, en función a la “línea a seguir”, religión o cultura civil del Estado. Esta, en la actualidad para el caso del Perú, está ligada a la interculturalidad como enfoque para la convivencia de la sociedad (Pozada Pineda, 2016, pág. 256), en base a la diversidad cultural del Perú promovida por el Estado y, en cierta medida, legitimada por gran parte de la ciudadanía peruana.

PUEBLO, COMUNIDAD Y TERRITORIO/TERRITORIALIDAD EN LA POBLACIÓN AFROPERUANA: ENTRE LO LEGAL Y LO LEGÍTIMO

Una vez revisados algunos aspectos teóricos para analizar el carácter social de los fenómenos jurídicos, nos centraremos en el análisis de tres categorías principales: Pueblo, Comunidad y Territorio/territorialidad. Estas son particularmente esquivas, desde la argumentación jurídica, a la realidad afroperuana, pues están principalmente relacionadas a la normativa en torno a los Pueblos Andinos y Amazónicos a través de las Comunidades Campesinas y Nativas.

Si bien estas tres categorías suponen una estrecha conexión, han sido más exploradas desde el ámbito de las ciencias sociales y el derecho para los Pueblos Andinos y Amazónicos. En el caso afroperuano, no ha ocurrido una experiencia semejante, ocurriendo que muchas veces se ha emprendido el análisis en base a las experiencias andinas y amazónicas, sin profundizar en las particularidades de la experiencia afroperuana.

Ahora, para comenzar este breve análisis, empezaremos por la categoría de “Pueblo” que, si bien es aún más estrechamente relacionada y confundida con la de “Comunidad” como unidades colectivas, la explicación de la primera nos facilitará la de la segunda categoría. Mientras en el caso de territorio/territorialidad, pues nos denota el espacio de interacción de las unidades colectivas anteriormente mencionadas, con lo cual su explicación figura como un complemento de las dos primeras categorías.

Para los tres casos, como se mencionó al principio de este trabajo, nos remitiremos a la comparación de las experiencias afrodescendientes

en Bolivia, Colombia y Ecuador. Esta nos presentará una ilustración con realidades de estos países cercanos, en función al análisis afroperuano de una forma específica, estableciendo una relación de análisis entre cada categoría y cada país. De esta forma, la experiencia afroboliviana nos permitirá el análisis de la experiencia afroperuana en torno a la categoría de “Pueblo”; la experiencia afrodescendiente en Colombia sobre la noción de “Comunidad”; y la afroecuatoriana en torno a la concepción y formación de espacios territoriales.

Es importante entender que el análisis social, nos ayudará a entender su correlación con las normas jurídicas presentes. De este modo, observaremos encuentros y desencuentros entre lo legal y legítimo en función a la población afroperuana. Esto nos permitirá, más adelante, concluir con reflexiones en torno al rol de las posibles transformaciones del corpus jurídico, las cuales permitan emprender transformaciones sistémicas que den un marco legal a posibles transformaciones sociales en la población afroperuana. Ello, en base a los principios de un sistema legal socialmente responsable.

LOS AFRODESCENDIENTES EN EL PERÚ: ¿PUEBLO, POBLACIÓN O COMUNIDAD?

En el caso afroperuano, estas denominaciones son relativamente nuevas, debido a que solía tratarse la identidad de este grupo poblacional en función a la discriminación estructural, como una alteridad socio-racial. Sin embargo, con la conversión de los afroperuanos como colectivo sujeto de derecho en marco de las políticas interculturales en el Perú, a inicios del siglo XXI, se inician desde el Estado ciertas denominaciones a partir de las políticas públicas, que aún no encuentran consenso ni denominación oficial. Esto, se puede plasmar en las denominaciones de “Pueblo Afroperuano”, “Población Afroperuana”, “Comunidad Afroperuana” o “Comunidades Afroperuanas”, muchas veces asumidas como sinonímicas, pero sin una definición institucional clara.

Para empezar, podemos remitirnos a la explicación de “Pueblo”. Debemos entender que su sentido semántico puede ser bastante amplio y suele confundirse, entre otras, con la categoría de “Población”. Para esbozar una distinción de estas definiciones, Héctor Santos Azuela y Verónica Santos Méndez señalan que una población es “la comunidad social, o la organización de las personas, con independencia de su significación o conciencia política. El Pueblo, en cambio, se entiende como la agrupación humana, orgánica y consciente, vinculada por ideales compartidos y una conciencia común” (Santos Azuela & Santos Méndez, 2000, pág. 66).

Entonces, bajo esta premisa, el término “Población”, es una categoría más analítica y neutra, referida a un colectivo de personas más allá de la conciencia política. Podríamos decir que, una “población” comprende un colectivo de personas a las cuales se les agrupa bajo un criterio de observación o análisis en común —etnicidad, género, generación, origen,

nacionalidad, religión, entre otros—, sin la necesidad que esta población presente una conciencia política de unión bajo ese criterio. Por ejemplo, al decir “Población afroperuana”, se está afirmando un rasgo, un criterio de unión, sin tomar en cuenta el grado de conciencia política de los afroperuanos, acerca de su de identidad, exista esta o no.

Mientras, al hablar de “Pueblo”, en sus integrantes se genera y se reconoce una conciencia política común, que nos remite a las lógicas que estructuran a una comunidad imaginada⁶ [Anderson, 1993, pág. 23], “con un origen común” y “recuerdos históricos compartidos” [Smith A. D., 1997, pág. 19], y que comparte valores, estructuras y manifestaciones culturales [Barth, 1976, pág. 11].

Estas últimas definiciones, integran también las concepciones de grupo étnico o “comunidad étnica”. Por ello, podemos presuponer que un “Pueblo”, puede entenderse como una colectividad humana unidos por una historia —orígenes y destinos— común, estructuras y acervos culturales comunes que generan en sus miembros una conciencia o bases para una conciencia de pertenencia a una entidad, a modo de “superfamilia” o “supercomunidad”, una concepción afín o perteneciente a la de los grupos étnicos o “comunidades étnicas”. Es importante entender que, al ser una colectividad con una conciencia política de su identidad colectiva, en muchos Estados y según las convenciones internacionales,⁷ es beneficiaria o sujeta de derechos colectivos.

En el caso del Perú, los únicos Pueblos reconocidos expresamente en la Constitución Política, y plenamente asumidos como tal, tanto social como institucionalmente, son los Pueblos Andinos y Amazónicos. El reconocimiento de estos Pueblos en el artículo 89 de la Constitución Peruana de 1993, les da mayor base jurídica para el reconocimiento a derechos colectivos, como los derechos territoriales, la sujeción a políticas afirmativas, entre otros derechos, que les corresponden como “Pueblos Originarios”. Sin embargo, aunque existen proyectos de normas legales para la reforma de este artículo de la Constitución⁸ para incorporar al mismo

6 Benedict Anderson, se refiere al concepto de “comunidad imaginada” porque considera que: “aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” [1993, pág. 23]. Si bien, hace referencia a la nación, esta se aplica bien, en base a los orígenes étnicos de la nación planteados por Smith y Barth, a las comunidades étnicas y, por extensión, a lo que entendemos por “Pueblo”.

7 Una de estas normas internacionales reside en el Convenio N°169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes; o el Programa de Actividades del Decenio Internacional de los Afrodescendientes [2015-2024], proclamado por la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

8 Hasta la fecha, el último intento fue el Proyecto de Ley N°1081/2016-CR “Proyecto de Ley de Reforma Constitucional, que incorpora como derecho constitucional el respeto a la Identidad de los Pueblos Afroperuanos”. Este proyecto, plantea la incorporación del literal “A” en el artículo 89, en donde se consagra que: “El estado respeta la identidad cultural del Pueblo Afroperuano”. Este proyecto solo quedó aprobado en dictamen previo a su debate en el Congreso de la República para su posible aprobación; sin embargo, este debate no se ha llevado a cabo aún. Es importante también señalar, que en el texto del proyecto queda indistintamente redactadas las categorías “Pueblo Afroperuano” y “Pueblos Afroperuanos”.

nivel a los afrodescendientes, hasta la fecha no han sido concretados por el legislativo, encargado de las reformas constitucionales, ni promovidos por el ejecutivo.

De concretarse este “reconocimiento” en la Constitución, quedaría aún pendiente bajo qué denominación institucional se inscribiría a este grupo poblacional, pues en diferentes entidades estatales, se habla indistintamente de “Población Afroperuana”, “Pueblo Afroperuano” y “Pueblos Afroperuanos”. Por ejemplo, el primer membrete es enarbolado desde el ejecutivo: La Dirección de Políticas para Población Afroperuana (DAF) adscrita al Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura, utiliza la categoría de “Población”, tanto en su denominación como institución, como en sus documentos institucionales. Sin embargo, una de las preocupaciones según el funcionariado de dicha institución, también reside en esta denominación y su posible cambio a la categoría “Pueblo”.⁹ Bajo este Ministerio, en general, se usa la categoría “Población Afroperuana”, lo cual es replicado por sus pares ministeriales, como el Ministerio de Educación.

Otro caso, de vital importancia para el presente análisis, reside en la denominación de “Pueblo”, expresado en uno de los precedentes más serios para este reconocimiento, como lo es la Resolución Suprema N° 010-2009-MIMDES, que, “Expresan Perdón histórico al Pueblo Afroperuano por abusos, exclusión y discriminación cometidos en su agravio y reconocen su esfuerzo en la afirmación de nuestra identidad nacional, difusión de valores y defensa del suelo patrio”, conocido comúnmente como “Perdón Histórico” en el año 2009. En este documento, y en la ceremonia presidida por el entonces presidente Alan García Pérez, el Ejecutivo usa la categoría “Pueblo Afroperuano”. Esto también se remonta a la formación de otras instituciones como CONAPA (2001), luego INDEPA (2005), que es la entidad predecesora del Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura. En un documento de INDEPA, orientado a ser un “documento de consulta obligatorio en el ejercicio profesional, en la gestión pública, en las relaciones interpersonales y en la programación del desarrollo” (2010, pág. 17), define el concepto de “Pueblo” de forma muy similar a la ensayada en esta investigación:

Conjunto de seres humanos que tienen en común elementos de tradición, historia, identidad racial o étnica, homogeneidad cultural, unidad lingüística, afinidad religiosa, ideológica, nexo territorial y vida económica común. Además de la conciencia de pertenecer a un pueblo. (2010, pág. 110).

En base a esta definición, inmediatamente se definen las categorías de Pueblos Andinos y Pueblos Amazónicos, incluyéndose en su definición los conceptos de “Pueblos Originarios”, mantenimiento de estructuras sociales e inclusión, en esa denominación, de las comunidades campesinas

⁹ Hasta la redacción del presente artículo, se pudo recoger la información de que esta institución estatal se encuentran trabajando en el tema, pero aún a nivel de documentación interna y no de dominio público con carácter oficial.

y nativas, respectivamente. En cuanto a la definición de Pueblo Afroperuano, dicho documento señala que: "Se entiende así a los peruanos descendientes de africanos cuya identidad ha formado una cultura propia en el Perú y que se declaran como tales". (2010, pág. 110). Lo interesante en esta definición relacionado a la experiencia afroperuana, resulta ser que esta afirmación de "declararse como tales", no solo se debería referir a una declaración nominal a una categoría como "afroperuano/a", "afrodescendiente", "descendiente de africanos", o a otro tipo de significante.

Esto debido a que, muchas veces, en la experiencia colectiva afroperuana, el marbete identitario de "Negro/a" o todas sus variantes como "zambo/a", "mulato/a", "sacalagua" y otros derivados del sistema de castas colonial que denotan, o sugieren, una aparente identidad ligada solo al fenotipo y raza, suponen una identidad más allá de la raza. Esto quiere decir, que aquellos descendientes de africanos, identificados o que se identifican con las categorías, o significantes relacionados a lo racial, muchas veces asumen un significado¹⁰ y conciencias ligadas a la formación de una cultura e historias propias relacionadas a un origen africano, lo que supone la toma de conciencia como integrantes de un grupo étnico, "comunidad étnica" o "Pueblo". Es decir, existe una denominación aparentemente racial, pero que contiene acciones, modos de vida y experiencias que validan, de facto, una identidad étnica, "de Pueblo".

Por ejemplo, en comparación al caso boliviano con la Constitución de 2009, donde se pasa de la República al Estado Plurinacional de Bolivia, los afrodescendientes bolivianos, denominados como "Pueblo Afroboliviano", pasan a tener los mismos derechos que las Naciones y Pueblos Indígena-Originario-Campesinos, en el artículo 32.¹¹ Según esta constitución, en el artículo 30, define que "Es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española".

Además, en el mismo artículo, se enumeran 18 derechos en los que se encuentran derechos territoriales, titulación colectiva, reconocimiento de instituciones como parte de la estructura estatal, el reconocimiento de su identidad cultural, a la par de la ciudadanía boliviana en los documentos de identificación con validez legal. Esto también incluye a la educación intracultural e intercultural y plurilingüe, así como ser consultados:

A ser consultados mediante procedimientos apropiados, y en particular a través de sus instituciones, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles. En este marco, se respetará y garantizará el derecho a la consulta previa obligatoria, realizada por el Estado, de

10 Al hablar de significante y significado, nos remitimos a la distinción que establece Ferdinand de Saussure entre lo que se dice, y lo que se entiende. Para observar estos hechos lingüísticos que influyen en los procesos discursivos, puede revisarse el trabajo de Viviana Cárdenas (2017) y el de Ernesto Laclau (1996).

11 El pueblo afroboliviano goza, en todo lo que corresponda, de los derechos económicos, sociales, políticos y culturales reconocidos en la Constitución para las naciones y pueblos indígena, originario y campesino.

buena fe y concertada, respecto a la explotación de los recursos naturales no renovables en el territorio que habitan.¹²

Entonces, sus derechos colectivos, al estar al mismo nivel que las Naciones y Pueblos Indígena-Originario-Campesinos —una categoría similar a la de Pueblos Originarios en el Perú—, consagra un derecho de gestión territorial interesante, como en el caso de la Consulta Previa y derechos territoriales, lo cual denota el rol que tiene el Estado en el otorgamiento de derechos y en los cambios sociales que estos acarrearán, a través de las normas legales.

Además, uno de los sucesos de mayor interés y visibilidad, reside en la coronación por parte del gobernador de la Paz, como representante del Estado Plurinacional de Bolivia, en el año 2009, al rey Julio Pinedo. Esta acción, que en marco de la constitución implica el reconocimiento de las estructuras organizativas de este Pueblo, supone la encarnación de un símbolo de una afrobolivianidad en proceso de construcción (Revilla Orías, 2014, pág. 128). Esto debido a que este rey, quien no goza de una aceptación mayoritaria más allá de su comunidad llamada Mururata, supone la legalización de una realidad más o menos legitimada. Sin embargo, este reconocimiento legal, depende de cómo se gestione socialmente: puede contribuir a la construcción, reconstrucción, invención o reinención de valores culturales afrodescendientes, que en un futuro puedan tener una legitimidad social casi “indiscutible”.

Luego de explorar la experiencia afroboliviana, en línea a las denominaciones anteriores —con respecto a “Población” y “Pueblo”—, es importante también tomar en consideración la denominación estatal de “Pueblos Afroperuanos”. Esta es principalmente enarbolada por la “Coordinadora para el Desarrollo de los Pueblos Afroperuanos”, institución creada desde el poder legislativo en enero de 2017, que sustituye a la anterior “Mesa de Trabajo Afroperuana” del Congreso de la República. Su definición institucional señala lo siguiente:

La Coordinadora para el desarrollo de los Pueblos Afroperuanos, fue creada por Acuerdo de Mesa en Enero del año 2017 y tiene como principal objetivo; contribuir a un desarrollo con identidad en los Pueblos con presencia AFRO a nivel nacional; buscando así mejores condiciones y nivel de vida; y, de esa forma desterrar todo tipo de exclusión, marginación, racismo y discriminación con la finalidad de poder tener una sociedad justa, tolerante y con equidad.¹³

Lo interesante, es que hace referencia en “Pueblos con presencia AFRO a nivel nacional”. Esto, sugiere, al contrastar con el texto del P.L. N°1081/2016-CR, elaborado desde la misma coordinación, en donde se

12 Artículo 30, numeral 15 de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (2009).

13 Extraído del sitio web oficial de la mencionada institución: <http://www.congreso.gob.pe/CoordAfroperuana/>. Consultado el 17/04/2019.

señala el respeto a la identidad del “Pueblo Afroperuano”, pero también se señala el respeto a la identidad de los “Pueblos Afroperuanos”. Además, el acuerdo de Mesa directiva del Congreso de la República N° 139-2016-2017/ MESA-CR “Informe del Oficial Mayor sobre reunión con representantes de diversos órganos para la creación de la Coordinadora para el Desarrollo de las Comunidades Afroperuanas”, incluye en el nombre original la categoría “Comunidades Afroperuanas”, que luego es sustituida por la de “Pueblos Afroperuanos”.

Ello, sugiere que, en esta entidad estatal perteneciente al Poder Legislativo, el concepto de “Pueblos”, se refiere también al de localidades, poblados o “Comunidades”. Lo cual difiere con el caso de los Pueblos Andinos y Amazónicos, en donde se refiere a un conjunto de Pueblos, entendidos como grupos étnicos o “comunidades étnicas”.¹⁴

De esta forma, pasamos a la discusión de la segunda categoría planteada en esta investigación: la de “Comunidad”. Como se puede observar, en este trabajo ya se estuvo mencionando esta categoría, tanto como para mencionar a un grupo étnico, a una población, e incluso a una localidad geográfica que suele ser lo más común. Aunque, es importante señalar que definir esta categoría puede desembocar en una compleja aventura de definiciones y debates. Sin embargo, para esta ocasión, se tomarán un par de definiciones que recogen, en cierto modo, gran parte de esa complejidad. Por ejemplo, según Héctor Arias Herrera, una comunidad desde el punto de vista estructural es:

(...) un grupo —y no cualquier grupo— que vive en determinada área geográfica, lo que incluye el componente habitacional, residencial, donde transcurre la mayor parte de la vida de las personas, con lo cual se va ganando en especificidad. Refleja, además, elementos funcionales: compartir actividades y objetivos comunes con la posibilidad de cooperación. (Arias Herrera, 1995, pág. 8)

En cambio, Elena Socarrás considera que va más allá de ello y también considera que, a parte de lo geográfico, una comunidad también es “un conglomerado humano con un cierto sentido de pertenencia. Es, pues, historia común, intereses compartidos, realidad espiritual y física, costumbres, hábitos, normas, símbolos, códigos” (Socarrás, 2004, pág. 177). En función a esta definición, el concepto de “común”, puede guiar el entendimiento más coloquial del cómo una colectividad o población guardan intereses en común. Sin embargo, más allá de las definiciones anteriores, que plantean una construcción más científica, podríamos ensayar que una comunidad se trata de una colectividad social, en donde sus miembros perciben un origen y un destino común en torno a lazos de consanguinidad, afinidad, territorialidad, historia, cultura. A lo cual agregaríamos, que estos lazos se encuentran ligados a un espacio de

¹⁴ El término de “comunidad étnica”, hace referencia al de etnia, *ethnie*, o grupo étnico bajo la concepción trabajada por Anthony Douglas Smith (Smith A. D., 1997, pág. 1997), a quien se cita anteriormente en el presente trabajo.

interacción, en donde el sentido de pertenencia genera posibilidades de cooperación entre sus miembros.

Sin embargo, en el Perú, este término también tiene una connotación legal: está relacionado con la condición jurídica de “Comunidad Campesina” y “Comunidad Nativa”. Lo cual genera cierta controversia en la denominación de Comunidad para otras poblaciones como el caso afroperuano. Para el caso de las Comunidades Nativas, relacionadas a los Pueblos Indígenas Amazónicos, estas se definen según el art. 8 del D.L. N° 22175 “Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y de Ceja de Selva”:

Las Comunidades Nativas tienen origen en los grupos tribales de la Selva y Cejas de Selva y están constituidas por conjuntos de familias vinculadas por los siguientes elementos principales: idioma o dialecto, caracteres culturales y sociales, tenencia y usufructo común y permanente de un mismo territorio, con asentamiento nucleado o disperso.

Las Comunidades Nativas poseen una demarcación territorial, definida a través de un “polígono”, que es determinado por el Organismo de Formalización de la Propiedad Informal (COFOPRI), cuyo paso anterior es la inscripción del reconocimiento como persona jurídica en la Superintendencia Nacional de los Registros Públicos (SUNARP) (2014, pág. 27), además se organizan mediante una asamblea comunal con una junta directiva presidida por un jefe, presidente o Apu.¹⁵ Por otro lado, en el caso de las Comunidades Campesinas, estas se definen según el art. 2 de la Ley N° 24656 “Ley General de Comunidades Campesinas” como:

Las Comunidades Campesinas son organizaciones de interés público, con existencia legal y personería jurídica, integrados por familias que habitan y controlan determinados territorios, ligadas por vínculos ancestrales, sociales, económicos y culturales, expresados en la propiedad comunal de la tierra, el trabajo comunal, la ayuda mutua, el gobierno democrático y el desarrollo de actividades multisectoriales, cuyos fines se orientan a la realización plena de sus miembros y del país. Constituyen Anexos de la Comunidad, los asentamientos humanos permanentes ubicados en territorio comunal y reconocidos por la Asamblea General de la Comunidad.

Al igual que en las Comunidades Nativas, las Comunidades campesinas son registradas en la SUNARP y poseen titulación territorial a cargo de COFOPRI. Ahora, en el caso de la Población Afroperuana, la discusión de aceptar oficialmente la conformación de “Comunidades”, recae en el asunto de la titulación territorial. Asunto que trae consigo una serie de dilemas sobre la tenencia de tierras en la Costa y llevaría a grandes transformaciones económico-sociales. Parte de esta discusión

15 Según el caso, las jefaturas de la Comunidad pueden caer indistintamente en hombres o mujeres.

recae en los criterios de “ancestralidad” y las relaciones con la tierra que suelen ser folclorizadas, desconociéndose el vínculo histórico de ciertas Comunidades Afroperuanas con el espacio donde habitan.

Sin embargo, si bien esta puede ser una forma de conformación y reconocimiento de Comunidades Afroperuanas, también pueden suponer una conceptualización diferente, que parta de la propia experiencia colectiva de los afroperuanos y pueda permitirse una discusión sobre el reconocimiento oficial de Comunidades de población afroperuana. En la realidad, podemos observar Comunidades con presencia afroperuana a lo largo de la costa peruana, tanto en zonas rurales, como en zonas urbanas (principalmente en los barrios, donde se establece un sentido de colectividad común entre los afrodescendientes que habitan esas zonas). Lo cual, de reconocerse la existencia de “Comunidades Afroperuanas” con vinculación legal, correspondería a un reconocimiento diferenciado en función a un desarrollo, también diferenciado, en áreas urbanas y rurales.

Por ejemplo, según la Resolución Ministerial N° 162-2016-MC que aprueba el “Mapa Geoétnico de Presencia Concentrada de la Población Afroperuana en el Territorio Nacional”, se registran un total de 941 “Centros Poblados con presencia concentrada de población afroperuana” en 7 regiones, aparte de Lima Metropolitana, Lima Provincias y el Callao.

CUADRO 1
TOTAL DE CENTROS POBLADOS CON PRESENCIA CONCENTRADA DE POBLACIÓN AFROPERUANA IDENTIFICADA, POR REGIÓN

REGIÓN	TOTALES
Tumbes	14
Piura	145
Lambayeque	76
Áncash	3
Lima Metropolitana	199
Lima Provincias	73
Callao	120
Ica	286
Arequipa	8
Tacna	17
Total	941

Fuente. Ministerio de Cultura - Resolución Ministerial N° 162-2016-MC.

Según el mismo documento, esta cantidad de centros poblados puede variar según la profundización de estudios, debido a que no se tomó en cuenta la población en núcleos dispersos, con lo cual, la cantidad de localidades o centros poblados puede parecer a priori elevada. En el eventual caso que se constituyan Comunidades Afroperuanas, reconocidas oficialmente como persona jurídica, se entraría en un proceso de evaluación a cargo de una comisión especial, que implique la reorganización de sus linderos, contemplando la composición de Anexos y Centros Poblados dentro de cada Comunidad, similar a las leyes de Comunidades Campesinas y Nativas, para el ámbito rural. En cambio, para las áreas urbanas se podría contemplar un régimen especial, en donde más se reconozca un espacio de interacción en función al patrimonio cultural inmaterial. Tanto para el caso rural, como el urbano, el proceso de reconocimiento jurídico de Comunidades Afroperuanas exigiría cambios y transformaciones organizativas a nivel social de la población afroperuana.

Para comparar una experiencia en la región Andina que nos sirva de precedente para explicar un posible cambio en el Perú, es digno citar el caso colombiano. En Colombia, las comunidades negras, afrocolombianas, palenquero y raizales gozan de territorio y derechos colectivos, como señala la Constitución de 1991—que reemplazó a la de 1886— en su artículo transitorio 55:

Dentro de los dos años siguientes a la entrada en vigencia de la presente Constitución, el Congreso expedirá, previo estudio por parte de una comisión especial que el Gobierno creará para tal efecto, una ley que les reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley. En la comisión especial de que trata el inciso anterior tendrán participación en cada caso representantes elegidos por las comunidades involucradas. La propiedad así reconocida sólo será enajenable en los términos que señale la ley. La misma ley establecerá mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de estas comunidades, y para el fomento de su desarrollo económico y social.

Este artículo nos recuerda que es con esta Constitución en donde se dan las bases legales para todo un cambio social que significó el organizar esas tierras “baldías” para la formación y titulación de las Comunidades Negras en Colombia. Según la ley 70 de 1993, decretada por el Congreso de Colombia, una “Comunidad Negra” es “el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos”. Estas, según el artículo transitorio 55, se asientan en “tierras baldías”, las cuales, según la misma ley 70:

Son los terrenos situados dentro de los límites del territorio nacional que pertenecen al estado y que carecen de otro dueño, y los que, habiendo sido adjudicados con ese carácter, deban volver a dominio del estado, de acuerdo con lo que dispone el artículo 56 de la ley 110 de 1913, y las normas que lo adicionen, desarrollen o reformen.

En este caso, con este tipo de Comunidades aparece otro criterio de identidad: lo tradicional, que resulta ser cronológicamente menos rígido que la ancestralidad. Sin embargo, para el caso afroperuano, esto debe evaluarse a profundidad debido a que una parte de esta población asume identidad por tradiciones, aunque la revaloración de una “ancestralidad africana” cobra fuerza en otros sectores afroperuanos. Esta, junto a la experiencia de la esclavización, son reconocidas en conjunto como uno de los elementos centrales de la afrodescendencia en el Plan de Desarrollo para la Población afroperuana 2016-2020 (Ministerio de Cultura del Perú, 2016, pág. 29), aprobado por Decreto Supremo N° 003-2016-MC.

Son precisamente estos factores, los que podrían ser la plataforma para la generación de bases organizativas, pues, si bien las localidades con presencia afroperuana suelen organizarse bajo consejos comunitarios: con juntas directivas, delegados y otros tipos organizativos típicos de las organizaciones vecinales, barriales y similares a las Comunidades Nativas y Campesinas. Estas pueden apoyarse en la reivindicación y reinención de las tomas de decisiones en las organizaciones palenqueras y cofradías, o solo tomarlas como antecedente organizativo ancestral propio, que desemboca en los tipos organizativos actuales.

Es importante recordar que la población no reconocida como afrocolombiana, palenquera o raizal, era reconocida según la ley como “terceros”, y se aplicaron dispositivos legales especiales para conciliar sus intereses con los de los integrantes de las nuevas Comunidades Negras, como en el caso del aprovechamiento forestal cuando las “Comunidades Negras” no puedan realizarlo por razones económicas (Palomeque Serna & Hinestroza Cuesta, 2016, pág. 29). Sin embargo, la categoría de “terceros”, es lo suficientemente amplia como para comprender a individuos o personas naturales, o personas jurídicas como empresas. En el caso afroperuano, esto resulta vital, puesto que las localidades con presencia afroperuana pueden llegar a tener una composición étnica más mixta en algunos sectores, con carácter exogámico y con asentamiento paulatino de otras poblaciones y Pueblos, dentro de su espacio territorial tradicional.

TERRITORIO, TERRITORIALIDAD Y ESPACIO HISTÓRICO CULTURAL AFROPERUANOS

En función a la premisa anterior, la tercera categoría que complementa la explicación ensayada en este trabajo comprende las nociones de espacio territorial o de movilización social. Tanto para las

categorías de Pueblo y Comunidad, el concepto de territorio y territorialidad asoman como un componente importante. Sin embargo, como en el caso de “Pueblo” y “Población”, a pesar de que parezcan significar lo mismo, “Territorio” y “territorialidad” comprenden categorías que difieren entre sí.

Comúnmente, el concepto de “Territorio”, suele estar incluido en la definición de Estado o Nación, en donde se puede entender a las Naciones como “territorios en los cuales coexisten personas cuya lengua u otros criterios «objetivos» son diferentes” (...) (Hobsbawm, 1992, págs. 15-16). Sin embargo, algunas definiciones que tienen como sustento o inspiración, el fenómeno del Estado-Nación, pueden extenderse a otro tipo de colectividad, como los grupos étnicos, “Pueblos” o “Comunidades”. Por ejemplo, Octavio Spíndola Zago, considera que el territorio está “[...] delimitado por la frontera como realidad jurídica, al igual que a la población en él contenida bajo un determinado régimen” (Spíndola Zago, 2016, pág. 33), mientras, el mismo autor, señala que la territorialidad está referida a la “frontera cultural” (2016, pág. 42). Entonces, en este caso una definición, comprende el ámbito de lo legal —territorio—, como los polígonos que delimitan los terrenos colectivos de las Comunidades Nativas y Campesinas; mientras el otro término, correspondiente a lo legítimo —territorialidad—, comprende a los espacios históricos culturales.

En cuanto a la condición jurídico-política de los territorios, según Gerardo Damonte Valencia, estos están enmarcados en un proyecto político, además considera que estos “se constituyen sobre la base de narrativas territoriales, privilegian una narrativa que les da identidad y establecen las fronteras que señalan su dominio territorial. Por ello, puede haber territorios religiosos, étnicos o productivos” (Damonte Valencia, 2011, pág. 20). Además, el mismo autor cita a Marcelo Lopes de Souza, para definir otras conceptualizaciones en torno al territorio, como la “territorialidad”, la cual “identifica a las relaciones de poder constituyentes de un territorio; ‘territorialidades’ que señala los tipos de territorios, y; ‘territorialismo’ que define el control ejercido sobre el territorio” (2011, pág. 17).

Para citar una experiencia cercana, nos podemos remitir a la que gira en torno al “espacio histórico cultural” Yánesha, el cual según los estudios de Richard Chase Smith, está “definido por la ubicación de importantes personajes ancestrales y de redes de caminos antiguos, de acuerdo a la historia oral Yánesha y al reconocimiento en el terreno” (Smith R. C., 2011, pág. 225). Según el autor, el paisaje natural —entorno—, y el territorio geográfico —espacio de desarrollo social, más ligado al de territorialidad como frontera cultural— son la base de su historia e identidad. Considera que “el paisaje natural les provee el diario sostén; el territorio geográfico es el lugar de sus ancestros, y el escenario de su historia. Los dos juntos, paisaje natural y territorio geográfico, constituyen su espacio histórico cultural” (2011, pág. 230).

En base a lo anterior, el autor concluye que “espacio histórico cultural Yánesha es una franja transversal que se extiende por ambas vertientes de los Andes, desde la llanura amazónica (Pachitea-Alto Ucayali) hasta el

Océano Pacífico (Chillón, Rímac, Lurín y Chilca)” (Smith R. C., 2011, pág. 235), lo cual supone un espacio territorial mayor al correspondiente a los territorios titulados como Comunidades Nativas. Además, este espacio histórico cultural, se puede ver superpuesto con otros espacios culturales y territorios delimitados por otras colectividades. Esta definición, resulta afín al de “territorialidad” como frontera cultural y el espacio de influencia, a través del poder simbólico que emana de un territorio hacia áreas circundantes.

En función a las anteriores premisas, podríamos decir que un “Territorio” es un espacio físico, delimitado por fronteras jurídicas establecidas que delimitan el espacio del ejercicio de poder de una determinada colectividad, los cuales no deben superponerse entre colectividades del mismo orden, como el caso de los Estados. Mientras, la “territorialidad”, comprende un espacio de interacción histórico, social y cultural, legitimado por una determinada colectividad, que puede superponerse con el de otras colectividades del mismo orden. Esto, a través de la proyección de un poder simbólico que trasciende límites territoriales.

Bajo estas concepciones aquí ensayadas, podríamos decir que las Comunidades Afroperuanas, al no ser entidades jurídicamente establecidas, no poseen territorio. Sin embargo, al ser entidades legítimas y con recuerdos históricos en función al concepto de “Pueblo”, sí poseen una territorialidad.

Esta territorialidad o Espacio Histórico Cultural, citando el concepto de Richard Chase Smith, es para los afroperuanos, una franja de la Costa Peruana que se extiende desde Tumbes hasta Tacna. Dentro de esta, se pueden establecer tres espacios de mayor influencia simbólica: norte —entre la zona centro oriental de la región Piura a la zona suroccidental de Lambayeque—, centro —en Lima, entre la zona suroccidental de la provincia de Huaral pasando por la conurbación de Lima y Callao, y las ex haciendas del valle del Chillón y Rímac hasta el sur de la ciudad de Lima—, y sur —toda la región de Ica, hasta la zona de Acarí en la región Arequipa. Esta territorialidad, sin embargo, al ser un espacio social e históricamente legitimado, representa la base para el establecimiento de potenciales territorios de Comunidades Afroperuanas, en una eventual transformación jurídica, que implique cambios de orden constitucional.

Para ilustrar este caso, es bastante conveniente remitirnos al caso del Ecuador. Antes de la Constitución de 2008, no se reconocía oficialmente a la población afroecuatoriana, siendo el contexto de formulación de esta Constitución propicio para plantear el cambio en varias estructuras políticas del país, reconociéndose varios derechos a las poblaciones ancestrales del Ecuador. En el artículo 58 de la constitución ecuatoriana, se consagra para el Pueblo Afroecuatoriano lo siguiente: “Para fortalecer su identidad, cultura, tradiciones y derechos, se reconocen al pueblo afroecuatoriano los derechos colectivos establecidos en la Constitución, la ley y los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos”.

El reconocimiento de este Pueblo se ve complementado con el artículo 60, en donde equipara su derecho al resto de Pueblos reconocidos en la Constitución, estableciendo sobre derechos territoriales:

Los pueblos ancestrales, indígenas, afroecuatorianos y montubios podrán constituir circunscripciones territoriales para la preservación de su cultura. La ley regulará su conformación. Se reconoce a las comunas que tienen propiedad colectiva de la tierra, como una forma ancestral de organización territorial.

Si bien en el artículo anterior se reconoce la formación de circunscripciones territoriales llamadas comunas, estas serían un equivalente peruano al de "Centro Poblado", que por lo general constituyen individualmente, o en conjunto con otras entidades similares, una Comunidad Campesina o Nativa. Sin embargo, la ley máxima ecuatoriana va más allá y consagra lo siguiente en el artículo 257 de su documento constitucional:

En el marco de la organización político administrativa podrán conformarse circunscripciones territoriales indígenas o afroecuatorianas, que ejercerán las competencias del gobierno territorial autónomo correspondiente, y se regirán por principios de interculturalidad, plurinacionalidad y de acuerdo con los derechos colectivos. Las parroquias, cantones o provincias conformados mayoritariamente por comunidades, pueblos o nacionalidades indígenas, afroecuatorianos, montubios o ancestrales podrán adoptar este régimen de administración especial, luego de una consulta aprobada por al menos las dos terceras partes de los votos válidos. Dos o más circunscripciones administradas por gobiernos territoriales indígenas o pluriculturales podrán integrarse y conformar una nueva circunscripción. La ley establecerá las normas de conformación, funcionamiento y competencias de estas circunscripciones.

Esto, *de iure*, plantea la posibilidad de la formación de unidades territoriales al nivel de distritos, provincias y regiones peruanas en función a una población mayoritaria refrendada por consulta popular. Esto, para el caso peruano, significaría la posibilidad de la formación de al menos distritos afroperuanos como en el caso de El Carmen, Zaña, o en una eventual secesión de parte del distrito de Chulucanas para la constitución del distrito de Yapatara. En el caso de los Pueblos Andinos y Amazónicos, podrían existir distritos o provincias indígenas, a los que se sumaría casos de regiones como Puno, con iniciativas semejantes en un pasado reciente. Sin embargo, aunque estas iniciativas parecen aún lejanas para el contexto peruano, son importante estudiarlas. Debido a que forman una experiencia que plantea bases jurídicas para la transformación de estructuras sociales en base a los derechos territoriales.

CONCLUSIONES

En el presente artículo se han ensayado definiciones acerca de las categorías en torno a las nociones de “Pueblo”, “Comunidad”, “Territorio” y sus variantes, en base a investigaciones científicas que nos aproximen a la explicación de la experiencia afrodescendiente en el Perú. De esta forma, por lo revisado anteriormente, podemos observar que los procesos jurídicos acontecidos en los tres países de la Comunidad Andina, vecinos del Perú, han generado una base estructural para potenciales transformaciones sociales, estando estas enmarcadas en los criterios de “gobierno responsable” y que signifiquen la adquisición de mayores derechos colectivos de estas “comunidades étnicas”, como sucede con los Pueblos afrodescendientes de estos cuatro países.

Con respecto a lo anterior, debemos entender que el corpus jurídico no solamente es el reflejo de la sociedad en la configuración del Estado. También es lo que el Estado (y sus instancias decisoras) quieren reflejar en la configuración de la sociedad. El Estado como entidad social —por ende, dinámica—, está sujeto a cambios y esos cambios deben ser entendidos por los funcionarios —aparato burocrático— y las instancias decisoras —dirección política— como la evolución de este. El Estado tiene un poder transformador en la sociedad que debería ser utilizado para el beneficio de esta. En caso de no suceder ello, estaríamos asistiendo a un posible conflicto ético de la gobernanza responsable y del rol del Estado, como estructura organizativa al servicio de la sociedad.

Los casos de los pares andinos del Perú demuestran que el Estado tiene la facultad para este proceso de transformación, incluso con entidades e instituciones nuevas en cerca de 200 años de existencia oficial. Estos corresponden a un proyecto de cambio social a través de una nueva propuesta política plasmada en los cambios constitucionales. De estos tres países, dos de estos cambios corresponden a proyectos políticos de izquierda, y el otro, a un proyecto político dentro de la esfera liberal. Esto nos sugiere que no hay que esperar a giros de orientación político-económica drásticos, para la generación de estos cambios en las estructuras organizativas de estas poblaciones.

Además, para el caso del Perú, la existencia de tres denominaciones oficiales en distintos aparatos del Estado, sin una conducción o hilo conductor que uniformice la denominación oficial, presenta aún un obstáculo institucional que, de seguir así, dificultará la generación de políticas intersectoriales. Debido a que, cada denominación supone, de facto, diferente grado de abordaje en función a la conciencia identitaria que supone la sujeción a derechos. Esto se presenta como un pendiente necesario del Estado Peruano, en general, si es que se desea promover políticas públicas contundentes en base a un ordenamiento jurídico único.

Una posibilidad, por lo que hemos analizado en este artículo, recaería en una definición constitucional que reconozca un tipo de colectividad para los afrodescendientes peruanos. Al ser la ley máxima, el resto de las instituciones estatales peruanas solo deberían adecuarse al nuevo ordenamiento constitucional en la materia. Esto, analíticamente, supone

a un mecanismo de coerción para un ordenamiento de las estructuras estatales con un fin específico.

También se ha podido observar que las experiencias políticas de los países analizados corresponden a un origen mixto: dos de ellas nacieron como iniciativas progresistas o de izquierda, mientras la experiencia colombiana, se enmarcó en la modernización del modelo liberal colombiano después de más de un siglo de vigencia constitucional. Esto nos demuestra que estos cambios constitucionales, que podrían generar una transformación en las estructuras organizativas afroperuanas, van más allá del modelo político-económico, y comprenden una visión de Estado ligada más en garantizar los derechos colectivos de las “comunidades étnicas”, grupos étnicos o Pueblos que conforman el país. Lo cual podría traducirse, en el caso afroperuano, en la potenciación de sus derechos colectivos como Pueblo.

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Benedict

1993 *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.* México: Fondo de Cultura Económica.

Aranda Fraga, Fernando

2013 “Origen y cambios de una constitución según la filosofía política de Hegel”, *Invenio*, vol. 17, núm. 31-32, noviembre, págs. 11-22.

Arias Herrera, Héctor

1995 *La comunidad y su estudio. Personalidad-Educación-Salud.* La Habana: Editorial Pueblo y Educación.

Barth, Fredrik

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras.* México: Fondo de Cultura Económica.

Baumann, Gerd

2001 *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas.* Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

Berger, Peter L., & Luckmann, Thomas

2003 *La construcción social de la realidad.* Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Cárdenas, Viviana

2017 "Releyendo a Ferdinand de Saussure: el signo lingüístico", *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, Universidad Nacional de Jujuy. Núm. 51, págs. 27-38.

Contreras, Manuel

1980 "Sobre las transformaciones constitucionales y sus límites", *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época). Núm. 16, Julio-Agosto, págs. 165-184.

Damonte Valencia, Gerardo

2011 *Construyendo territorios. Narrativas aymaras contemporáneas*. Lima: Grupo de Análisis para el Desarrollo.

Engels, Federico

2006 *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Fundación Federico Engels.

Fukuyama, Francis

2016 *Los orígenes del orden político. Desde la prehistoria hasta la revolución francesa*. (J. Paredes, Trad.) Barcelona: Ediciones Deusto.

Gohari, J.

2006 *New Comparative Government (A Concise Study of Domestic Politics Around the World)*. New Delhi: Lotus Press.

Goldstone, Jack A., & Haldon, John F.

2009 "Ancient States, Empires, and Exploitation. Problems and Perspectives", en: M. Ian, & W. Cheidel, *the dynamics of ancient empires. State power from Assyria to Byzantium* (págs. 3-29). Oxford: Oxford University Press.

Hobsbawm, Eric

1992 *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica (Grijalbo Mondadori, S. A.).

Indepa

2010 *Aportes para un enfoque intercultural*. Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano - INDEPA. Lima.

Laclau, Ernesto

1996 "¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?", en: *Emancipación y diferencia*, págs. 69-86. Buenos Aires: Editorial Ariel.

Margulis, Mario

2006 "Ideología, fetichismo de la mercancía y reificación", *Estudios Sociológicos*, enero - abril, año/vol. XXIV, número 001, págs. 31-64.

Ministerio de Cultura del Perú

2016 *Plan Nacional de Desarrollo para la población Afroperuana 2016-2020*. Lima: Ministerio de Cultura.

Palomeque Serna, Angie Katherine, & Hinestroza Cuesta, Lisneider

2016 "Análisis jurídico de los acuerdos entre terceros y comunidades negras para el aprovechamiento forestal en el departamento del Chocó", *Revista Prolegómenos. Derechos y valores*, págs. 25-42.

Pozada Pineda, Juan

2016 "Lo africano en el "País diverso". La inclusión de la cultura afroperuana en el proyecto intercultural del Estado Peruano", en: G. Avome Mba, E. Oyane Megnier, & N. Mba-Zué, *Mémoire(s) et identité(s) en Afrique et en Amérique Latine*. Actes du colloque international organisé par le Centre de Recherches Afro-Hispaniques (CRAHI), págs. 245-266. Libreville: Éditions Oudjat.

Revilla Orías, Paola

2014 "De coronaciones y otras memorias Afrobolivianos y Estado Plurinacional", *T'inkazos. Revista boliviana de ciencias*. Número 36, págs. 121-131.

Santos Azuela, Héctor, & Santos Méndez, Verónica

2000 "El pueblo, la población y los pródomos políticos contemporáneos", *Revista Jurídica de la Escuela Libre de Derecho de Puebla*. Número 3. Julio - Diciembre, págs. 63-76.

Smith, Anthony Douglas

1997 *La identidad Nacional*. Madrid: Trama Editorial, S.L.

Smith, Richard Chase

2011 "¿Un sustrato Arawak en los Andes centrales? La historia oral y el espacio histórico cultural Yánesha", en: J.-P. Chaumeil, Ó. Espinosa de Rivero, & M. Cornejo Chaparro, *Por donde hay soplo. Estudios amazónicos en los países andinos*, págs. 219-254. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), Centre EREA del Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative.

Socarrás, Elena

2004 "Participación, cultura y comunidad", en: C. Linares Fleites, P. E. Moras Puig, & B. Rivero Baxter, *La participación. Diálogo y debate en el contexto cubano*, págs. 173-180. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.

Spíndola Zago, Octavio

2016 "Espacio, territorio y territorialidad: una aproximación teórica a la frontera", *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales. Nueva época*, Año LXI, núm. 228, págs. 27-56.

Sunarp

2014 *Guía general para la inscripción de actos y derechos de las Comunidades Nativas*. Superintendencia Nacional de los Registros Públicos - SUNARP, Lima.

Villamizar Lamus, Fernando

2014 "Francis Fukuyama. The Origins of Political Order From Prehuman Times to the French Revolution", *Revista Enfoques: ciencia política y administración pública*, vol. XII, núm. 20, págs. 163-167.

APROXIMACIONES A UN ITINERARIO DEL RACISMO CONTRA LOS AFRODESCENDIENTES EN EL PERÚ EN EL SIGLO XIX DESDE UNA MIRADA FANONIANA

José Miguel Vidal Magariño¹⁶

INTRODUCCIÓN

En esta presentación, planeo llevar a cabo un acercamiento al discurso racista en el Perú decimonónico republicano. Considero que este es un campo tan poco estudiado como vasto, por lo que necesariamente solo me será posible dar algunas pinceladas con la esperanza de contribuir en la construcción de una visión mínimamente panorámica. En líneas generales, examinaré someramente algunos fragmentos ensayísticos y literarios de pensadores e intelectuales de la elite blanca peruana del siglo XIX, el cual iré incluyendo dentro de un corpus textual, para mostrar sus contradicciones, demandas, ideales, prejuicios y teorizaciones en torno a la cuestión racial. Pretendo entonces mostrar, a través del análisis de su discurso, cómo la ciudad letrada produce y reproduce, crea y recrea, un conjunto de significados sobre los cuerpos racializados durante la república temprana, con especial énfasis en el periodo entre la Independencia y la primera década posterior a la abolición.

Mi interés, en este periodo, radica en la convicción de que es necesario comenzar a mirar más el siglo XIX como gran productor de estereotipos y discursos raciales, para comprender la complejidad, persistencia, muchas veces sutileza, del racismo contemporáneo. Pienso que, sin duda, la era colonial prefigura varios de los elementos que conforman el racismo en sus manifestaciones de hoy en día. Sin embargo, considero también que el énfasis académico que se ha conferido a la Colonia como génesis de esta

16 Académico rastafari. Licenciado en Literatura y Magíster en Antropología Visual por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es docente universitario y facilitador de talleres sobre racismo, literatura afroperuana y panafricanismo. Es colaborador y redactor en la revista *D'Palenque: Literatura y afrodescendencia*.

problemática social, ha obliterado la responsabilidad histórica que tiene la República y prácticamente ha condenado la concepción del racismo como un mal endémico que nos legó el Antiguo Régimen, como mancha atávica de la cual hace falta despercutirnos. Coincido con la urgente invocación de develar, deconstruir y desterrar toda producción discursiva colonial y colonialista, pero temo que, en el plano de la teoría social, no estemos echando suficiente luz sobre el tema si insistimos en que se trata de una tara social heredada.

En esa línea, deseo compartir aquí mi inquietud acerca de que nuestros esfuerzos por entender el racismo de nuestros días, serán poco fructíferos si no estudiamos más el papel que el siglo XIX jugó en su producción, significación y consolidación. Desde el punto de vista político, me preocupa hace tiempo que arrojemos al pasado colonial las explicaciones acerca de cómo se comporta, manifiesta y reproduce el racismo. En cierta medida, me parece que es una trampa discursiva en la que hemos caído con cierto goce, pues desprovee al sistema político republicano de una responsabilidad primigenia y, a la postre, despoja a la democracia de agencia en la producción de discursos racistas, pues subraya que cuando esta es ineficiente o precaria, lo que hace es simplemente reproducirlos: si el racismo es un mal heredado, lo que nos toca es renunciar a esa herencia. Siendo así, la descolonización de la sociedad y el Estado es una tarea urgente, pero, aunque titánico, lograr este objetivo bastaría porque presume al sistema político vigente como cuasi inimputable en sí mismo, y solo responsable cuando reproduce lo que le ha sido legado por un régimen fenecido. Por todo ello, pienso que la academia tiene la responsabilidad de visibilizar desde qué lugar de enunciación, y mirada política, hemos venido leyendo el fenómeno. Estas profundas reflexiones escapan a las pretensiones de esta presentación, pero no quiero dejar de mencionarlas porque reúnen el espíritu que la recorren.

En este orden de cosas, en su trasfondo, mi presentación contiene ciertas críticas al giro decolonial, pese a que, en buena cuenta, bebe de ideas de algunos de sus exponentes. Centralmente, respecto de la comprensión del racismo, disiento en el énfasis que ha puesto la teoría decolonial precisamente en la época colonial. No me atrevo aquí a entrar en el debate de la génesis del racismo ni mucho menos; subrayo simplemente, que haber resaltado la configuración de la raza como categoría construida para justificar la jerarquización laboral en el régimen colonial revela, en otro sentido, la naturaleza de una teoría que asume la historia americana como una gran continuidad desde la Colonia. Me parece que efectivamente es posible trazar las continuidades desde ese periodo, pero sostengo que las lecturas sobre el racismo que inauguró en su momento el concepto de colonialidad del poder, han sumado poco a la hora de dirigir la mirada al siglo XIX, como si fuese casi un periodo de tránsito entre las colonias y los Estados-nación.

Estrechamente vinculado con los postulados sobre la colonialidad del poder de Aníbal Quijano, se halla el concepto de herencia colonial.

En el Perú, Julio Cotler es quien ha utilizado y difundido el término, que prácticamente se ha convertido en moneda corriente en los estudios históricos y sociológicos. Buena parte de historiadores, científicos sociales, e incluso activistas, aluden directa o indirectamente a esta llamada herencia colonial o, cuanto menos, se aproximan a problemáticas sociales como el racismo desde su impronta. De hecho, lo que venía diciendo sobre la idea según la cual el racismo es un sistema de creencias, prácticas y valores estructurador del Estado y la sociedad nacido durante la era colonial, alude justamente al concepto de herencia colonial. Así, sostengo que el estudio del colonialismo eurocéntrico, la expansión global del capitalismo, el sistema de castas y la denominada herencia colonial, son más útiles para explicar acaso el advenimiento de las dinámicas, paradigmas y estereotipos de las jerarquías racializadas¹⁷ durante el mismo periodo colonial, que para comprender la complejidad del racismo de hoy, por lo menos, si no se toma en cuenta el siglo XIX. He dicho ya que no podré extenderme en este espacio con respecto a esta crítica,¹⁸ pero considero importante explicitar cuál es mi postura y a qué se debe mi interés por rescatar los estudios decimonónicos para acercarnos a comprender, más y mejor, la cuestión del racismo en el Perú.

Había anticipado que, a pesar de estas disidencias con lo que podemos identificar como la teoría decolonial, comparto con ella otros puntos en común. En efecto, mi exposición tiene como eje teórico las ideas sobre el racismo de un autor poco estudiado en el Perú y reclamado como decolonial: Frantz Fanon. Los postulados de Fanon serán fundamentales para aproximarme a los discursos racistas de la elite letrada peruana. Aunque parezca paradójico, acudo a Fanon porque encuentro que lleva a cabo precisamente lo que, en mi opinión, cierta crítica decolonial no ha hecho: estudiar el racismo tomando en cuenta su epidermización y la corropolítica desde la cual este es cognosido y aprehendido. En particular,

17 Tomo el término del historiador Paulo Drinot, para quien “es posible trazar una genealogía histórica del racismo en el Perú que conecta el racismo actual con las jerarquías racializadas que se establecieron en la colonia” (2014, pág. 41). De hecho, Drinot en consonancia con una lectura histórica que subraya las continuidades, plantea que “es posible hablar de un Estado racial peruano, y no porque sus élites hayan sido o sean racistas, sino porque su construcción histórica se ha basado en exclusiones racializadas, sin des-conocer, por supuesto, la resistencia que estas exclusiones han generado entre los excluidos” (2014, pág. 45).

18 Dos de los textos más interesantes que cuestionan el concepto de herencia colonial de Cotler, son los artículos “Ucronía y frustración en la conciencia histórica peruana” de Magdalena Chocano y “Ser historiador en el Perú” de Ricardo Rochabrún. No comparto las ideas de Rochabrún sobre el racismo, ni el conjunto de sus críticas, por ejemplo, a Paulo Drinot y Nelson Manrique. Sin embargo, su cuestionamiento sobre el tópico de la herencia colonial, es el que me parece útil. Mi crítica de base, al modo en que se ha venido utilizando el concepto para abordar el racismo en el Perú, trata de subrayar lo poco que se ha desarrollado el tema en la experiencia histórica y social particular, de poblaciones subalternizadas como la afroperuana. Pienso que, si el conjunto de opresiones está definido por distintas variables étnicas, de género y condición civil —por ejemplo, la esclavización que padecían los africanos y afrodescendientes—, aproximaciones teóricas que invisibilizan las especificidades de las poblaciones, no ayudan a comprender sus exclusiones y resistencias particulares.

me parece que las contribuciones de Aníbal Quijano,¹⁹ comprometido con lo que denominó la sistemática división racial del trabajo, contribuyeron a visibilizar el binomio entre raza y dominación económica que, si bien más actualmente, podría encajar en las demandas por una teoría social interseccional, la cual permita un aterrizaje más concreto en el asunto crucial de teorizar cómo se vive la opresión racial desde la subjetividad, habitando un cuerpo racializado.²⁰ En ese sentido, abogo por abrir más caminos hacia una teorización social que repiense la manera en que se vive el racismo en la piel, y así comprender cómo opera en tanto infraestructura histórica.²¹ En esa línea, me atrevo a abrir un debate que parecerá ocioso a algunos, pero que siento consecuente si se estudia verdaderamente el racismo en una dialéctica intersubjetiva: ¿es importante teorizar sobre el racismo, teniendo en cuenta a qué población, conjunto de individuos o

19 Quijano resume así sus ideas sobre el papel de la raza en las Américas: “Con la formación de América se establece una categoría mental nueva, la idea de raza (...) desde entonces, en las relaciones intersubjetivas y en las prácticas sociales del poder, quedó formada, de una parte, la idea de que los no-europeos tienen una estructura biológica no solamente diferente de la de los europeos; sino, sobre todo, perteneciente a un tipo o a un nivel inferior (...). Estas ideas han configurado profunda y duraderamente todo un complejo cultural, una matriz de ideas, de imágenes, de valores, de actitudes, de prácticas sociales, que no cesa de estar implicado en las relaciones entre las gentes, inclusive cuando las relaciones políticas coloniales ya han sido canceladas. Ese complejo es lo que conocemos como racismo” (Quijano, 2014, págs. 758-759).

20 De hecho, Fanon sí comprendía el racismo dentro de una jerarquía económica, pero complejizaba la cuestión desde una afirmación de lo racial como infraestructura en los contextos coloniales. Como señala acertadamente Miguel Mellino, “Para Frantz Fanon, psicoanalista de formación filosófica y alumno de Césaire, la tendencia del marxismo a considerar la ideología racista del colonialismo como una superestructura, como un efecto de la explotación económica, no explicaba la lógica según la cual, en el contexto colonial, la línea demarcatoria entre rico y pobre coincidía con la de los blancos y negros” (2008, pág. 55). Pienso que una invocación semejante a cuestionar el marxismo más ortodoxo, puede haber motivado a teóricos como Quijano a tener una comprensión del racismo *ad hoc* en sociedades poscoloniales o, en sus términos, colonialistas. Lo que me atrevo a problematizar es que la colonialidad, como matriz de poder que sobrevive al colonialismo, disloca la discusión sobre el racismo siempre hacia el escenario colonial y cancela la posibilidad de atender a fallas inherentes a los Estados-nación, salvo que logre detectarse en ellas las huellas de la dominación colonial.

21 Otras dos ideas movilizan mis inquietudes sobre la insistencia académica de estudiar al racismo como asunto colonial. La primera, tiene que ver con cómo explicar la preservación de una continuidad ideológica a la par que un desarrollo complejo de los sujetos afectados por esa ideología: ¿las categorías —por ejemplo, mestizo o zambo— en el sistema de castas refieren a iguales significados hoy en día, en virtud de que conservan los mismos significantes? Por supuesto, podrá reclamarse que nunca se dice que el racismo de hoy sea idéntico al del pasado colonial, pero preguntaría quién, con tal ahínco, querría insistir en que las características de un cuerpo designado como mestizo o zambo hoy pueden rastrearse a ese mismo pasado; y eso que no estamos considerando que se trata de identificaciones volátiles también sincrónicamente. La segunda, está vinculada con una sospecha: la existencia casi ahistórica del sujeto afrodescendiente en la teoría social en el Perú. En la historia y las ciencias sociales, el sujeto blanco cambia —aludo, por ejemplo, al desarrollo de la identidad criolla—; el mestizo también cambia en el tiempo —primero es un sujeto rechazado en el orden colonial y en el discurso fundacional de la nación, para luego ser baluarte de la identidad nacional moderna—; el indígena también sufre cambios —se “civiliza” o “se vuelve” mestizo—. ¿Se concibe de modo análogo la transformación histórica de los y las afrodescendientes? ¿Podemos afirmar que en el imaginario social y en los discursos letrados y estatales se ha transformado también el afrodescendiente? ¿O nos podemos atrever a señalar una esencial continuidad cuando está visto que tal concepción de la identidad carece de sentido?

sujeto(a) está afectando? Aquí me aboco al racismo decimonónico contra la población afrodescendiente en el Perú.

Ahora bien, los autores fanonianos han resaltado elementos diferentes sobre las ideas de Fanon acerca del racismo. Mi aproximación a ellas está sobre todo influenciada por las lecturas de *Piel negra, máscaras blancas* que hacen el filósofo Lewis Gordon y el sociólogo Ramón Grosfoguel. Ambos destacan el concepto central del No Ser en Fanon desde sus disciplinas. El primero profundiza en la dialéctica del reconocimiento que elabora Fanon, ello le conduce a comprender las dinámicas del deseo y la conciencia negra, atravesando la controversia psicoanalítica inaugurada por el pensador de Martinica sobre los conceptos de anormalidad y normalidad en la zona del No ser y ahondando en la lucha semiótica y corporal del sujeto negro contra la deshumanización y la neurosis. Grosfoguel, por su parte, ha brindado un gran aporte al fanonismo, al elaborar una sistematización de las ideas sobre la construcción de lo humano respecto del Ser y el No Ser. Vale la pena resumirla, porque será de mucha utilidad para acercarnos al discurso racista de los pensadores peruanos del siglo XIX.

Según Grosfoguel (2011), para Fanon, el racismo es “una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano que ha sido políticamente producida y reproducida como estructura de dominación durante siglos por el «sistema imperialista/occidentocéntrico/cristianocéntrico/capitalista/patriarcal/moderno/colonial».”²² Me siento más cómodo parafraseando esta definición para decir que Fanon concebía el racismo como un sistema de poder colonial²³ caracterizado por la opresión/dominación de los sujetos negros, y por extensión —aunque Fanon

22 Resulta para mí interesante que el sociólogo portorriqueño rescate la idea del sistema mundo como un concepto que Immanuel Wallerstein, en realidad, toma del teórico negro Oliver Cox. De hecho, más polémicamente, Grosfoguel sostiene que el concepto de colonialidad del poder de Quijano es una reelaboración de las ideas de capitalismo racial del afroestadounidense Cedric Robinson. Para consultar la discusión sobre la génesis de esos conceptos, véase la conferencia *Marxismos negros*: <https://www.youtube.com/watch?v=cb1MAeBnTco>. También, el mexicano Daniel Montañez Pico tiene un interesante artículo que rescata el concepto del sistema-mundo del afrocaribeño Cox: “La teoría del sistema-mundo es negra y caribeña: capitalismo y racismo en el pensamiento crítico de Oliver Cox”.

23 Es indispensable precisar aquí, la cuestión de lo colonial para salvar de contradicciones las premisas de esta aproximación al racismo en el Perú del siglo XIX. He comentado que me parece necesario estudiar el periodo republicano para comprender el racismo de hoy, incluso más útil que estudiarlo como producto colonial. Justamente, ahí es donde creo que cierta crítica decolonial no se ha detenido suficientemente en repensar la teoría fanoniana y la ha empleado con poca reflexión para estudiar las distintas etapas coloniales. Fanon estudia una realidad colonial en el siglo XX, cuyos orígenes se remontan al periodo post-ilustrado, donde se han consolidado otros mecanismos de dominación, han trascurrido siglos de experiencias de colonización desde diversas tradiciones jurídico-políticas, el capitalismo está viviendo una fase post-industrial y el aparato cultural hegemónico del sistema colonial está social y psíquicamente arraigado en modos que no podemos saber para el periodo colonial americano del siglo XVI. No afirmo que sea inviable o descabellado, recurrir a Fanon para intentar comprender las complejidades del proceso colonial imperial español, o portugués, durante el Antiguo Régimen, sino que necesitamos ser más reflexivos acerca de las diferencias identitarias transhistóricamente, lo mismo que en los ejercicios de imaginación colectiva y modos de resistencia intersubjetivas

era cuidadoso de no incurrir en generalizaciones— de sujetos colonizados y, diríamos hoy, racializados. En este esquema, retomando la lectura de Grosfoguel, en la zona del Ser hay un sujeto hegemónico que vive privilegio racial, pero también hay un sujeto subalterno que sufre opresiones de distinto tipo: religiosas, de género, de clase, por nacionalidad, etc. Aquello que está fuera de la zona del Ser pertenece al No ser. Ahí viven los sujetos que sufren opresión racial. Grosfoguel subraya que “La zona del ser y no-ser no es un lugar geográfico específico, sino una posición en las relaciones raciales de poder” (2012, pág. 95) Así, ninguna de estas zonas es homogénea y hay poblaciones e individuos que sufren opresión en la zona del Ser, pero es de distinto tipo que en la del No Ser. En esta última, los subalternos viven una opresión agravada por el racismo.

Para desarrollar esta formalización que hace de los conceptos fanonianos, Grosfoguel recurre a dos interesantes ideas de Buenaventura de Souza Santos. En la zona del Ser, la administración del poder, como norma, se realizaría a través de procesos de emancipación y regulación, con esporádicos episodios de violencia. En cambio, en el No Ser, la violencia es la tendencia y la emancipación y regulación son más bien eventuales. Pienso que lo interesante de este desarrollo formal de las categorías de Fanon, radica en su utilidad para estudiar macroscópicamente la dialéctica de la epidermización,²⁴ esa relación de poder entre el mundo racista y el cuerpo racializado. De hecho, como sociólogo, Grosfoguel ha puesto el dedo sobre los mecanismos político-sociales primero, y aprovecharé ello porque este acercamiento al racismo del siglo XIX que estoy realizando, es a través del discurso del sujeto hegemónico blanco-criollo letrado occidentalizado y no desde, por ejemplo, el testimonio rescatado de sujetos racializados afroperuanos.²⁵

Uno de los pocos investigadores que se ha detenido a estudiar el racismo en el Perú del siglo XIX es Marcel Velásquez, y considero que

24 Fanon llamó epidermización a la vivencia en la piel de las estructuras de poder y los procesos sociales. En sus términos, se trata de un esquema epidérmico racial que vive debajo del esquema corporal dado. Reconocer el primero, supone un descubrimiento doloroso: “Y entonces nos fue dado el afrontar la mirada blanca. Una pesadez desacostumbrada nos oprime. El verdadero mundo nos disputaba nuestra parte. En el mundo blanco, el hombre de color se topa con dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona” (Fanon, 2009, pág. 112)

25 Dicha labor, importantísima, está por realizarse. Que yo sepa, no se conocen textos del siglo XIX que contengan la voz de hombres y mujeres afroperuanos, desde los cuales acercarnos a modos testimoniales de procesar el racismo vivido en la propia piel, salvo la fascinante publicación de *El Peruano* en 1812, firmada por quien asevera ser un negro congo, nacido en África. No existen trabajos similares a los que han logrado Maribel Arrelucea o Yobani Gonzáles en sus acuciosas indagaciones de archivo para el caso de los siglos XVII y VIII, donde nos es posible acceder, en alguna medida, a la voz de los y las litigantes afrodescendientes. Tampoco contamos para el siglo XIX, con un texto tan excepcional como el diario de Úrsula de Jesús. Quizá lo más cercano a una producción de afrodescendientes del siglo XIX, sean los textos médicos de José Pastor de Larrinaga, José Manuel Valdez, José Manuel Dávalos y las tradiciones de Palma. Por el estado de los estudios del siglo XIX, en este momento, diera la impresión que nos hemos conformado con que no existe más corpus textual, ni registros de cualquier tipo, enunciados por afrodescendientes. Abrigo la esperanza de que esos hallazgos y estudios estén por venir.

no hemos puesto suficiente atención a su aporte. En *Las máscaras de la representación: el sujeto esclavista y las rutas del racismo en el Perú (1775-1895)*, esboza un panorama acerca de cómo el discurso de la elite letrada, sobre todo desde la literatura, la crónica y el artículo periodísticos, delinea un conjunto de representaciones sobre los afrodescendientes en el Perú cuyo análisis, en mi opinión, resulta muy provechoso para repensar no ya la genealogía del racismo en el Perú sino el entramado del discurso racial producido y reproducido durante el periodo fundacional de la nación. Este y el otro texto de Velásquez que aborda parcialmente la representación de los afrodescendientes en el siglo XIX, *El revés del Marfil*, me han permitido ubicar y echar primeras luces sobre textos que solo conocía fragmentariamente o a los cuales no había prestado suficiente atención. Pienso que el trabajo de Velásquez —que ya tiene casi quince años de publicado— traza, aunque aun incipientemente, varias rutas de investigación por las cuales empezar a entender el enraizamiento del racismo en la vida social, política y cultural del Perú republicano.

Me interesa profundizar teóricamente desde las ideas de Frantz Fanon, en algunos de los textos que Velásquez ha identificado y también en otros a los que no les ha prestado tanta atención. Con todo, mi acercamiento en esta ocasión, estará constituido solo por apuntes de fragmentos de algunos textos, ya que pretendo mostrar un panorama sobre este extenso corpus. Cuando digo que trataré de dar profundidad teórica al análisis, me refiero a que busco aportar a la generación de una teoría sobre los discursos raciales, una que contemple los puntos de confluencia con otras opresiones, pero que intente aproximarse a la corporalidad del sujeto racializado para tentar una comprensión del racismo que ejerce el cuerpo social.

ACTUALIZACIÓN Y RESIGNIFICACIÓN DE LA ALTERIDAD

Uno de los grupos de textos más interesantes para estudiar los discursos sobre afroperuanos en el siglo XIX, son los artículos del *Mercurio Peruano*. Sin embargo, como anota Velásquez, antes que él y Clément pocos o ningún investigador ha indagado en la representación de los afrodescendientes en el periódico. Velásquez analiza cinco artículos narrativos que son muy elocuentes. Me interesan particularmente dos de ellos. El primero es “Descripción anatómica de un monstruo”:

En días pasados una Negra bozal llamada Mariana (...) parió un monstruo digno de la consideración de los Físicos, y admiración de los curiosos. Carecía de cerebro (sic), por que cortada la cabeza desde las cejas hasta la mitad del hueso occipital, le faltaba el coronal, los parietales, y aun la medula, de que no había rastro (...) Finalmente, venia con los dos sexos: el viril situado debaxo del cordón umbilical, y casi confundiéndose, y el otro en su sitio natural (...) ¿qué principios ó causas internas deformantes concurrirán en la naturaleza de esta Negra (...)? (1964, vol. 1, págs. 7-8)

Este es un texto de fines del siglo XVIII, pero prefigura una preocupación latente a inicios del siglo siguiente sobre el género y la reproducción. Además, aunque insólito, este texto condimentado con su dosis de misterio y morbo, es solo uno de varios otros textos del *Mercurio* que animaban la curiosidad popular, a la par que consignaban médicamente desfiguraciones, anomalías y casos del llamado hermafroditismo que se registraban en la ciudad de Lima.²⁶ Como sostiene Velásquez, el término “monstruo” coloca al recién nacido como un ser desprovisto de humanidad, lo mismo a su madre esclavizada, “como un ser humano liminal” (2002, 103). La condición de negra bozal suma al ejercicio de imaginar seres que no son completamente humanos. Arrelucea y Cosamalón comentan sobre este caso que “el énfasis en la ausencia de cerebro y los dos sexos juntos en realidad aluden a los dos grandes estereotipos adjudicados a los negros: sin capacidad intelectual pero con una gran potencia sexual” (2015, pág. 84). En efecto, se trata de una operación discursiva que se venía haciendo hace mucho; no obstante, aquí aparece dentro de un lenguaje descriptivo más cercano al ámbito científico. En un periodo donde la Ilustración va forjando en la clase letrada ideas sobre la necesidad de contar con nuevos ciudadanos, sanos y bien formados, que contribuyan a formar una sociedad moderna y civilizada, la parte esclavizada que pare monstruosidades,²⁷ convoca tanto la curiosidad de los médicos como la inquietud de los pensadores ilustrados.

La pregunta por la naturaleza de la mujer africana cierne más la duda sobre su humanidad. Si existe un creciente interés por el nacimiento de niños saludables y, por tanto, por el cuidado de los cuerpos femeninos como productores,²⁸ la vigilancia y el temor social se incrementan para individuos que son considerados apenas sujetos —de hecho, Mariana tiene condición de esclavizada— y son, antes bien, imaginados como mera corporalidad. Su posición de mujer esclavizada africana, y además poco asimilada a la civilización occidentalizada, la arroja discursivamente a la zona del No Ser. Estamos aún a fines del siglo XVIII y formalmente no hay aún ciudadanía, pero las reflexiones en torno a lo que es y no es humano,

26 Por citar algunos ejemplos, véase la nota “Metamorfosis humanas: Noticias de la extraña desfiguración de una niña” publicada en 1791 por Hipólito Unanue en el *Mercurio* o el artículo de Larrinaga titulado “En que se trata de si una mujer se puede convertir en hombre”.

27 El artículo reporta que no es la primera vez que da a luz un hijo con malformaciones: “el año pasado dio a luz a un monstruo con dos prominencias disformes y duras; una baxo del ombligo, y otra en la espalda; y las orejas largas y agudas como las de un perro chusco [...]” (1964, vol. 1, pág. 7-8)

28 Es interesante que sean dos afrodescendientes los más interesados en el asunto de la reproducción femenina en el *Mercurio Peruano*. José R. Jouve Martin, que trata sobre estos personajes extensamente menciona que los artículos al respecto de José Pastor de Larrinaga “se enfocaban en anomalías de la naturaleza mientras los de José Manuel Váldez se concentraba[n] en la salud de las mujeres gestantes y en el entrenamiento de las parteras para incrementar la tasa de nacimiento y fomentar el crecimiento de la población” (2014, pág. 51). En general, en el caso de Váldez existe un mayor silencio que en el de Larrinaga sobre el asunto de la esclavización, pero es claro, como explica Jouve que estos médicos afrodescendientes “veían la ciencia y la escritura no solo un medio por el cual transmitir sus ideas sino también como parte de un proceso de autoconstrucción y diferenciación que les permitía a sí mismos distanciarse de otros ‘negros’ y menos cultivados afroperuanos (2014, xviii).

sobre quiénes son y quiénes no son sujetos, constituyen un síntoma que, desde mi lectura fanoniana, marcarán la pauta de la discusión intelectual sobre la nación en el periodo post-independentista. Quiero llamar la atención sobre esta retórica médica, dentro de la invocación por una biopolítica, que escribe sobre los cuerpos de los y las afrodescendientes. Me refiero no solo acerca de sino sobre la piel, entendiendo que el discurso produce realidades y la ciudad letrada ha venido escribiendo en los cuerpos negros sus temores y tabúes. No podré detenerme demasiado en ello en esta ocasión, pero sostengo que para el siglo XIX, el cuerpo afrodescendiente es un palimpsesto, el cual ahora es reescrito desde una retórica científicista, en el marco del discurso ilustrado que recién encuentra su momento histórico en el Perú.

Otro artículo representativo sobre este tipo de representaciones en el Mercurio es el extenso artículo “Idea de las congregaciones publicas de los Negros Bozales” de 1791. Como anota Marcel Velásquez, este es un texto que se puede leer como precursor del discurso antropológico en el Perú, pero además deja entrever las contradicciones de la elite letrada respecto de los afrodescendientes y, en especial, de los esclavizados, en una época donde se discute la legitimidad de la esclavización. Por un lado, el autor anónimo afirma que él y sus lectores —la elite blanco-criolla letrada— comparten la condición de humanidad con los negros bozales: “hermanos nuestros por la incontrastable genealogía de Adán, dotados de alma inmortal como la nuestra” (1964, vol. 2, pág. 113); por otro, sus costumbres, emociones y formas de organización, son representados como menos que humanas. En una descripción sobre la participación de danzantes negros en la fiesta del Corpus Christi en Lima, el autor describe así el desfile de las distintas tribus:

Todos los demás de la Nacion con unos instrumentos estrepitosos, los mas de un ruido desagradable (...) algunos se disfrazan de diablos o de emplumados: otros imitan a los osos con pieles: otros representan unos monstruos con cuernos, plumas de gavilanes, garras de leones, colas de serpientes (...) con unos alaridos y ademanes tan atroces (...) esta decoración (...) parece indecente en una función eclesiástica, y mas en una procesión (1964, vol. 2, pág. 117)

Observaciones a las costumbres de las cofradías de africanos y afrodescendientes son comunes durante el siglo XVII, lo mismo que la demanda por reprimirlas. Aquí, a puertas del siglo XIX, vemos también la escandalización por tratarse de un evento religioso —la vida religiosa seguía siendo parte importante de la experiencia social—, pero los significantes del acontecimiento son zurcidos no tanto desde códigos religiosos, sino desde la óptica de las buenas costumbres, la moral y el orden público. El detenimiento en los danzantes disfrazados de animales, continúa en la línea de acercar a los afrodescendientes al plano animal no humano, a la zona del No Ser, porque, como veremos, pese a tratarse de un performance, es más o menos claro para el redactor que estos negros bozales están performando su propia naturaleza social y, por tanto,

actuando un papel en el orden social que, si en tiempos anteriores tenía alguna funcionalidad, este ya no es compatible con la nueva civilidad.

En la observación de los bailes calificados de escandalosos, el autor delinea más la frontera divisoria entre el Nosotros hegemónico, productor de las buenas costumbres, y el Otro:

También es admirable la rapidez con que los Negros pasan de un extremo de severidad a otro de gritería, bulla y desbarro. Acabada la hora de consulta se ponen a baylar y continúan hasta las siete ó las ocho de la noche (...) Estos bayles á la verdad no tienen nada de agradables, además de ser chocantes á la delicadeza de nuestras costumbres. Quando danza uno solo, que es lo más común, salta en todas direcciones indistintamente, se vuelve y se revuelve con violencia y no mira á ninguna parte (1964, vol. 2, pág. 121-122).

Si los negros son solo cuerpos que se arrebatan en medio de alaridos y movimientos grotescos, los blancos criollos consolidan su diferencia por oposición. El desborde, incontinenencia y volubilidad de las emociones siempre fueron barbarizados, feminizados e incluso demonizados en el discurso eclesiástico, en las crónicas y en la literatura colonial. En el siglo XIX, esas construcciones simbólicas van a resignificarse con el ejercicio de imaginar al sujeto blanco occidental y occidentalizado como racional, homogéneo, unificado y masculino. Ese es el sujeto que la modernidad racional ilustrada aspira. Por lo tanto, los seres considerados emotivos, heterogéneos, diversos y feminizados terminarán como un fantasma colonial, signados como un rezago de un periodo de la historia que debe ser trascendido.

Sostengo que la delimitación sociogenética²⁹ de los sujetos-cuerpos deseables y los no deseables a través de una dicotomía entre el Ser y el No ser, no habían hallado consolidación plena hasta que los ideales iluministas postulan —aunque eso juegue, muchas veces, de modo contrario a las políticas públicas— que las costumbres son maleables e, inclusive, producto de la educación. En otra parte del artículo, el autor dice de los espacios de reunión de las cofradías de hombres negros:

(...) tiemblan, lloran, se confunden y pierden el juicio, si en un encuentro casual les tocó la izquierda mas bien que la derecha; si algún sugeto profirió su nombre sin el agregado de un epíteto lisongero; ó si otro combinó las letras del alfabeto de este, ó de aquel modo, quando se ofreció caracterizar su nombre. Esta es una especie de manía (...) Los que padecen de esta dolencia deben avergonzarse, viéndose en un mismo paralelo con los Negros bozales, y cubiertos de la misma ridiculez (1964, vol. 2, pág. 121).

29 Fanon (2009) explica que la alienación del negro no es un asunto individual y que junto a lo filogenético y lo ontogenético debemos considerar lo sociogenético. Es una ruta epistemológica distinta al darwinismo y al psicoanálisis freudiano: no existe un problema negro, vale decir, no hay un problema intrínseco con el sujeto afro, sino que su experiencia psicosocial está marcada por la mirada blanca; y, como estoy tratando de exponer, de la letra blanca.

Ya se ve la paradoja: los blancos criollos pueden contaminarse de la supuesta feminización y salvajismo de los afrodescendientes, pero estos últimos son así por naturaleza. El ideal ilustrado imagina una sociedad de caballeros juiciosos y educados. Si es condición intrínseca del sujeto negro albergar características opuestas, es un deber moral aniquilar *lo negro* de la psique social. Alrededor de esta polémica se van a producir amplias discusiones sobre la necesidad de educar a los negros libertos y libres, aunque me parece que finalmente los discursos de exclusión y la instrumentalización del miedo social hacia los afroperuanos ganará la partida.

Velásquez menciona un texto ya de 1830, publicado en *La Miscelánea*, periódico posterior al *Mercurio*, que revisa apenas, pero que en mi opinión contiene información importante para ir comprendiendo los modos de ejercer el poder sobre los cuerpos racializados negros en la república en ciernes:

Fueron convidados, según me informé, para que ofreciesen, las castas de morenos (...) cuando se me presenta a mi vista un campo de batalla y el combate más sangriento: marchaban pues los morenos hacia el puente en masa cerrada y cada uno de estas con su música respectiva. En el sitio del balcón de SE les hace frente un soldado el que con su fusil repartía culatazos a derecha e izquierda de a cañón de a 36; pero los morenos en mucho orden continuaban su marcha pues contaban con los que había convidado (...) cuando salen cuatro soldados de palacio y cortándoles la retirada dispersan toda la muchedumbre a culatazos... [citado en Velásquez, 2005, pág. 103]

El comentario de Velásquez al respecto resalta que, aunque puede ser atípico este evento, es un ejemplo de “cómo las élites republicanas expulsan las manifestaciones religiosas de los afrodescendientes del espacio público por considerarlas incompatibles con las nuevas formas de sociabilidad” (2005, p. 103). Desde una perspectiva fanoniana, este caso exhibe los mecanismos con que se administra el poder en la zona del No Ser. No se sabe si había una medida municipal detrás del accionar de los soldados, pero se indica que la “casta de morenos” iba haciendo música por la calle en su ruta a la capilla de San Lorenzo, adonde habían sido invitados para sumarse a algunos trabajos de construcción probablemente.³⁰ La represión da cuenta de cómo los agentes controlan el orden público. Tal como señala De Souza Santos, en la zona del No Ser, el poder se ejerce de manera violenta y a través del despojo, antes que por principios de regulación pacífica o jurídica;³¹ de hecho, el texto revela que los afrodescendientes no hacían mucho caso al primer soldado porque

30 Según Marco Gamarra Galindo, la capilla de San Lorenzo en el Rímac se habría terminado de construir en 1834 (2011).

31 En este punto, un asunto sobre el que no hemos estudiado aún, son los modos más específicos en que las normas legales afectaron a la población afroperuana luego de la Independencia. Incluso, parecen escasos los estudios sobre cómo los grandes marcos legales, como la abolición y la libertad de vientres, afectaron la vida económica y social de los afrodescendientes en el Perú.

sentían que estaban en su derecho al haber sido invitados a la compostura de la iglesia, e igual los molieron a culatazos.

Hasta el momento solo he mostrado dos textos, pero considero que llaman la atención sobre las formas en que la elite criolla letrada va configurando, a inicios del siglo XIX, la representación de los afrodescendientes, con especial énfasis en los esclavizados y llamados bozales. Identifico esto como un primer eje del discurso racista decimonónico, y quiero señalarlo como una actualización y resignificación de la alteridad por parte del grupo criollo ilustrado. Considero que esta acción discursiva desfila también por una serie de textos a los que no aludo en esta ocasión, pero a los que Marcel Velásquez se ha aproximado: el teatro y la narrativa de mediados de ese siglo. Sus comentarios analíticos a algunas obras de Felipe Pardo y Aliaga, Manuel Asencio Segura, Juana Manuela Gorriti, Mercedes Cabello, entre otros, merecen mayor atención. De hecho, en su análisis de la interesante novela de folletín *El ángel caído* de Gorriti y *Gonzalo Pizarro* de Segura,³² Velásquez acude a ideas claves de Fanon para interpretar la conducta de algunos de los personajes afrodescendientes y los temores de los personajes blancos. Considero que lecturas más prolijas y profundas de otras producciones ficcionales desde las ideas sociogenéticas de Fanon, echarán más luces sobre el asunto del género, la sexualidad y el cuerpo en las imágenes sociales que se producían y propagaban desde la ciudad letrada en un momento clave de la fundación nacional. Ya Doris Sommer en *Ficciones fundacionales* planteó cómo las novelas de fines del siglo XIX en Latinoamérica, constituyeron espacios textuales que mostraban el eros como parte fundamental de los ideales y temores de los intelectuales fundadores de las jóvenes polis nacionales. A partir del conjunto de textos que discurren sobre la esclavización, y las mujeres y hombres negros, en la prensa durante el debate sobre el futuro del Perú en la primera mitad y buena parte del siglo XIX, todo parece indicar que entró a tallar en gran medida la población negra. Siendo así, me siento tentado a pensar que el éxito editorial de una novela más bien finisecular como *Aves sin nido*, nos ha empujado a mirar poco un corpus textual donde los actores del debate nacional son otros y el llamado problema del indio, acaso aún no ingresa en el axis de las preocupaciones de la elite criolla blanca.

CONTROL POBLACIONAL E INESTABILIDAD JURÍDICO-POLÍTICA

Considero que es posible identificar un segundo eje del discurso racista decimonónico, el cual está marcado por el control poblacional y la inestabilidad jurídico-política. Ubico a Hipólito Unanue dentro de este eje, quien, según Velásquez, es un autor paradigmático para comprender el desplazamiento de la mentalidad esclavista hacia las ideas de ilegitimidad de la esclavización. Sin embargo, justamente como hombre de su época, Unanue emerge como figura contradictoria en este debate. Coincido en que un libro clave es *Observaciones sobre el clima de Lima y sus influencias*

32 Para mayor análisis de esta novela, puede consultarse la tesis de maestría de Marcel Velásquez: *Novela y nación en el Perú republicano 1845 y 1879*.

en los seres organizados, en especial el hombre de 1806. En la sección II, "Influencias del clima" dice lo siguiente:

El color blanco salpicado de carmín en las mejillas; el pelo rubicundo; ojos azules; facciones hermosas; solidez en el pensamiento y un corazón de una fiera generosa, son las características del europeo en su perfección y cultura.

Un color cobrizo o amarillento, pelo negro y largo, ojos negros, facciones delicadas, aire melancólico, imaginación pronta y fuerte (...): he aquí el retrato general del americano. Un pelo enraizado que se levanta del casco, facciones salvajes, color negro, espíritu pesado y un corazón bárbaro han tocado en triste herencia a la mayor parte de los africanos. La población de Lima se compone de estas tres naciones (Unanue, 2018, pág. 148)

Parece que subyace en Unanue, uno de los editores más importantes del *Mercurio*, una naturalización de la conducta, temperamento, capacidad intelectual y cultura basada en las diferencias fenotípicas; no obstante, el mismo texto es contradictorio: "No puede, pues, la diferencia de facciones argüir diversidad de talentos (...) es el hombre capaz de todo, si es ayudado por la educación y el ejemplo (Unanue, 2018, pág. 159). De este fragmento, me llaman la atención especialmente dos elementos. El primero, es que podemos suponer que Unanue ubica por defecto a los criollos dentro de la población europea, aunque su omisión me hace pensar en el síntoma de un sujeto en situación liminal: el deseo insatisfecho por ser europeo en una tierra americana. El segundo elemento que llama la atención es la cuestión de la temporalidad. Parece una condena atávica e irremediable la condición del afrodescendiente, mientras que el europeo transitaría con su belleza por la perfección de su civilización lograda y el americano tuviese el chance de ser redimido. Así, la sociedad americana puede salvarse imitando a Europa, pero los descendientes de africanos, con su triste herencia, no pueden ser parte del sueño americano de la civilización.³³ La afirmación del Ser americano, sujeto que aspira al dominio de las artes, ciencias y leyes, debe pasar por trascender la supuesta barbarie del No ser del afrodescendiente: "el negro es el último en la cadena, y el que eslabona al hombre con el bruto. Pues con esta misma degradación que hemos notado, descienden los talentos desde el celestial y sublime europeo hasta el torpe y rudo negro" (Unanue, 2018, pág. 154). La afirmación de la naturaleza subhumana del africano les niega existencia posible en el progreso y excluye a sus descendientes de la inclusión social en la zona del Ser, espacio posible únicamente para el sujeto occidentalizado.

José María Pando es otro escritor que exhibe similares contradicciones, pero es más decidido que Unanue en su valoración del africano y afrodescendiente como un ser incapaz de gobernarse a sí

33 En otro pasaje, dice Unanue: "el Americano para salir de su ignorancia y el Negro de su brutalidad, no pueden presentar otra ventaja respecto al Europeo que la de sus sentidos corporales (Unanue, 2018, pág. 154).

mismo y como peligro a valores humanos mínimos en la zona del Ser. Haré un breve análisis de su texto *Reclamación sobre los vulnerados derechos de los hacendados de las provincias litorales del departamento de Lima de 1833*.³⁴ En su defensa de la legalidad —y, por pasajes, de la necesidad— de la esclavitud, desarrolla un aparato ideológico que prácticamente sitúa a los afrodescendientes esclavizados en una condición subhumana escudándose en argumentos económicos y civilizatorios. El texto, en general, abunda en ejemplos de otras naciones poscoloniales que, según Pando, han optado torpe e imprudentemente por abolir la esclavitud. Su reflexión sobre el estado de los negros libres en el Chocó colombiano es elocuente:

A mi me parece que una multitud de tigres furiosos sueltos de la cadena, no hartan tanto mal, como poner en ejercicio de sus fuerzas á estos hombres inmorales, sin honor, sin esperanza, sin temor. La nación se encontraría en el estado de una *anarquía salvaje*, y tal vez sin medios para evitar los males que serian consiguientes al desenfreno de las *pasiones brutales de esos monstruos*, que ceiebrarian con hoirible algazara su triunfo, sobre las ruinas de la libertad y de la civilización (1833, pág. 21-22, cursivas propias).

Libertar a los esclavizados, de acuerdo con Pando, acarrearía el descalabro del orden político por cuanto los afrodescendientes son como animales salvajes obedientes solo a sus propias pasiones. De esta suerte, la abolición devendría en palenques de desenfrenada gente que hallaría gozo en poner en jaque a la sociedad criolla.³⁵ Su mirada es representativa de una elite³⁶ conservadora que no concibe a los negros libertos como sus conciudadanos. No aludo aquí solamente a la noción de clases sociales diferentes, sino a una configuración racial del imaginario que deshumaniza al Otro. Aunque no es del todo explícito, Pando deja entrever que rechaza la idea de una igualdad natural consustancial al género humano. Ello

34 Para más análisis sobre este texto, puede consultarse *El decreto de Huancaayo. La abolición de la esclavitud en el Perú* de Jean Pierre Tardieu y el artículo "José María del Pando y la consolidación del sujeto esclavista en el Perú del siglo XIX" de Marcel Velásquez.

35 Este temor manifiesto de lo ocurrido en Colombia y otras naciones jóvenes de las Antillas, convive con la idea de los supuestos vicios y ociosidad en el caso afroperuano, temores característicos del ideal civilizatorio del sujeto blanco ilustrado: "criados los libertos en la degradación servil hasta los 21 años, sin otros ejemplos que los del vicio, sin instrucción ni amor al trabajo, sin freno de ninguna especie, van á formar una clase, á la vez estéril y licenciosa, una clase que amenazará sin cesar cuanto hay de venerable y querido en la sociedad. Poquísimos serán los que se dediquen á las labores de jornaleros en los predios rústicos; poquísimos los que se ocupen en las poblaciones en algún arte mecánico. Los demás vivirán en una ociosidad vagabunda, aprovechándose de nuestras lamentables conmociones civiles para egercitar sus viciosas propensiones en las ciudades, ó en los caminos solitarios" (1833, pág. 44).

36 En una afirmación de conciencia de sus privilegios, que es más escandalosa para nosotros que para su época, sostiene lo siguiente: "No se apele al tribunal de la naturaleza, cuando se discute delante del de la política. Cuando el gobierno español trasplantó á la América á los habitantes del Africa como esclavos, los introdujo en las colonias como cosas de comercio, sin persona, sin derechos, sin sensibilidad (...) La presente generación se ha encontrado en posesión de esta propiedad adquirida por las generaciones pasadas, con autoridad del gobierno (1833, págs. 36-37).

subyace a uno de los argumentos de su invectiva contra el decreto de la libertad de vientres de San Martín:

Y no solo serán libres los nacidos después del 28 de julio de 1821, sino que gozaran de los mismos derechos que el resto de los ciudadanos peruanos y se dá por sentado que esto no es otra cosa que la restitución de sus derechos. ¡Infeliz Perú! ¡Qué ciudadanos son los que se te preparan! Infeliz Perú cuya suerte ha estado al arbitrio de hombres que afirmaban en un documento de tanta importancia que los hijos de esclavos africanos tenían antes el derecho de ciudadanía: puesto que no se restituye sino lo que se poseía y se perdió después de cualquier modo (1833, págs. 34-35).

En este discurso, el afrodescendiente no es un sujeto de derecho y, por tanto, su ciudadanía es inconcebible. Ahora bien, Pando parece creer en que la asimilación de los esclavizados a la cultura blanca occidental, a la civilización europea, puede gradualmente salvarlos de la condena de su condición animalizada, y enfatiza que ello debe procurar-se para salvaguarda de la sociedad blanca criolla:

Nuestro objeto debe ser amalgamar dos razas distintas y separadas; y descubrir un nuevo estímulo que induzca al negro á trabajar, en vez del bajo y degradante estímulo del látigo. Por fin, nuestro objeto debe ser, no crear un dominio de negros libres contentos con las meras necesidades de la vida, sino acostumbrarlos á tener gusto en las comodidades y aun en las cosas de lujo de la existencia, darles los hábitos de honrada industria, y ponerlos en aquel estado de disciplina moral que nos permita al romper sus cadenas conocer que no hemos obrado sin miramiento á la seguridad de los blancos (1833, pág. 51).

Por eso el negro, tal y como es reconocido en el siglo XIX, debe ser eliminado de la cultura civilizada. De un lado, es curioso pensar cómo Pando concibe luego de 300 años de esclavización y mestizaje que se trata de dos "razas" y culturas distintas y separadas. De otro, pienso que aquí asistimos a un discurso biopolítico, de disciplinamiento y control del cuerpo negro. La redención y escape de la zona del No Ser solo puede ser lograda a través de un proceso de aculturación, en donde ser sujeto con derechos, sinónimo de humanidad, se adquiere a través de la transformación cultural en hombre blanco occidentalizado; caso contrario, romper las cadenas de los esclavizados sería un acto temerario y peligroso. Por eso, Pando cierra su texto con la invocación de emigración extranjera que pueda dedicarse a labores agrícolas, actividad económica vital para el sostén de la nación en la imaginación de muchos intelectuales de la época.

Para concluir con la aproximación a este eje, en que el discurso racista se imbrica con el interés por el control poblacional y el temor por la inestabilidad política, quiero citar un fragmento del texto de *El Heraldo* de 1855 que critica ferozmente la abolición decretada por Castilla, pues

los negros se transformaban en “ciudadanos activos, como miembros de la sociedad política, sin embargo de que, hasta ese instante, no habían sido considerados ni como miembros de la sociedad civil, ¿qué decimos? Ni como miembros de la sociedad humana” (citado en Tardieu, 2004, pág. 370). Este texto evidencia de modo más explícito que, en el sustrato de los argumentos a favor de la esclavización por parte de algunos de los representantes más conservadores de la elite criolla, se funda la cuestión del Otro afrodescendiente, como un ser cuya humanidad es por lo menos dudosa. En esa línea, coincido con Velásquez que detrás de la defensa de la esclavitud, sostenida por argumentos basados en el temor social al desorden jurídico, la inestabilidad política, el deterioro de la economía nacional, la necesidad de control de la masa manumitida y la protección de las costumbres, se “está fundando de manera explícita las bases para una concepción racialista de la sociedad: la cultura afroperuana contamina el orden social mediante el mestizaje” (2005, pág. 215).

NARRATIVA NACIONAL FUNDACIONAL Y ADVENIMIENTO DE UN DISCURSO RACIAL CIENTÍFICO

Por último, identifico un tercer eje en el discurso racista de los letrados³⁷ peruanos del siglo XIX, al cual identifico como el más decididamente vinculado con una narrativa nacional fundacional y, en algunos autores, precursor del racismo científico en el Perú. Este grupo de textos pertenece a la segunda mitad del siglo XIX y en ellos se cuestiona fuertemente el proyecto político criollo, a la vez que se acentúa la criminalización en la representación de los afrodescendientes.³⁸ Velásquez, quien ha cubierto notablemente muchos textos producidos por intelectuales decimonónicos, también ha tocado varios de estos textos en su investigación. Se trata de un par de poemas y otros textos satíricos, por lo que voy a cambiar un poco el género textual al que venía recurriendo para mi análisis. El primer poema es de Felipe Pardo y Aliaga y se titula elocuentemente “Ciudadanía”:

*Gózala el peruano / a la edad de ayunar (...) / La propiedad no es condición precisa
No obstante, se aconseja al ciudadano / Tener un pantalón y una camisa
Que aunque no es ilegal votar en cueros / Guardad conviene al que dirán sus fueros.
También al manumiso / Ejerce en el Perú ciudadanía / Y por supuesto silla en el
Congreso ocupará un día / La ley que ve del nacional progreso / Turbia la fuente
ya sucia en demasía (1973, pág. 237)*

37 Quiero resaltar que no estoy sosteniendo que las representaciones racistas sobre los afrodescendientes sean patrimonio de la clase letrada. Pienso que, como productores del aparato textual de la ciudad letrada, detentaban espacios de enunciación privilegiados, pero coincido con Guerra en que, con el proceso político inaugurado por las Cortes de Cádiz y las posteriores independencias, se va forjando la idea de un cuerpo ciudadano que comparte un sentido de “pertenencia al mismo mundo cultural” (2001: 14). Así, considero que la comunidad que se iba imaginando peruana compartía las ideas racialistas de la clase letrada.

38 El tema de la criminalización de los afrodescendientes en estos años es desarrollado interesantemente por Carlos Aguirre en su artículo “Los irrecusables datos de la estadística del crimen: la construcción social del delito en la Lima de mediados del XIX”.

Pardo está criticando el derecho a ejercer el voto que han obtenido los afrodescendientes. Haciendo mofa de que no pueden cumplir siquiera con los mínimos requisitos que antes se solicitaban para sufragar, busca degradar al nuevo ciudadano al insinuar que anda desnudo: nuevamente, la condición más cercana a lo salvaje y animal que a la humanidad. Asimismo, en el escarnio a la posibilidad de que, en el futuro, un afroperuano pueda ser elegido en el parlamento anida ya no solo el temor al desgobierno que habíamos visto en autores anteriores, sino además la deliberada intención de desalojar a los afrodescendientes de la comunidad política. A través de la sátira lírica, Pardo está condensando el miedo social que propagaban algunos periódicos a lo largo de la era del caudillismo hasta incluso bien tardíamente en el siglo: la aparición en las mesas electorales de rufianes organizados que tomaban ánforas y mesas. Diversas fuentes textuales indican que esas bandas estaban en gran parte conformadas por afrodescendientes, por lo que frecuentemente la violencia y robo en los procesos electorales, así como la compra de votos, se asociaba con la presencia afroperuana en los alrededores.³⁹ Manuel Atanasio Fuentes, *El murciélagu*, debe ser uno de los autores de la época que más ha escrito sobre la violencia y corrupción durante las elecciones. Sin embargo, me interesa aquí rescatar más bien dos poemas satíricos en los que grafica otros temores en torno al protagonismo de los afrodescendientes en dichos eventos políticos. El primero de ellos, es el diálogo entre Prudencio y un presidente de mesa del texto “Elecciones”:

¿Qué quieres hombre?

Botá, mi amito

¿Cómo te llamas?

Pludencio, señó.

¡Prudencio de qué?

Pludencio no má.

Hombre, no puedes votar hoy, ¿ayer no viniste también?

Sí, mi amo, ayé yo vino, y hoy tamié, po que un señó me dijo: Pludencio, anda votá, anda uté, toma uté es dó peso.

Fuentes, 1866, vol. 1, págs. 102-103]

Si se revisa el conjunto de textos que componen *Los aletazos del murciélagu*, notaremos que subyace a la sátira de Fuentes una crítica a la ciudadanía —entiéndase a los hombres blancos educados— y, sobre todo, a las autoridades que no asumen su responsabilidad política y dejan la conducción de la nación a merced de la corrupción y la ignorancia. No obstante, en su representación humorística de los afrodescendientes en las jornadas electorales, es posible detectar los estereotipos comunes

39 De hecho, una tradición de Ricardo Palma, “Los aguadores de Lima” cuenta cómo, con arma en mano, espantaban a los votantes que hacían fila en la plaza.

depositados en los ciudadanos afroperuanos. En “Mi estimado Señor y antiguo patrón”, Fuentes recrea la misiva de un ex esclavizado a su antiguo amo, en la cual expresa a este último su deseo de ser diputado, para lo cual le pide entre cinco y seis mil reales con los que estima será suficiente la compra de votos necesarios para alcanzar una curul. Por último, como sugiere Velásquez, el texto más elocuente de Fuentes sobre el tema puede ser el poema “La Libertad”, donde la corrupción nuevamente tiene rostro afroperuano y, a través de la estulticia del retrato, se manifiesta el temor ante la posibilidad de que un negro manumitido alcance un cargo público, signo de una ciudadanía plena:

¡Ah, Flastico! ¡gueno tiempo lo tiempo de libetá!
(...) ola ni ha negro, ni branco
Ya somo, Flastico, hermano
Ya no diremo a ninguno ni amo ni su mercé (...)
Ah, Flastico, ya podemos decí que ya somos jente (...)
Lo blanco a tirá calesa, lo blanco a su agua cagá
Que ya lo neglo no sive, ya tiene libetá.
Neglo será presidente, neglo minitlo se ´la (...)
¡Viva aguariente! Junto con la libetá...
(Cortés, 1871, págs. 267-269)

Además del terror a que los afroperuanos asuman el control de la esfera política y, por lo tanto, del orden social republicano, este texto busca la degradación y el desprestigio a través del lenguaje. Según Fanon (2009), el señalamiento por parte de los sujetos blancos de la falta de dominio del lenguaje blanco equivale a la revelación de su humanidad inconclusa. En un mundo de racismo antinegro, el lenguaje es un ídolo. En el texto de Fuentes, esta imitación de una variedad afroperuana es una mimesis que el propio sujeto blanco hace de lo que percibe como una imitación que, en primera instancia, realiza el sujeto afrodescendiente del castellano criollo. Dicho fracaso significa que el sujeto es incapaz de manejar el lenguaje. Ahora bien, como sugiere Lewis Gordon, “el hecho de que el lenguaje le confiera significado a aquellos en los que se encarna significa, por lo tanto, que la transformación del lenguaje supondrá la transformación de los usuarios” (pág. 223); además, “el negro es considerado un ‘depredador’ de palabras” (pág. 263). Entonces, en este juego semiótico, el afrodescendiente que habita una cárcel lingüística sin escapatoria, solo será objeto de risa; no podrá ser tomado en serio su deseo de participar de la arena política. Lo paradójico es, a fin de cuentas, que proliferan temores por la inmersión de los afroperuanos en la política pero, de facto, no existe una inclusión real. Pienso que no se trata solo de un cuestionamiento a la precariedad en la institucionalidad estatal de la joven república, sino de un velado deseo

de rescatar la polis del sujeto más antagónico imaginable: el negro. Para que la elite pueda ser, más que dirigente, una verdadera conductora, debe despojarse del atraso y la barbarie que habita la zona del No Ser.

En Manuel González Prada, el desasosiego por la incapacidad política de los actores sociales más cercanos a ella —en la práctica, los afrodescendientes— va a agudizar la desconfianza hacia la clase que supuestamente debe dirigir el país. González Prada es también un autor que condensa las contradicciones de su época, pero preconiza una serie de ideas que lo hacen muy crítico de la oligarquía. En *Horas de lucha*, expresa su repudio por la mezcla racial desde tiempos coloniales:

Como nuestras bisabuelas tuvieron inclinación a la coronilla y al cordobán, peruanos venimos de capellanes y caleseros. No se quedaron atrás los bisabuelos al profesar el principio que si, a más no poder, las blancas están buenas para mujeres legítimas, las negras y las mulatas sirven mejor para mancebas (...) ¡Si las recámaras antiguas pudieran hablar! (...)

Cuando en el matrimonio de dos negros (hermosas muestras de carbón animal) nacía un chico más próximo a la nieve que al tizón, el buen taita fruncía la ceja...
(González Prada, 1985, pág. 290)

En el escenario que dibuja, existe un reconocimiento de que la elite también tiene ancestros negros debido al libertinaje sexual que campeaba en tiempos coloniales. No deja de ser interesante que él se incluya en ese nosotros. Asimismo, otra vez, pululan calificativos animalizantes para los afrodescendientes. Para Fanon, la intimidad entre mujeres blancas y hombres negros, lo mismo que entre hombres blancos y mujeres negras, está atravesada por relaciones de poder estrechamente vinculadas con la cuestión de lo humano y lo no humano. Para el caso de las relaciones entre mujeres blancas y hombres negros, Fanon sostiene que la imaginada animalidad de estos convoca la fascinación de aquellas, y la blanquitud de las mujeres blancas invita a los hombres negros a poseerlas sexualmente para sentir que adquieren un poco de su humanidad. Aunque esté no es el espacio para hacerlo, considero que los postulados psicopatológicos fanonianos resultarían teóricamente bastante provechosos para tentar una comprensión, tanto de las dinámicas como de las prácticas sexuales, del mestizaje entre afrodescendientes y criollos blancos en el Perú.

En el caso de González Prada, como anota Velásquez, la pluma no tiembla al momento de ofrecer un vistazo descarnado al tabú de la sexualidad colonial:

La sangre española va desapareciendo en las uniones morganáticas y en los misterios libidinosos de las alcobas, de modo que el menos africanizado de nuestros jóvenes aristócratas posee blancura de albayalde con un diez por ciento de brea

(...) a nuestros hidalgos se les nota lo berberisco al través del forro blanco: no han perdido más que el pigmento y la vedija (...) semejante carbón de piedra en sacos de armiño (Gonzáles Prada 1985, pág. 289).

La deshumanización en el fragmento vuelve a ser evidente, pero quiero subrayar la idea de la contaminación racial que en Gonzáles Prada está dotada de un pesimismo especial. No parece salvarse nadie de sus imprecaciones teñidas de racialismo. Como sostiene Portocarrero (2007), ante esta realidad, el autor raya en la denuncia pero es incapaz de articular una propuesta política. Considero, en consonancia con lo que vengo argumentando, que González Prada es el epítome de cómo el discurso racial subyacente a las ansiedades y deseos del grupo letrado, no encuentra factible incorporar al afrodescendiente en la polis republicana. Depositario de significados incompatibles con los ideales civilizatorios modernos, pantalla fantasmática sobre la cual se han proyectado conductas signadas como coloniales, cuerpo *sobre* el que se han escrito los temores sociales, al afrodescendiente en el Perú se le niega la capacidad de inscribirse en el presente de la nación en ciernes. Cuando González Prada conduce al paroxismo el asunto del mestizaje y acepta que ha contaminado la sociedad de cabo a rabo, parece que esta es ahora la que no tiene salida de una decadencia preparada durante siglos. Tal vez, por eso, puede representar a Lima como “una zamba vieja que chupa su cigarro, empina su copa de aguardiente, arrastra sus chancletas fangosas y ejerce el triple oficio de madre, acomodadiza zurcidora de voluntades y mandadera del convento” (González Prada, 1985, pág. 261). Para González Prada, en el caso de Lima, los cuerpos negros y sus costumbres ignominiosas coloniales parecen haber contaminado irremediablemente a la ciudad y sus habitantes.

CONCLUSIONES

En este espacio he tratado de esbozar, sin duda escuetamente, algunos comentarios analíticos sobre textos de uno que otro autor de la elite blanco-criolla peruana del siglo XIX a partir de una aproximación fanoniana. En mucho, como he subrayado, este recorrido ha debido andar sobre los pasos del notable intento de Marcel Velásquez de hacer una lectura muy ambiciosa del racismo en el Perú del siglo XIX. He querido destacar que los deseos de la elite letrada en torno a la sociedad y el país se entretujan con la escritura *sobre* los cuerpos afrodescendientes. Así, destaco la metáfora del cuerpo negro como un palimpsesto de la ciudad letrada que, para el siglo XIX, está siendo escrito como memoria de un pasado que debe dejar de existir para la llegada del progreso del nuevo Estado-nación occidentalizado. En este itinerario, identifiqué tres ejes del discurso racista decimonónico. En el primero, destaqué la actualización y resignificación de imágenes de larga data, y con ello subrayé las dicotomías de humanidad vs. animalidad, de alma vs. cuerpo y de religión vs. superstición. En el segundo eje, caracterizado por el afán por el

control de la población esclavizada y manumitida, y el miedo al desorden sociopolítico, hice énfasis en las antítesis entre ciudadanía/civilidad vs. ciudadanía/civilidad incompletas, buenas costumbres/decencia vs. criminalidad e ingenio/progreso vs. atraso/desgano. Finalmente, postulé un tercer eje, marcado por la narrativa fundadora de la nación y por la supuesta polución de las costumbres ocasionada por el mestizaje dentro de un discurso cercano al racismo científico. En este, ubiqué a textos que cuestionaban frontalmente la incapacidad de la elite de dirigir el país y haber permitido que los afrodescendientes asumieran, supuestamente, el control político o condenaran el país al atraso y la decadencia.

Finalmente, luego de este recorrido, estoy motivado a pensar que, si el periodo colonial clasificó y explotó los cuerpos racializados, no los expelió de la polis, sino que procuró mantenerlos a raya al interior de un régimen de explotación que les imponía un cierto sentido de pertenencia como súbditos de la Corona. La nueva república prometía libertad e independencia, pero no tenía un rol que ofrecer a los afrodescendientes en el Estado-nación. Lejos de ello, el Perú independiente aparece como un *locus* hostil para el afroperuano. Inclusive, la promesa de humanidad y ciudadanía plena a través de la aculturación se disipa con la aprensión a que el componente negro pervierta aún más el cuerpo social por medio del mestizaje. Cabe preguntarnos, en un contexto sociopolítico así perfilado, donde el cuerpo social aspira a ser blanco y en un tiempo profundamente dramático para pensar la nación ¿qué cabida tienen los afroperuanos y afroperuanas? ¿Cómo integrar una nación que declara su futuro a partir de la aniquilación de los cuerpos negros, de la negación del negro como sujeto? Quiero pensar que hoy estamos listos y listas para atrevernos, al menos, a plantearnos esas interrogantes de cara al bicentenario de nuestra independencia.

BIBLIOGRAFÍA

Arrelucea, M.

2018 *Sobreviviendo a la esclavitud. Negociación y honor en las prácticas cotidianas de los africanos y afrodescendientes. Lima, 1750-1820.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Arrelucea, M. y Cosamalón, J.

2015 *La presencia afrodescendiente en el Perú. Siglos XVI-XX.* Lima: Ministerio de Cultura.

Chocano, M.

2014 "Ucronía y frustración en la conciencia histórica peruana", en: *Identidad, historia y utopía*, págs. 15-37. Cusco: Ministerio

de Cultura, Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, Subdirección de Interculturalidad.

Cortés, J. D.

1871 *Parnaso peruano*. Valparaíso: Albion de Cox y Taylor.

Drinot, P.

2014 "Una vana pretensión: negar el racismo", *Argumentos. Revista de análisis y crítica*, 8(2), págs. 40-49. Disponible en: http://revistaargumentos.iep.org.pe/wp-content/uploads/2014/12/drinot_julio2014.pdf

Fanon, F.

2009 *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal.

Fuentes, M. A.

1866 *Aletazos del murciélago*. Lima: Imprenta de A.D. Lainé y J. Havard. Segunda edición. Vol. 1

Gamarra Galindo, M.

2011 La Iglesia San Lorenzo del Rímac [Blog post]. La Biblioteca Marquense: Un blog pucp dedicado a cubrir temas de diversa índole desde mi cámara. Disponible en: <http://blog.pucp.edu.pe/blog/labibliotecamarquense/2011/08/06/la-iglesia-san-lorenzo-del-rimac/>

González Jaúregui, Y.

2019 *Los esclavos de Lima y su defensa del matrimonio en el siglo XVII*. Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

González Prada, M.

1985 *Páginas libres. Horas de lucha*. Lima: Biblioteca Ayacucho.

Gordon, L.

2009 "A través de la zona del no ser. Una lectura de Piel negra, máscaras blancas en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon", en: *Piel negra, máscaras blancas*, págs. 217-260. Madrid: Akal.

Grosfoguel, R.

2009 "Apuntes hacia una metodología fanoniana para la descolonización de las ciencias sociales", en: *Piel negra, máscaras blancas*, págs. 261-284. Madrid: Akal.

2012 "El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?", *Tabula Rasa*, (16), págs. 79-102.

Guerra, F. J.

2000 *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Jouve Martin, J.

2014 *The black doctors of colonial Lima: Science race and writing in colonial and early republican Peru*. Québec: McGill-Queen's University Press.

Mellino, M.

2008 *La crítica poscolonial. Descolonización, capitalismo, cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*. Buenos Aires: Paidós.

Mercurio Peruano

1864 [Edición Facsimilar]. Vol. 1 y Vol. 2. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.

Montañez Pico, D.

2018 "La teoría del sistema-mundo es negra y caribeña: capitalismo y racismo en el pensamiento crítico de Oliver Cox", *Tabula Rasa*, (28), págs. 139-161.

Pando, J.M.

1833 *Reclamación sobre los vulnerados derechos de los hacendados de las provincias litorales de los departamentos de Lima*. Lima: Imprenta Rep. de J.M. Concha.

Pardo y Aliaga, F.

1973 *Poesías de don Felipe Pardo y Aliaga*. Berkeley: University of California Press.

Quijano, A.

2014 "Raza", "etnia" y "nación" en Mariátegui, en: *Cuestiones y horizontes de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

2014 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en: *Cuestiones y horizontes de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Quintero, P.

2010 "Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina", *Papeles de Trabajo*, (19), págs. 1-15.

Portocarrero, G.

2007 *Racismo y mestizaje y otros ensayos*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Rochabrún, G.

1991 "Ser historiador en el Perú", *Márgenes: encuentro y debate*, (7), págs. 130-144.

Sommer, D.

2004 *Ficciones fundacionales: las novelas nacionales de América Latina.*
Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Tardieu, J. P.

2004 *El decreto de Huancayo. La abolición de la esclavitud en el Perú.*
Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú.

Unanue, H.

2018 *Observaciones sobre el clima de Lima, y sus influencias en los seres organiza-dos en especial el hombre.* Lima: Biblioteca del Congreso del Perú.

Velásquez, M.

2002 *El revés del marfil. Nacionalidad, etnicidad, modernidad y género en la literatura peruana.* Lima: Universidad Federico Villarreal.

2005 *Las máscaras de la representación: el sujeto esclavista y las rutas del racismo en el Perú (1775-1895).* Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

LA ARQUEOLOGÍA DE LA ESCLAVITUD EN LAS HACIENDAS JESUITAS DE NASCA: CONMEMORANDO 400 AÑOS DE COMUNIDAD, 1619-2019

*Brendan J. M. Weaver*⁴⁰

*Miguel Ángel Fhon Bazán*⁴¹

RESUMEN

Este año 2019, marca el cuatricentenario de las comunidades de San José y San Pablo del valle de El Ingenio de Nasca, fundadas como haciendas de vid por la Compañía de Jesús en 1619. Desde 2009, el Proyecto Arqueológico Haciendas de Nasca (dirigido por Weaver) ha llevado a cabo, de manera sostenida, investigaciones etnohistóricas y arqueológicas en las haciendas jesuíticas de la zona: San Joseph de la Nasca y San Francisco Xavier de la Nasca, la última que en el año 1657 incorporó San Pablo como anexo. El proyecto es el primer proyecto arqueológico enfocado en la cultura material de la población afrodescendiente en el Perú, y pone en relieve tanto las estructuras coercitivas de la mano de obra en la hacienda jesuita (siglos XVII y XVIII) y algunas de las maneras en la que los africanos esclavizados expresaron sus propias capacidades. Este artículo ofrece una visión general de nuestra investigación, así como el papel de la arqueología en la memoria comunitaria y la conmemoración del aniversario de los 400 años de las comunidades en la Fiesta de San José, 19 de marzo de 2019.

40 Brendan J. M. Weaver es investigador postdoctoral del Centro de Arqueología de la Universidad de Stanford, y doctorado en Antropología (Arqueología histórica) por la Universidad de Vanderbilt.

41 Miguel Fhon es licenciado en arqueología por la Universidad Nacional de Trujillo. Se encuentra realizando estudios de maestría en Arqueología, con mención en Estudios Andinos, en la PUCP.

INTRODUCCIÓN

El 19 de marzo de 1619, día de San José, el padre Diego de Virues, procurador de los jesuitas del Cusco, celebró la primera misa en la hacienda San Joseph de la Nasca en el Valle del Ingenio de Nasca (AGN 1620). Este año, 2019, marca el 400 aniversario de la fundación de las dos haciendas de vid nasqueñas, San Joseph y San Pablo de la Nasca por la Compañía de Jesús (véanse AGN 1657). Estas haciendas fueron propiedad, respectivamente, del Colegio Grande de la Transfiguración de los jesuitas del Cusco y del Colegio Máximo de San Pablo de Lima desde 1619 hasta la expulsión de la Compañía del Imperio Español en 1767. En 1657, los jesuitas de Lima establecieron el viñedo de San Francisco Xavier de la Nasca, y la hacienda más pequeña de San Pablo se redujo a un anexo. Los dos colegios jesuitas continuaron anexando propiedades en la región de Nasca y creciendo ambas redes de haciendas (Weaver 2015: 74-83). En el momento de la expulsión, la Hacienda San Xavier tenía cuatro propiedades anexas, y la Hacienda San Joseph tenía nueve anexas (véanse Negro 2005: 460-470). Entre las dos haciendas, había una población esclavizada cercana a los 600 individuos de origen subsahariano (ANC 1767a, 1767b). Los descendientes de estas personas, junto con las poblaciones posteriores de culís cantoneses, y andinos migratorios contratados, aún ocupan el valle del Ingenio, y el 19 de marzo de este año, se conmemoró el cuatricentenario de sus comunidades.

En el momento de su expulsión, los jesuitas de la Provincia del Perú poseían un total de 97 haciendas en 16 colegios jesuitas en todo el virreinato (Macera 1966: Cuadro I). Quince de estas propiedades fueron viñedos, y sus dos haciendas en Nasca, San Joseph y San Francisco Xavier, clasificadas como las dos más rentables y de mayor valor de estas. Las dos haciendas nasqueñas representan una de las poblaciones esclavizadas agroindustriales más grandes e importantes en el virreinato. Estas comunidades esclavizadas eran diversas, cosmopolitas y multilingües, con individuos de distintas regiones de África occidental y central y las Américas (véanse Weaver 2015: 109). Los administradores jesuitas de los viñedos usaron una estrategia evangélica para mantener el orden productivo, invocar la disciplina cristiana a través del trabajo y exigir obediencia e incentivar la productividad.

Desde 2009, el Proyecto Arqueológico Haciendas de Nasca (PAHN) ha realizado investigaciones históricas y arqueológicas en colaboración con la población descendiente en las comunidades actuales de los valles de El Ingenio y Changuillo, para entender mejor esta historia y su legado en los últimos 400 años (Figura 1). El proyecto hace uso de la cultura material para estudiar cómo mantuvieron un delicado equilibrio entre el orden regimentado impuesto por la administración y los privilegios necesarios del rango, la autonomía individual, y oportunidades para la expresión y producción de significación entre la comunidad esclavizada (Weaver 2018). En un contexto de respuesta y violencia estructural, los actores esclavizados encontraron modos de expresión, mantenimiento de sus tradiciones culturales, y participaron en una economía mercantil más



Figura 1. La procesión en San José para el cuatricentenario de la fundación de la hacienda San Joseph de la Nasca, al frente de las ruinas de la capilla jesuita del siglo XVIII. 19 de marzo de 2019.

allá de la hacienda, ejerciendo un control limitado sobre su propio destino dentro del sistema de la hacienda.

EL PRIMER PROYECTO ARQUEOLÓGICO AFROPERUANO

La expropiación de las haciendas jesuitas, por la Corona española en 1767, transformó las relaciones sociales dentro de las comunidades esclavizadas. En el momento de la independencia peruana, San Joseph y San Xavier se convirtieron en *haciendas del Estado*. Fueron vendidas a manos privadas, específicamente al empresario agrícola y político Domingo Elías Carbajo, en 1837 (véanse Saponara 2008: 197). En la década de 1930, Abraham Elías y Flores, nieto de Domingo, vendió las haciendas a José de la Borda Campos, en cuyo linaje permanecieron los fundos hasta la reforma agraria de Velasco (véanse Malpica 1968: 128-129). El siglo XIX trajo a trabajadores cantoneses y migrantes de la sierra de Ayacucho. Las comunidades heterogéneas de los valles nasqueños de El Ingenio y Changuillo, han sido profundamente moldeadas por las historias únicas de sus haciendas y los regímenes laborales coercitivos, especialmente la institución de la esclavitud. Esta historia ha formado específicamente la relación de las comunidades modernas con el pasado afroperuano. La arqueología histórica, que es una arqueología del período poscolombino en el Perú —una arqueología que combina métodos históricos y arqueológicos— ofrece una oportunidad para conectar procesos culturales pasados con sus legados en el presente (VanValkenburgh *et al.* 2016; Weaver *et al.* 2016). El Proyecto Arqueológico Haciendas de Nasca se ha esforzado por hacer posible esta conexión tanto para el público académico como para las comunidades descendientes. El director del PAHN, el Dr. Brendan Weaver comenzó la investigación histórica, para el proyecto, en 2009 como parte de su tesis doctoral (Weaver 2015). En 2010, se sentaron las bases para la participación de las comunidades, desarrollando una metodología y una línea de preguntas científicas que priorizaron los intereses de las comunidades en lo que los residentes de San José y San Javier llaman “la época de las haciendas” y “el tiempo de la esclavitud”.

Las excavaciones, junto con otros métodos arqueológicos, comenzaron en 2012, y el PAHN se convirtió en el primer proyecto arqueológico en el Perú enfocado en la cultura material de la población afrodescendiente (véanse Weaver 2016; Weaver y Fhon 2017). Ha sido nuestro objetivo poner en relieve, tanto las estructuras coercitivas de la mano de obra en las haciendas jesuitas de los siglos XVII y XVIII, como algunas de las maneras a través de las cuales los africanos esclavizados expresaron sus propias capacidades. Los contextos particulares de las haciendas productoras de vino y aguardiente de San Joseph y San Xavier han presentado retos metodológicos para nuestro equipo de investigación. La mayoría de los proyectos arqueológicos en el Perú —especialmente aquellos enfocados en la arqueología precolombina— trabajan en sitios abandonados y ubicados a una distancia de las comunidades modernas. Pero las antiguas haciendas ahora son los pueblos de San José y San Javier, y con la excepción de las capillas jesuitas, todas las estructuras



Figura 2. Arqueólogas Meghan Cook Weaver y Lady Santana Quispe excavando un horno de botijas en San Javier en 2013.

están actualmente ocupadas. Debido a que nuestro objetivo es comprender la experiencia cotidiana de la esclavitud para los afrodescendientes de estas haciendas, debemos examinar tanto los espacios productivos como los domésticos. Además del estudio de la superficie, hemos hecho uso del estudio arqueogeofísico, en los espacios abiertos de los pueblos, para ubicar elementos arqueológicos subterráneos, indicativos de los espacios de haciendas anteriores. Colocamos nuestras primeras unidades de excavación a través de estos espacios y sobre varias anomalías detectadas con el equipo geofísico. Esto requería mucho cuidado y trabajo en conjunto con los vecinos. Una de las primeras unidades excavadas en San José, se ubicó dentro de la sala delantera de una casa en renovación a lo largo de la plaza antigua de la hacienda. Debido al programa de construcción, solo tuvimos una semana para excavar esta unidad, pero aprendimos mucho sobre el uso de este espacio en el siglo XVIII.

En total, se han excavado diez áreas en los núcleos domésticos y productivos de los sitios de las haciendas de San Joseph y San Xavier. Estos contextos han revelado muchos aspectos del uso y la reorganización del espacio a lo largo del período de la hacienda. Excavamos contextos religiosos, basurales de los administradores, basurales de los esclavizados, casas de esclavos, sitios de procesamiento agroindustrial, y un horno de botijas (Figuras 2 y 3). Los materiales que las personas esclavizadas utilizaban en sus actividades diarias, aparecen en el índice de registros arqueológicos de actividades, comportamientos y actitudes, incluso señalando significados en disputa.



Figura 3. Arqueólogos del PAHN excavando en la plaza de la hacienda San Francisco Xavier de la Nasca en 2013.

HALLAZGOS ARQUEOLÓGICOS Y CULTURA AFROPERUANA

Nuestras excavaciones en los dos núcleos de las haciendas, han encontrado que los patrones de basura eran indicativos de que los desechos domésticos se descartaban en los basurales comunales, desasociados de cocinas u hogares particulares. Atrayendo basura de las áreas de actividad cercanas, a menudo los basurales contenían material doméstico y agroindustrial desechado, en estratos alternos delgados. La basura doméstica se caracterizó por los desperdicios de cocina de material faunístico y botánico desechado, cristalería, tiestos de mayólica y vasijas de loza gruesa, y el lente ocasional de ceniza oscura del hogar como un intento de quemar productos orgánicos desechados al fuego evidenciado en las cenizas. Los residuos agroindustriales se caracterizaron predominantemente, a través de fragmentos de botija desechados, así como minerales gruesos, restos de madera, y herrajes de metal rotos o descartados. Mientras que los espacios fueron demarcados por la arquitectura de la hacienda, como conceptualmente distintos y destinados a actividades específicas, los espacios en el basurero demostraron la naturaleza enredada de las actividades.

Las capas de basural doméstico correspondientes a la época jesuita, demuestran que la comunidad esclavizada tenía acceso a mayólicas de alta calidad provista por la administración de la hacienda (véanse Weaver

et al. 2019). Los colegios jesuitas, probablemente compraron a granel las mayólicas y se distribuyeron en muchas de sus propiedades. El hecho de que los administradores y procuradores consideraran que tales bienes de alta calidad fuesen para los esclavos, era un gesto simbólico importante que los congraciaban con los trabajadores esclavizados.

Tanto la evidencia arqueológica, como la documental, coinciden en que los caprinos —ovejas y cabras— suministrados por la administración de la hacienda, fueron la principal fuente de proteínas para los habitantes esclavizados (Weaver *et al.* 2019; Muñoz & Weaver 2015; Muñoz *et al.* 2014). Sin embargo, el análisis zooarqueológico ofrece evidencia de que el consumo de carnes de mamíferos domesticados se complementó con la crianza de pollos, la caza de aves silvestres y el intercambio por recursos marinos. El análisis paleoetnobotánico, apoya la hipótesis de que una gran parte de la dieta de los esclavos fue suministrada como raciones por la administración. El maíz, las lentejas, y el trigo eran productos básicos de los graneros y almacenes de las haciendas y se cultivaban en propiedades anexas. Sin embargo, los suplementos de productos de jardines y campos de usufructo, ofrecían matices específicas y la capacidad de capturar los sabores culinarios del Atlántico africano.

Estos registros culturales materiales deben considerarse como un archivo material, un registro complementario a las fuentes documentales de la vida cotidiana, pero en este caso, está “escrito” por aquellos que no presentaron un registro escrito. Hay materiales que demuestran cómo las personas esclavizadas produjeron significación y memoria, a través de objetos personales como rosarios, pipas de tabaco, instrumentos musicales, y arte religioso público basado en el simbolismo y la experiencia religiosa del Atlántico africano (Figura 4). También, encontramos productos industriales, como botijas decoradas o herramientas de cerámica.

Por los inventarios de 1767 (ANC 1767a, 1767b), sabemos que la música barroca europea fue un aspecto importante de la devoción religiosa, según los índices de los instrumentos musicales en los coros de las iglesias y la sala dedicada a la práctica en San Xavier. Pero la arqueología, también sugiere que la estética y los ritmos musicales africanos eran parte integral del festín, y quizás incluso de actividades productivas. Cerca de los hornos de cerámica en San Joseph, se recuperó un instrumento de raspado o güiro, hecho de una calabaza seca y parece la forma de ballena. Este artefacto es el instrumento musical afroperuano más antiguo conocido. Los frisos escultóricos, realizados por artesanos anónimos esclavizados en ambas capillas de la hacienda, encarnan la polisemia que debe haber tipificado la vida en las haciendas étnicamente plurales, señalando interpretaciones barrocas católicas y al mismo tiempo hacen referencia a las manifestaciones de la divinidad en África occidental. Mientras que las botijas producidas por los alfareros esclavizados emergen de una larga tradición mediterránea, los motivos decorativos emplean las tradiciones cerámicas rituales africanas del Atlántico de referencia, y probablemente la memoria codificada de una patria lejana. De manera similar, los soportes utilizados para mantener estas botijas en posición

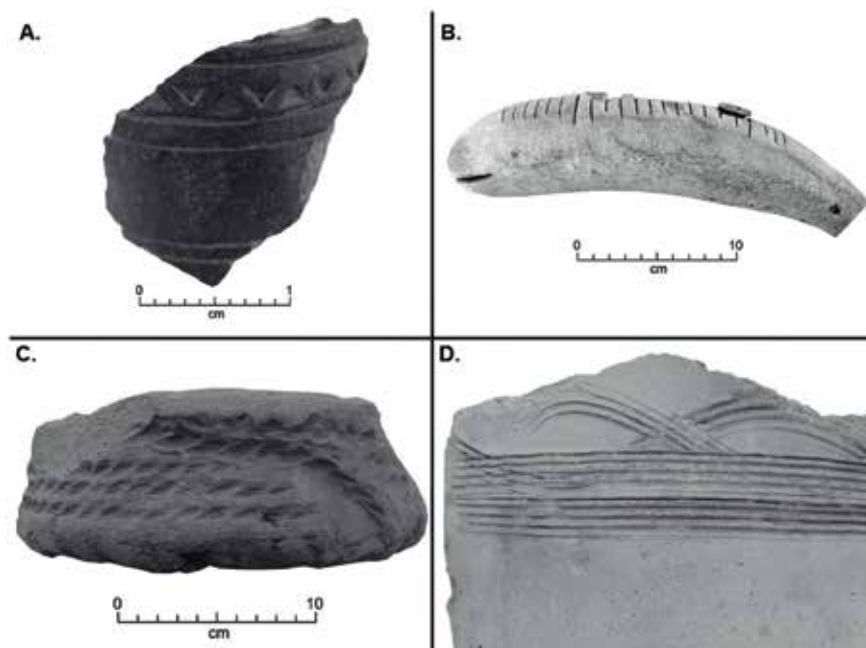


Figura 4. Artefactos recuperados de la hacienda de San Joseph de la Nasca: A) Tiesto de pipa con decoración africana. B) Un güiro. C) Un soporte de botija con impresiones de soga – estilo africano. D) Un tiesto de botija con incisiones de motivo africano.

vertical, y hechos por los alfareros esclavizados como herramientas, exhiben un rango de individualidad en cuanto al despliegue estético de la cerámica africana.

También, hemos llevado a cabo la prospección arqueológica en once de los sitios anexos correspondiente a la época jesuita en toda la región (Weaver 2015: 253-303). Las propiedades anexadas por ambos colegios jesuitas, aportaron nuevos recursos a la propiedad principal, como los derechos de agua, tierras de pastoreo para el ganado, y estaciones de transporte de productos a Puerto Caballa. Los inventarios existentes de la época de los jesuitas, junto con nuestro estudio arqueológico de estas propiedades, revelan que la inversión en infraestructura construida fue más pesada en las áreas más cercanas a los núcleos de las haciendas principales de San Joseph y San Xavier. Esta tendencia es particularmente visible en los anexos de La Ventilla (anexo de San Joseph) y de San Pablo (anexo de San Xavier), ubicados cerca de las haciendas principales en el valle medio del río Ingenio. Ambos anexos fueron los únicos que poseen núcleos agroindustriales extensos con prensas de uva, bodegas, y complejos de destilería más allá de los núcleos de las propiedades principales de San Joseph y San Xavier.

Durante nuestra temporada del último año, 2018, iniciamos excavaciones en la hacienda La Ventilla, un anexo de San Joseph (Weaver y Miñano 2018). Así, realizamos las primeras excavaciones de



Figura 5. Excavación en *la alberca*.

una aguardentera peruana del siglo XVIII, junto con una prospección arqueogeofísica en el sitio. La aguardentera es el único resto de su tipo y edad existente en toda la costa peruana. Esta última fase de nuestra investigación se basa en nuestra prospección anterior sobre las propiedades anexas de ambos sistemas de hacienda jesuita, buscando entender como cada sitio se relacionó con la hacienda principal y con el sistema de red como un todo cohesivo. Las excavaciones a lo largo de la cara occidental de *la alberca* de la aguardentera jesuita, demuestran sus fases de construcción por parte de los constructores esclavizados, así como el proceso usado por los destiladores esclavos para hacer *aguardiente de uva* (o pisco) en el siglo XVIII (Figura 5). En futuras excavaciones exploraremos los hornos donde se hervía el mosto/vino para producir el destilado.

PARTICIPACIÓN COMUNITARIA Y MÁS ALLÁ

El PAHN busca la colaboración de múltiples partes interesadas en el desarrollo futuro del proyecto, la difusión de información, y el potencial turístico y museográfico. Los múltiples públicos y participantes en el proyecto incluyen, entre otros, comunidades locales y gobiernos municipales, la Compañía de Jesús, empresas locales, y organizaciones nacionales afrodescendientes. En particular, nuestro equipo ha trabajado para incorporar a nuestros vecinos en San José y San Javier.

Nuestros esfuerzos en estos sitios han inspirado los esfuerzos locales de conservación y preservación. De vez en cuando, los miembros de las comunidades locales organizan faenas con la ayuda del PAHN para



Figura 6. Una faena con participación de vecinos de San Javier con miembros del PAHN para limpiar el sitio y asegurar las vigas del lagar antiguo.

limpiar alrededor de los recursos arqueológicos en sus pueblos. Durante tales eventos, los miembros de la comunidad incluso han construido infraestructura de protección, como una cerca en San Javier para proteger un conjunto de vigas de huarango, de principios del siglo XVIII, utilizadas en un *lagar* para prensar uvas (Figura 6).

Las comunidades modernas de San José y San Javier entienden de diversas maneras su conexión con el pasado y la gran diáspora africana. Como lo sugieren los datos del Censo Peruano de 2017 (INEI 2018: 2734), “afrodescendiente” no es la principal “autoidentificación estética” de muchas personas, sino referenciada como parte de una identidad “mestiza” más amplia y un aspecto de la mezcla cultural local que diferencia al valle del Ingenio de otras comunidades de la región. La mayoría de los ingenianos que han participado en nuestro proyecto, reconocen su ascendencia africana como una parte muy importante de su identidad y herencia mestiza, por lo cual, advertiríamos a cualquier persona que utilice los datos del censo, tener este dato presente para comprender la demografía en la diáspora africana. A menudo, estos documentos no capturan con precisión los entendimientos locales del patrimonio, la historia, o la experiencia vivida de raza. La memoria de la herencia africana es particularmente fuerte entre algunos miembros de la comunidad. Algunos tuvieron una reacción particularmente fuerte al



Figura 7. Bailando y cargando a San José en el pueblo de San José, 19 de marzo de 2019.

ver una diapositiva del inventario de esclavos de 1767 en el momento de la expulsión de los jesuitas, que capturó a los etnónimos africanos como apellidos, algunos de los cuales, como “Congo”, fueron recordados como ancestros de linajes particulares en las comunidades.

CONMEMORANDO LOS 400 AÑOS DE CULTURA

La celebración anual del día de San José, la fiesta patronal de San José, tiene tanto que ver con la comunidad, la historia, y la memoria, como con la religión. Este año fue particularmente especial, porque nuestro proyecto pudo conectar esta tradición a través de documentos históricos y arqueología, con sus orígenes hace 400 años. Todos los años, los vecinos de San José ofrecen una novena de misas en su capilla, seguida de una misa final en la tarde del 18 de marzo, y fiesta con música y baile. A medianoche, hubo vísperas y un espectáculo de fuegos artificiales. Este año, el Dr. Weaver ofreció una breve charla a la medianoche, recapitulando la historia del pueblo, sus experiencias con el proyecto arqueológico, y felicitó a las comunidades de San José y San Pablo por sus 400 años de historia. Gran parte de esta historia es difícil y triste, pero es una historia importante, y la supervivencia de la gente de San José y su espíritu de perseverancia es inspiradora y alegre. Los últimos 400 años son de una historia de fortaleza de pueblos que han sobrevivido.

Al día siguiente, en la tarde del 19, la comunidad se dirigió a los cuatro rincones de la antigua hacienda, ahora pueblo, bailando y llevando su imagen de San José —una reliquia conservada por la comunidad desde el siglo XVIII— desde la época de la esclavitud. En cada esquina del pueblo, se ofrecieron oraciones y se invocó una bendición especial para los próximos 400 años (Figura 7).

Nuestro Proyecto Arqueológico Haciendas de Nasca fue el primer proyecto arqueológico en el Perú en estudiar la diáspora africana, pero ya no somos los únicos. Felicitamos a nuestros colegas Claire Maass y Luis Santa Cruz con su Proyecto de Investigación Arqueológica La Quebrada (PIALQ) en Cañete. Mientras que el PAHN y PIALQ representan los primeros verdaderos intentos de la arqueología de la diáspora africana en el Perú (o en los Andes centrales), varias décadas de investigación en otras regiones de América del Sur han avanzado el conocimiento de la cultura material de los pueblos afrodescendientes en la región (por ejemplo Balanzátegui 2018; Funari & Orser 2015; Gaitan-Ammann 2012; Sampeck 2018; Schávelzon 2003; de Souza y Agostini 2012). Esperamos que, con el tiempo, haya muchos más proyectos en años futuros que estudien este tema importante desde varias perspectivas arqueológicas y en diferentes comunidades en el Perú (no solo en la costa sur), con los cuales comparar nuestros datos, sino también para dar mayor visibilidad a la cultura material del pasado afroperuano.

AGRADECIMIENTOS

El financiamiento para la investigación de campo y laboratorio, así como el análisis, fue proporcionado por una beca de investigación de tesis internacional del Consejo de Investigación de Ciencias Sociales (a Weaver, 2012), y becas de residencia del Centro Robert Penn Warren para las Humanidades (a Weaver, 2014–15, 2015–16), Mellon Partners for Humanities Education (a Weaver, 2016–18) y una beca postdoctoral en el Centro de Arqueología de la Universidad de Stanford (a Weaver, 2018-19). El profundo agradecimiento se extiende a los esfuerzos de toda nuestra familia del PAHN (nuestros estudiantes, participantes de las comunidades, y especialmente las madrinas del proyecto: Vicenta Guerra y Teodosia Chipana), y a las comunidades de San José, San Javier, San Pablo, y La Banda. También, agradecemos al Ministerio de Cultura, y al personal del Museo Regional de Ica por toda su asistencia y orientación.

BIBLIOGRAFÍA

Archivo General de la Nación del Perú, Archivo Colonial, Lima, Perú [AGN]

1620 *Título de propiedad de la Hacienda San Joseph de la Nasca. Títulos de Propiedad, Leg. 8, C.165.*

AGN

1657 *Título de propiedad de la Hacienda San Francisco Xavier de la Nasca. Títulos de Propiedad, Leg. 9, C.216.*

Archivo Nacional de Chile, Santiago de Chile [ANC]

1767a *Testimonio de la hacienda San Joseph de Nasca. Vol. 344 #17.*

ANC

1767b *Verdadero testimonio de la hacienda de viña nombrada San Francisco Xavier de la Nasca, Yca. Vol. 344, #16.*

Balanzátegui Moreno, Daniela Catalina

2018 "Collaborative archaeology to revitalize an afro-ecuadorian cemetery", *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage* 7(1), págs. 42-69.

Instituto Nacional de Estadística e Informática [INEI]

2018 *Resultados definitivos de los censos nacionales 2017: Ica. Lima: INEI.*

Funari, Pedro Paulo A., & Charles E. Orser, Jr. (Eds.)

2015 *Current perspectives on the archaeology of African slavery in Latin America. New York: Springer.*

Gaitan-Ammann, Felipe

2012 *Daring trade: an archaeology of the slave trade in late-seventeenth century Panama (1663-1374). Disertación de Ph.D., Departamento de Antropología, Columbia University.*

Macera, Pablo

1966 *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú, (ss. XVI-XVIII). Lima: Universidad Nacional de San Marcos.*

Malpica, Carlos

1968 *Los dueños del Perú. Lima: Ediciones Ensayos Sociales.*

Muñoz, Lizette A., Karen Durand & Weaver, Brendan J. M.

2014 "Eat this bread, drink this cup": Preliminary discourse on foodways at the Jesuit wine estates of Nasca, Peru. Ponencia presentada en la Annual Meeting of the Society for American Archaeology, Austin, TX, EEUUA

Muñoz, Lizette A., & Weaver, Brendan J. M.

2015 *Methodological considerations for examining the "slave diet" at colonial wine producing estates in Nasca, Peru. Ponencia*

presentada en la Annual Meeting of the Society for American Archaeology, San Francisco, CA, EEUU.

Negro, Sandra

2005 "Arquitectura, poder y esclavitud en las haciendas jesuitas de la Nasca en el Perú", en: Sandra Negro y Manuel M. Marzal (eds.). *Esclavitud, economía y evangelización: Las haciendas jesuitas en la América Virreinal*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, págs. 449-492.

Sampeck, Kathryn E.

2018 "Insights of afro-Latin American Archaeology", *International Journal of Historical Archaeology* 22(1), págs. 167-182.

Saponara, Manuel

2008 *Inglaterra y la abolición de la esclavitud en el Perú: Aspectos de política pública (1820-1854)*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

De Souza, Marcos André Torres, & Camilla Agostini

2012 "Body marks, pots, and pipes: some correlations between African scarifications and pottery decoration in eighteenth- and nineteenth-century Brazil", *Historical Archaeology* 46(3), págs. 102-123.

Schávelzon, Daniel

2003 *Buenos Aires negra: arqueología histórica de una ciudad silenciada*. Buenos Aires: Emecé Editores.

VanValkenburgh, Parker, Zachary Chase,

Brendan J. M. Weaver, & Abel Traslaviña

2016 "Arqueología histórica en el Perú: posibilidades y perspectivas", *Boletín de Arqueología PUCP*, Lima, Perú, 20, págs. 5-24.

Weaver, Brendan J. M.

2015 "*Fruit of the vine, work of human hands*": An archaeology and ethnohistory of slavery on the Jesuit wine haciendas of Nasca, Peru, disertación de Ph.D., Departamento de Antropología, Vanderbilt University.

2016 "Perspectivas para el desarrollo de una arqueología de la diáspora africana en el Perú: Resultados preliminares del Proyecto Arqueológico Haciendas de Nasca", *Allpanchis* 80, 2do semestre, 2012, págs. 85-120.

2018 "Rethinking the political economy of slavery: the hacienda aesthetic at the Jesuit vineyards of Nasca, Peru", *Post-Medieval Archaeology* 52(1), págs. 117-133.

Weaver, Brendan J. M., & Miguel Ángel Fhon Bazán

2017 *Informe técnico del Proyecto Arqueológico Haciendas de Nasca (PAHN): Temporada 2012: Prospección y excavación en los sitios de San Joseph y San Xavier de la Nasca.* Informe archivado en el Ministerio de Cultura, Lima, Perú.

Weaver, Brendan J. M., & Linda Miñano Lezcano

2018 *Informe técnico del Proyecto Arqueológico Haciendas de Nasca (PAHN): Temporada 2018: Excavación y prospección y en los sitios de las haciendas La Ventilla y San Joseph de la Nasca.* Informe archivado en el Ministerio de Cultura, Lima, Perú.

Weaver, Brendan J. M., Lizette A. Muñoz, & Karen Durand

2019 "Supplies, Status, and Slavery: The Contested Aesthetics of Provisioning at the Jesuit Haciendas of Nasca", *International Journal of Historical Archaeology*. Online first (4 January 2019). <https://doi.org/10.1007/s10761-018-0485-y>

Weaver, Brendan J. M.,

Abel Traslaviña, Zachary Chase, & Parker VanValkenburgh

2016 "Arqueología histórica en el Perú: la sociedad andina en la transición económica, política y social", *Boletín de Arqueología PUCP*, Lima, Perú, 21, págs. 5-12.

PLANIFICACIÓN E IMPLEMENTACIÓN DE UN ECOMUSEO EN EL CENTRO POBLADO MENOR CRUZ PAMPA – YAPATERA

Samanta Hilda Calle Ruiz⁴²

RESUMEN

El centro poblado menor Cruz Pampa – Yapatera, es un espacio territorial conformado por dos anexos principales (Cruz Pampa y Yapatera son los que están habitados por afrodescendientes principalmente, mientras que los otros anexos son poblados por personas originarias del Alto Piura) y 13 anexos más.

El ecomuseo es una propuesta que responde al contexto de la comunidad y que se realizó como resultado y parte de la investigación de tesis de maestría de la autora durante un periodo de casi seis meses. El propósito principal fue evidenciar el potencial ecoturístico de su territorio y la implicación de la cultura afroperuana en este mismo.

Para poder cumplir ese propósito se identificó los recursos turísticos y los elementos culturales, los actores claves que expresaban su interés en realizar actividades turísticas en la zona, se identificó el perfil del visitante local actual, se analizó la situación local (2014) y finalmente, formuló una propuesta estratégica en base a la información recogida en campo.

Palabras Clave: Cruz Pampa – Yapatera, cultura afroperuana, ecoturismo, ecomuseo

42 Licenciada en Administración de Turismo por la UNMSM, magister scientiae en Ecoturismo por la UNALM y candidata a doctor en Humanidades, con Mención en Estudios sobre Cultura, por la UDEP.

INTRODUCCIÓN

Las sociedades modernas se han desarrollado sobre la base de múltiples e inaceptables injusticias, la más terrible es la explotación de las personas por medio de la esclavitud que afectó a miles de africanos y sus descendientes traídos a las Américas, durante la época de la conquista y colonia, quienes se mantuvieron en condición de esclavizados durante mucho tiempo. Como consecuencia de ello, alrededor de 200 millones de personas que se autoidentifican como descendientes de africanos, viven en las Américas (ONU, 2014).

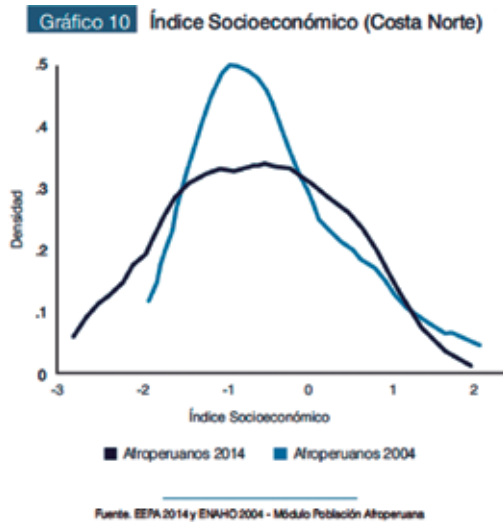
La comunidad internacional reconoce que los afrodescendientes representan un grupo específico, cuyos derechos humanos deben promoverse y protegerse. Para reafirmar este reconocimiento, se ha proclamado El Decenio Internacional de los Afrodescendientes desde el año 2015 hasta el 2024, con el tema “*Afrodescendientes: reconocimiento, justicia y desarrollo*”, por la Asamblea General de las Naciones Unidas.

En el marco de esta proclamación, en el Perú la Dirección de Políticas Públicas para Población Afroperuana del Ministerio de Cultura, como unidad orgánica encargada de diseñar e implementar las políticas, planes, programas de protección, promoción de derechos y desarrollo de la población afroperuana, garantizando su desarrollo con identidad, en un marco de igualdad de derechos (Ministerio de Cultura, 2015), ha promovido el primer *Estudio Especializado sobre Población Afroperuana (EEPA)*, la aprobación de *Políticas Públicas para Población Afroperuana (PPPA)* y el *Plan Nacional de Desarrollo para Población Afroperuana (PPNDPA)*. Los cuales están dentro del marco de la legislación peruana, la cual promueve la lucha contra la desigualdad y el reconocimiento a favor de grupos humanos de especial atención, como son los pueblos andinos, amazónicos, afroperuanos y asiático-peruanos.

En este contexto, Cruz Pampa – Yapatara, ubicada en la cuenca del río Yapatara y perteneciente a la jurisdicción de la municipalidad de Chulucanas, provincia de Morropón, región Piura, está conformada por afrodescendientes que tienen una cultura muy particular, la cual es un sincretismo de la cultura autóctona andina, la cultura traída por los españoles y la de los afrodescendientes. Su economía se basa principalmente en la agricultura, la cual no tiene un mercado sostenible que permita su desarrollo económico.

La investigación de APRODE PERÚ (2008) menciona que el ingreso *per cápita* mensual promedio de sus pobladores es de S/.180, 75. Esto significa que el ingreso económico por habitante es 52% menor al ingreso de cada poblador de Chulucanas, ciudad ubicada a menos de 5 kilómetros de distancia. Si contrastamos esta información con el índice socioeconómico de la población afroperuana en la costa norte del Perú, representado en la Figura 1, se puede deducir que el pueblo de Cruz Pampa – Yapatara no presenta cambios favorables en su condición socioeconómica, lo que se traduce en una baja calidad de vida y pérdida de oportunidades para su desarrollo.

FIGURA 1:
ÍNDICE SOCIOECONÓMICO DE LA POBLACIÓN AFROPERUANA EN LA COSTA NORTE



Fuente. Ministerio de Cultura. 2015.

Ello hace reflexionar y concluir que la reducción de desigualdades en este poblado no se hace presente, los afroyapateranos aún viven en una situación de vulnerabilidad, postergación e invisibilidad que genera un impacto negativo en el ejercicio pleno de sus derechos, y sus condiciones de vida.

A esta situación se suma que en particular en Cruz Pampa – Yapatera, el sentir e idiosincrasia es localista y comunitario, más que su autoreconocimiento como afroperuanos (Hale citada por Valdivia, 2013). A pesar que este sentir está cambiando, en parte de la población que ha visto la importancia de reconocerse como afroperuanos para ser visibilizados, aún no se tiene claro en qué medida ello puede generar mejores oportunidades. Además, sus elementos culturales, que son principalmente inmateriales, se encuentran en un proceso de quebranto debido a la pérdida de vínculos comunitarios que podrían asegurar la transferencia de generación en generación. También la comunidad ha sido objeto de la exclusión en planes, proyectos y actividades de desarrollo hasta la actualidad, lo que deriva en una desesperanza aprendida debido a las desilusiones que han experimentado de sus líderes políticos y autoridades. Lo que a su vez genera una actitud pasiva y desarticulada, de sus líderes internos y falta de capacidades en la toma de decisiones.

Se considera que el ideal de desarrollo debe promoverse desde la aspiración de quienes son sujetos de intervención en sus propias localidades, de manera que se puedan adaptar a cada realidad en particular. Si se desea que el desarrollo sea sustentable y sostenible, es

necesario que responda a las necesidades, expectativas y cosmovisión de la gente que se supone será beneficiaria.

Los factores principales que contribuirían a lograr resultados son: la participación-acción de los sujetos de intervención para el desarrollo, pues son ellos los que al apropiarse y apostar por los proyectos, los mantendrán vigentes y generando resultados positivos en el tiempo; las iniciativas a nivel micro territorial que permitirían la adaptación a la diversidad cultural, geográfica, biológica y socioeconómica; las implementaciones de políticas públicas; y la aplicación del enfoque de interculturalidad que reconoce la importancia del aporte de las diversas culturas al país, para generar un desarrollo que atienda a las exigencias de cada particularidad, pero pensando en una sola nación.

La comunidad ve a la cultura como un medio para revalorizarse y generar oportunidades de desarrollo. Es decir, atendiendo sus necesidades educativas y culturales se puede fortalecer sus organizaciones y sus competencias para defender sus derechos comunitarios. Pero aún no logran objetivos, debido a que las acciones no son progresivas ni tienen un horizonte claro. También demuestran interés en realizar actividades turísticas en la zona, evidenciado en diversas actividades y acciones a nivel local, regional y nacional, promovidas por la Casa de la Cultura de Yapatera.

TURISMO

El turismo en el Perú está cobrando cada vez más relevancia, este se encuentra en segundo lugar como sector que contribuye a la economía del país.

Uno de los destinos turísticos principales en el Perú, que oferta actividades de ocio recreación y deporte en torno a sus playas es Piura. Sin embargo, la región tiene interés en impulsar el turismo cultural y de naturaleza para diversificar la oferta turística en la región. Se destaca la laguna de las Huingas y Canchaque en Huancabamba, la zona arqueológica de Aypate, el Bosque de Cuyas y la Festividad del Señor Cautivo en Ayabaca, entre otros.

La comunidad tiene una ubicación estratégica dentro de una red vial que conecta estos diversos atractivos y a 10 minutos de la ciudad de Chulucanas, la cual está ubicada a 40 minutos de la ciudad de Piura. Lo que permitiría considerarla como parte de la oferta turística alternativa en Piura.

Por otro lado, la relación entre la cultura y el turismo ha sido el eje de diversos debates, respecto al uso del patrimonio para la generación del desarrollo local sostenible en beneficio de la comunidad. Partiendo del enfoque antropológico, la discusión en torno al turismo ha estado relacionada con la autenticidad de la cultura, la identidad, los beneficios otorgados para el desarrollo humano y los impactos que genera (Fuller, 2009).

Es decir, la cultura como performance momentáneo con fines turísticos que conlleva a la pérdida de identidad, consolidación o transformación de la misma; la generación de beneficios para los locales o los agentes externos; el logro de un cambio estructural con respecto a los problemas que aqueja a la sociedad como la pobreza, la violencia, la desnutrición, entre otros; los impactos positivos o negativos en el entorno, sea medio ambiental, social o cultural. En pocas palabras, el cuestionamiento si esta relación cultura y turismo trae bienestar para algunos o trae el bien común.

El ecoturismo es una estrategia de gestión turística sostenible, que promueve la participación comunitaria para la conservación del medio ambiente y el patrimonio cultural, realizado en zonas naturales o rurales, para generar beneficios locales.

Para entender la significancia de las acciones en turismo en pro del bienestar del ser humano, es importante resaltar lo que el Código Ético Mundial para el Turismo de la Organización Mundial del Turismo (OMT, 1999), en su artículo 2 inciso 2, indica:

el quehacer turístico respetara la igualdad entre mujeres y hombre. Igualmente se encauzará a promover los derechos humanos, en especial de grupos de población vulnerable conformada por la infancia, la tercera edad, las minorías étnicas y pueblos originarios. Como se evidencia, el enunciado demanda la igualdad y atención a los más desfavorecidos, considerándose esto último como equidad. Ya que la atención prioritaria a los derechos de las poblaciones vulnerables significa colocarlos en la esfera de la igualdad para atender sus demandas.

De acuerdo al secretario de la OMT (s.f), configurar el turismo y la cultura significa hacer un uso responsable de los activos culturales para propósitos turísticos, generando beneficios a la comunidad anfitriona, el diálogo, entendimiento y respeto mutuo entre las personas que interactúan en el turismo y que tienen diversas culturas.

CULTURA

Fue necesario establecer la concepción de cultura afrodescendiente, la cual según CEDET (2014) es el conjunto de prácticas y expresiones culturales de las colectividades afrodescendientes en el Perú, que se han forjado a partir de una herencia africana y el intercambio cultural con grupos sociales locales del territorio en el que se asentaban.

Asimismo, las diversas manifestaciones del hombre, los aportes a la memoria histórica y la identidad, han logrado constituir grupos sociales diversos que, en Latinoamérica, en muchos casos son excluidos e invisibilizados aún. Pero el reconocimiento de los aportes culturales de los ciudadanos es esencial para construir identidad y lograr la participación en acciones de desarrollo sostenible. La invisibilización de la cultura

afrodescendiente es uno de los casos evidentes en la sociedad, pues siendo una de las más representativas como fenómeno social, es la que más demandas no atendidas tiene.

Por tanto, fomentar la educación hacia las comunidades de acogida y a los turistas, es clave para garantizar el desarrollo turístico que colabore con la conservación del patrimonio cultural y natural.

El método de investigación se basó en el paradigma socio crítico, es decir, se tomó en cuenta la perspectiva de la población, el enfoque fue cualitativo y de tipo etnográfico. Se aplicó técnicas de recolección de datos e información como sondeos, entrevistas, grupos focales, observación y revisión documental.

La información se procesó en fichas de registro de elementos culturales, inventario de recursos turísticos, matriz de análisis de actores, perfil del visitante, matriz FODA y el modelo de planeamiento estratégico.

RESULTADOS

- Se concluyó que son 3 los indicadores, que sumados, determinan significativamente el potencial turístico, los cuales son: el perfil del visitante, los actores y recursos turísticos. En turismo, para que se gestione un buen desarrollo, debe existir una condición favorable de estos tres indicadores y, en este caso, los tres se ubican en el nivel de significativo.
- La cultura en Yapatera es particular, autentica y prevalece en el tiempo con un 83%. Sin embargo, la transferencia intergeneracional no está fortalecida, lo cual supone un riesgo de pérdida. También es principalmente inmaterial y se encuentra en la vida íntima y cotidiana de las personas.
- No existe una investigación profunda de los elementos culturales.
- El 61% de los recursos turísticos está vinculado a la cultura afroperuana, y los de tipo natural tienen también una connotación cultural (uso cultural).
- La mayoría de los recursos identificados (11 de 18) son de jerarquía 2, es decir, capaces de motivar corrientes turísticas locales o de interesar a visitantes que llegan a la zona por otras motivaciones.
- La mayoría de actores que participaron en la investigación, manifestaron su interés de tipo comunitario, pero evidencian problemas de motivación, capacidad de organización y liderazgo.
- El visitante local es principalmente joven, le gusta visitar el lugar con familiares o amigos y su motivación principal en el lugar es la cultura afroyapaterana, pudiendo visitar el lugar en cualquier época del año.

- La comunidad cuenta con servicios básicos que pueden dar soporte al desarrollo de servicios turísticos, y las actividades económicas preexistentes pueden dar soporte a la actividad turística.
- Existen muchas organizaciones locales dentro de la comunidad, con diversos propósitos. sin embargo, sus niveles de organización son bajas y no tienen una orientación clara para tomar la iniciativa de emprender acciones.

ECOMUSEO COMO PROPUESTA ECOTURÍSTICA

La propuesta es atender las problemáticas para crear una base fortalecida para desarrollar el ecoturismo en la comunidad. El ecomuseo es una concepción que permite estratégicamente configurar juntos el patrimonio, el territorio y la comunidad para desarrollar capacidades en el uso de los recursos del propio territorio, con participación comunitaria, enfocándose a atender las necesidades locales.

Por esta razón y de acuerdo con los resultados de la investigación se propone el desarrollo ecoturístico basándose en la planificación estratégica de un ecomuseo participativo – productivo que promueva:

- El ecoturismo sobre la base de la cultura afroperuana de Yapatera, rescatando las manifestaciones culturales de sus territorios y comprendiendo la fusión y sincretismo cultural que se ha formado.
- El cuidado del medioambiente, como eje principal para revalorar el entorno paisajístico natural y cultural que forma parte del sentir y las expresiones culturales de Yapatera.
- La educación a niños, adolescentes, jóvenes y adultos, para fortalecer la identidad basada en el autoconocimiento de sus raíces y generar un bienestar social y mejores esperanzas para el futuro.
- Actividades productivas empresariales, sobre la base de los activos culturales y recursos naturales y agrícolas de Yapatera, para brindar oportunidades alternativas de desarrollo socioeconómico a la población, todo ello desde una visión comunitaria, invitando a la población a ser parte del proyecto.

Se debe tener en claro que el desarrollo socioeconómico de la población y la mejora de la calidad de vida, se genera a partir de acciones que promuevan mejor educación, mejores prácticas ambientales, mejor gestión de los activos culturales y su puesta en valor para lograr mejores ingresos económicos.

Asimismo, el ecomuseo puede incentivar a la gente a entender la importancia del cuidado de su entorno, el paisaje y el territorio. Puesto que “ecomuseo” significa un museo a cielo abierto usando, como recurso principal, el entorno natural y cultural que nos rodea. En la Figura 2 se muestra el modelo de gestión propuesto.

**FIGURA 2:
MODELO DE GESTIÓN DEL ECOMUSEO**



Fuente: Elaboración propia.

Portanto, se tendrían que ubicar núcleos museísticos independientes, pero vinculados a partir de los recursos turísticos y elementos culturales de la zona, a lo largo de todo el territorio, para acercar la comunidad a las diversas actividades que cada núcleo museístico realizaría y de las cuales pueden participar. En la Figura 3 se puede ver una propuesta de cada uno de los núcleos museísticos basados en la danza, la artesanía, el arte, el deporte, la literatura, el bosque seco, la agricultura, entre otros.

**FIGURA 3:
NÚCLEOS MUSEÍSTICOS**



Fuente: Elaboración propia.

Los núcleos museísticos se ubicarían de manera dispersa en los diferentes espacios y/o sedes integrantes del ecomuseo, de tal manera que se perciba una cercanía entre el ecomuseo y la comunidad, por estar enclavado dentro de su diaria convivencia y tener a la municipalidad del centro poblado de Cruz Pampa - Ypatera como ente promotor y gestor, en conjunto con otros *stakeholders* internos (actores dentro de la comunidad) y externos (actores intervinientes desde fuera). Promoviendo la participación comunitaria para la toma de decisiones, en cuanto a la gestión, el contenido conceptual y dinámica de sus actividades y teniendo como insumo principal a su patrimonio.

En la propuesta, se sugiere una forma de organización modelo para cada núcleo museístico, el cual, permite trabajar diversos procesos de manera transversal a todos ellos, teniendo a una organización central que los unifique y promueva su complementariedad, para no competir directamente entre sí, sino más bien, ser parte de una oferta turística diversa que podría motivar al visitante a una estadía mayor, quien actualmente solo se queda medio día o un promedio de 2 a 3 horas. En la Figura 4 se detalla el organigrama modelo para cada núcleo museístico.

FIGURA 4:
ORGANIGRAMA MODELO PARA CADA NÚCLEO MUSEÍSTICO



Fuente: Elaboración propia

Generando el ecomuseo como fuente de desarrollo de la comunidad, sobre la base de la cultura afroperuana, se estaría abriendo el camino para el desarrollo del ecoturismo espontáneamente, pues un museo es un espacio abierto tanto para la comunidad, como para los visitantes.

Ecomuseo comunitario porque incentivará a la gente entender la importancia que tiene la participación comunitaria, y la valoración de su patrimonio, para generar principalmente beneficios para la población local, antes que para el visitante. Si es así, el visitante se beneficiará porque encontrará armonía y buena predisposición de sus anfitriones.

Ecomuseo Productivo porque generaría oportunidad para lograr beneficio socioeconómico, que permitan el auto sostenimiento del

ecomuseo e ingresos económicos a pobladores, a través de actividades productivas de bienes y/o servicios, lo que logrará la sostenibilidad y sustentabilidad en el tiempo.

A continuación se detalla la estrategia planteada:

Misión: el ecomuseo es una organización que promueve el desarrollo ecoturístico del centro poblado de Yapatera, a través del rescate y puesta en valor de su patrimonio, aprovechando los recursos de su territorio y basándose en la participación comunitaria y promoción de actividades productivas de bienes y/o servicios que sean aprovechables por sus pobladores principalmente.

Visión: ser una organización modelo para el desarrollo turístico sostenible en el Alto Piura, con base en la puesta en valor del patrimonio cultural y natural, la conservación del medioambiente y la participación comunitaria, que crea sinergias de desarrollo local.

Objetivo general:

- Promover el ecoturismo en función del potencial de la cultura afroperuana en Yapatera.

Objetivos específicos:

- Constituir una oferta ecoturística diversa, que promueva el cuidado del medioambiente y la valoración de la cultura afroperuana en Yapatera.
- Tener organizaciones de base fortalecidas, con capacidad de gestión, liderazgo, conocimientos y valores que apoyen al desarrollo del ecoturismo con base en la cultura afroperuana.
- Consolidar una imagen positiva del pueblo como afroperuano y sostenible que atraiga visitantes.
- Lograr la participación activa de la comunidad en actividades de desarrollo sostenible que favorezca el ecoturismo.
- Contar con espacios para promover el desarrollo de la cultura, la educación, el cuidado del medioambiente y actividades productivas que favorezcan el ecoturismo.

Estrategias

- Integrar a los recursos naturales y agrícolas dentro de la oferta de atractivos turísticos de carácter afroperuano y formalizar su gestión para incentivar la generación de negocios turísticos de calidad, por parte de la población, como alternativa a sus actividades económicas regulares.
- Fortalecer las organizaciones de base, a través del incentivo a los jóvenes para participar en actividades culturales que promuevan su desarrollo integral y los motive a ser parte de nuevos líderes

con talento y valores, y capacitación a las organizaciones de base en la importancia del trabajo comunitario, la lucha contra la discriminación, la corrupción, el liderazgo, el conocimiento y el desarrollo de capacidades de gestión para el desarrollo de su pueblo.

- Aprovechar la visibilización de Yapatera, como pueblo afroperuano, para promocionarlo como destino turístico y generar redes de relaciones públicas, y atraer el interés de diversos *stakeholders*, para la inversión en el desarrollo de actividades productivas locales que consoliden su imagen.
- Sensibilizar a la población en temas de ciudadanía, medioambiente y cultura que promueva su participación en la mejora de los servicios básicos, así como la prevención ante riesgos de plagas y cambios climatológicos.
- Promover la separación de terrenos para fines culturales, educativos, recreativos, turísticos y productivos, basándose en los principios de ordenamiento territorial y priorizar la venta de terrenos a integrantes de la comunidad.

Recursos humanos: se propone promover la participación de los siguientes *stakeholders*:

- Pobladores interesados en participar.
- Organizaciones de base que deseen integrar sus objetivos de grupo con los objetivos del ecomuseo.
- Profesionales que, a través del voluntariado, deseen aportar al desarrollo local de la comunidad y deseen tener un espacio de desenvolvimiento profesional para mejorar sus habilidades y experiencia profesional.
- Organizaciones sin fines de lucro, que deseen cumplir sus objetivos como organización a través del ecomuseo.
- Empresas privadas que deseen compartir beneficios de la gestión del ecomuseo.
- Instituciones Públicas que deseen cumplir sus funciones a través del ecomuseo.

Público objetivo

- Estudiantes de la escuela básica regular del centro poblado de Yapatera y de la región Piura.
- Pobladores en general que desean conocer y aprovechar sus recursos culturales afroperuanos.
- Turistas voluntarios, interesados en aportar con sus conocimientos y experiencias al desarrollo local de Yapatera a través del ecomuseo.

- Visitantes que deseen tener una experiencia de aprendizaje y recreación en el ecomuseo.

RECOMENDACIONES

- Se recomienda una investigación especializada en la cultura afroyapaterana.
- Registrar la comunidad en el inventario de recursos turísticos del MINCETUR con la categoría de poblados históricos.
- Que el Estado, a través del Ministerio de Cultura, actúe como un eje de vinculación entre los diversos actores.
- Redefinir la propuesta, con participación comunitaria, de acuerdo a la visión de futuro de la población.
- La planificación, organización e implementación del ecomuseo, es de largo plazo al implicar todo el territorio.
- Priorizar los aspectos positivos para poder atender la condición de desesperanza y desconfianza que refleja la población.
- Crear un registro de visitantes para medir la afluencia de visitantes.
- Es necesario enfocarse en realizar actividades sustentables que beneficien a la población, y les permitan sentirse identificados y vinculados a la representación que se les da en otros espacios.

BIBLIOGRAFÍA

AECID

2017 *Programa de cooperación con afrodescendientes.* Disponible en: <http://www.aecid.es/ES/d%C3%B3nde-cooperamos/alc/programas-horizontales/programa-afrodescendientes>

Agüero, T.

2010 *Yapatera (Un ecosistema aprovechable).* Lima, Perú. Tania Agüero Dejo Blogspot. Consultado 20 agosto 2014. Disponible en: <http://taniaagueroejo.blogspot.com/2010/01/yapatera-un-ecosistema-aprovechable.html>

Aguilar, R.

2014 *Lo afroperuano: en búsqueda de la inclusión.* Lima, Perú. ASHANTI (Red peruana de jóvenes afrodescendientes). Consultado 15 mayo 2014. Disponible en: <http://www.ashantiperu.org/2015->

02-23-02-19-08/opinion/81-lo-afroperuano-en-busqueda-de-la-inclusion

ALAI

2015 *El decenio afrodescendiente*. Agencia Latinoamericana de información – ALAI. Disponible en: <https://www.alainet.org/sites/default/files/alai501w.pdf>

Alvarado, L. y García, M.

2008 “Características más relevantes del paradigma socio-critico: su aplicación en investigaciones de educación ambiental y de enseñanza de las ciencias realizadas en el doctorado de educación del instituto pedagógico de Caracas”, *Sapiens*. 9 (2), págs. 187-202.

Alzamora, Abelardo

2008 *Al pie del cerro puntudo. Relatos yapateranos*. Lima: CEDET, 125 págs.

2009 *Cuentan los antiguos. Añoranzas y tradiciones ancestrales*. Lima: CEDET, 117 págs.

2009 *Haciendo educación ambiental. Para la valoración del bosque seco, desde una perspectiva del currículo transversal para la región Piura*. Instituto regional de ciencia, tecnología e innovación. 97 págs.

2011 *La etnoeducación, una alternativa para el desarrollo de los pueblos afropiuranos*. Consultado 11 noviembre 2014. Disponible en: <http://elvuelodelchilalo.blogspot.com/>

Aprode - Perú (ONG asociación pro desarrollo Perú – Vida, PE).

2008 *Estudio socioeconómico del distrito de Chulucanas y la comunidad rural de Ypatera*. Piura: Aprode – Perú. 83 págs.

Arrelucea, Maribel y Jesús Cosamalón

2015 *La presencia afrodescendiente en el Perú, Siglos XVI-XX*. Lima, Perú.

Barranzuela, Fernando

2007 *Historia de Ypatera*. Piura, Perú: Municipalidad Provincial de Piura, 175 págs.

Bazán, C., Gayoso, M., Mendoza, P. & Moreno, J.

2007 *Marco conceptual del turismo sostenible. Manual CTN de Buenas Prácticas para un Turismo Sostenible y Calidad de los Servicios* (p. 22). Lima: CONYTECSG SAC

Becerra, M. J.

2008 Estrategias de visibilización de la diáspora africana en América Latina y el Caribe durante el nuevo milenio. *Ciencia Política*,

3(5). Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/cienciapol/article/view/17032>

BID

Población afrodescendiente por país. Disponible en: <https://idblegacy.iadb.org/es/temas/genero-pueblos-indigenas-y-afrodescendientes/desarrollo-de-las-comunidades-afrodescendientes,2606.html>

Bitácora y Magma

La ruta de Canchaque. Ruta de escape: Yapatera el pueblo de los afroperuanos. Consultado 13 agosto 2014. Disponible en: http://www.concesioncanchaque.pe/ruta_yapatera.htm

Brazil, C., & Santos, C. S.

2014 "Tourist routes strategies of local development", *Pasos: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 12(3), págs. 539-548.

Cajusol, G.

2006 *Estudio "Evaluación de medidas de adaptación espontánea y dirigida a la variabilidad climática en la subcuenca del río Yapatera.* Piura, Perú. Unión Europea. 103 págs.

Calle, S.

2017 *Potencial de la cultura afroperuana para impulsar el ecoturismo en el centro poblado Cruz Pampa - Yapatera, Región Piura.*

Carazas, M.

2011 *Estudios afroperuanos. Ensayos sobre identidad y literatura afroperuanas.* Lima: CEDET, 337 págs.

CEDET

2013 *Presencia y persistencia. Paradigmas culturales de los afrodescendientes.* Lima: Centro de Desarrollo Étnico – CEDET, 320 págs.

2004 *Resultados de la encuesta de hogares en las comunidades afroperuanas de El Carmen, Yapatera y San José de los Molinos de 1998-1999.* Lima: Centro de Desarrollo Étnico – CEDET, 94 págs.

2005 *El Estado y el pueblo afroperuano.* Lima: Centro de Desarrollo Étnico – CEDET, 267 págs.

2008 *La población afroperuana y los derechos humanos.* Lima, Perú: Centro de Desarrollo Étnico – CEDET, 147 págs.

CEDET, Plan Internacional, UNICEF

2013 *¡Aquí estamos! Niños, niñas y adolescentes afroperuanos.* Lima, Perú. 102 págs.

Chulucanas noticias

2012 *Destino "La Pilca" Panecillo – Chulucanas.* Piura. Consultado 16 enero 2012, disponible en: <http://chulucanasnoticias.blogspot.com/2012/01/destino-la-pilca-panecillo-chulucanas.html>

Ciudades y gobiernos locales unidos

2010 *La cultura es el cuarto pilar del desarrollo sostenible.* Barcelona, España: Instituto de Cultura del ayuntamiento de Barcelona. 8 págs. consultado 02 feb 2013. Disponible en: www.bcn.cat/cultura

CEPAL

2017 *Situación de las personas afrodescendientes en América Latina y desafíos de políticas para la garantía de sus derechos.* Naciones Unidas. Comisión Económica para América Latina y el Caribe - CEPAL. Recuperado 4 de enero de 2019, disponible en: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/42654/S1701063_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y

CONAM

2001 *Aportes para una estrategia nacional de turismo con énfasis en el desarrollo sostenible.* Consejo Nacional del Ambiente, 2 ed. Lima, Perú. 62 págs.

Consejo Nacional de la Cultura y las Artes

2014 *Guía metodológica para proyectos y productos de turismo cultural sustentable.* Patrimonio Consultores. Chile. 135 págs.

Córdova, H.

1996 *El comercio interregional entre la sierra y costa de la región Grau, Perú.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 16 págs.

Covarrubias, R y Durand A.

2014 *Evaluación del potencial en municipios turísticos a través de metodologías participativas. Capítulo I: Conceptualización del potencial turístico.* Colima, México. Eunemed.net. 96 págs.

Cultura e historia del Perú

2007 *La cultura afroperuana.* Lima. Consultado 25 octubre 2011, disponible en: <http://culturaehistoriadepetu.blogspot.com/2007/12/la-cultura-afroperuana.html>

De Varine, H.

2007 "El ecomuseo una palabra, dos conceptos, mil prácticas", *Revista de los Museos de Andalucía.* 5(8), págs. 19–27.

Declaración de Quebec

1984 *Principios básicos de una nueva museología. Table ronde de Santiago du chili.* Santiago de Chile. Chile. Consultado 28

noviembre 2014, disponible en: <http://www.minom.nayar.com.mx/espanol/quebc.html>

Decreto Supremo N° 027-2007-PCM

2007 *Políticas Nacionales de obligatorio cumplimiento para las entidades del Gobierno Nacional.* Consultado 08 octubre 2015, disponible en: <http://poblacionafroperuana.cultura.pe/normativa-nacional>

Domínguez, Z.

2009 *Análisis del carácter de los movimientos sociales en la región Piura (Perú), antes, durante y después de la Guerra del Pacífico.* Andalucía, España: Universidad Internacional de Andalucía. 171 págs.

Drumm, A; Moore, A.

2002 "Desarrollo del ecoturismo: un manual para los profesionales de la conservación", en: Clara Klimovsky. Arlington, VA, USA. *The Nature Conservancy.* Volumen I. 100 págs.

El Peruano

2009 *Normas Legales. RESOLUCIÓN SUPREMA N° 010-20094MMDES.* Lima, Perú. Consultado 07 octubre 2015, disponible en: <http://poblacionafroperuana.cultura.pe/normativa-nacional>

Epler Wood, M.

2002 *Ecotourism: principles, practices & policies for sustainability.* Paris, France. The International Ecotourism Society. 59 págs.

Equipo de planificación local sub cuenca Yapatera

2000 *Plan de desarrollo sostenible de la sub cuenca del rio Yapatera.* Piura, Perú. 52 págs. Consultado 18 octubre 2011, disponible en: <http://www.ciudad.org.pe/downloads/eventos/expoferiaagenda21/documentoyapatera.pdf>

Espinoza, C.

2004 "Afropiuranos y esclavitud en el Perú", *UMBRAL.* Lambayeque, Piura. Págs. 18-25. Consultado 19 abril 2012, disponible en: http://sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtualdata/publicaciones/umbral/v05_n08/a04.pdf

2013 *La cumanana piurana.* Piura, Perú: CIPCA, Siete vientos editores. 132 págs.

2014 *El canto del chilalo.* Chulucanas, Perú: Viringo Editores. 92 págs.

Estuardo, R.

2007 *El alma de Piura. Elogio a un sentimiento.* Lima: Editorial San Marcos.

Fuller, N.

2008 *Turismo y cultura: entre el entusiasmo y el recelo*. Lima: Fondo Editorial PUCP. Recuperado 06 de diciembre 2018, disponible en: <http://blog.pucp.edu.pe/blog/wp-content/uploads/sites/119/2010/11/01-Turismo-y-cultura-CS2.pdf>

Glave, L.

1995 "Origen de la cultura afroperuana", en: *De cajón. Caitro Soto. El duende en la música afroperuana*. Lima: Fundación Telefónica, 128 págs.

Ibermuseus

2014 *Declaratoria de Oaxtepec*. Consultado 18 setiembre 2014, disponible en: <http://www.ibermuseus.org/wp-content/uploads/2014/07/declaracao-de-oaxtepec.pdf>

INC

2006 *Casos de gestión cultural*. Lima: Instituto Nacional de Cultura del Perú - INC. 154 págs.

Resolución Directoral Nacional No. 1255/INC. Noviembre 2004.
Director Nacional Luis Guillermo Lumbreras Salcedo

Resolución Directoral Nacional No. 317/INC. Febrero 2010.
Directora Nacional Cecilia Bákula Budge

Instituto de investigación de la EPTH USMP

2012 *Turismo y Patrimonio*, diciembre 2012. No 7. Año 7. Lima: Fondo editorial USMP. 126 págs.

Instituto de la UNESCO para la educación

1999 *Herencia cultural*. UNESCO, Hamburgo. 17 págs. Consultado 18 abril 2012, disponible en: <http://www.unesco.org/education/ui>

Macedo, B.

2005 *El concepto de sostenibilidad*. Oficina Regional de Educación para América Latina y el Caribe, UNESCO, Santiago, Chile. 4 págs.

Maldonado, C.

2005 *Pautas metodológicas para el análisis de experiencias de turismo rural comunitario*. Serie Red de Turismo Sostenible Comunitario para América Latina (REDTURS), OIT. Documento de trabajo No. 73. Ginebra. Suiza. 19 págs.

Meléndez, C.

2015 *El Taller experiencial de educación e interpretación patrimonial para educadores y animadores culturales*. Lima: Parque de las leyendas.

Meléndez, L.

2001 "Revitalización de la cultura a través del turismo: las fiestas tradicionales como recurso del turismo cultural", *Revista*

Turismo y Análisis, Volumen 12, No 2, 17 págs. Consultado 20 agosto 2014, disponible en: <http://www.spell.org.br/documentos/ver/28339/revitalizacion-de-la-cultura-a-traves-del-turismo--las-fiestas-tradicionales-como-recurso-del-turismo-cultura/i/pt-br>

Mincetur

2008 *Manual para la formulación del inventario de recursos turísticos a nivel nacional*. Ministerio de Comercio Exterior y Turismo - MINCETUR. Lima, Perú. 66 págs.

Medición económica del turismo. Disponible en: https://www.mincetur.gob.pe/wp-content/uploads/documentos/turismo/publicaciones/MEDICION_ECONOMICA_TURISMO_ALTA.pdf

Ministerio de Cultura

2016 *Plan nacional de desarrollo para la población afroperuana - PLANDEPA*. Disponible en: <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Plan-Nacional-de-Desarrollo-PLANDEPA-.pdf>

Sistema de información geográfica. Disponible en: <http://geocultura.cultura.gob.pe/geo/>

Resolución Ministerial No. 159 – julio 2013. Director Luis Alberto Peirano Falconi.

Ministerio de Cultura, Viceministerio de Interculturalidad

Propuesta de Plan Nacional de Desarrollo para población afroperuana 2015 – 2024. Lima, Perú. Consultado 06 setiembre 2015, disponible en: <http://poblacionafroperuana.cultura.pe/plan-nacional-de-desarrollo-para-la-poblacion-afroperuana>

Ministerio de Cultura & GRADE

2015 *Estudio especializado sobre población afroperuana*. Lima: Grupo de análisis para el desarrollo - GRADE. 115 págs.

Ministerio de Cultura & PNUD

2014 *Orientaciones para la implementación de políticas públicas para población afroperuana*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo - PNUD. Lima, Perú. 44 págs.

Miranda, K, Zorrilla, J, Arellano, J.

2013 *Autopercepciones de la población afroperuana: Identidad y desarrollo*. PNUD, Panamá. 89 págs.

Morales, G, Hernández, J.

2011 *Los stakeholders del turismo. Book of proceedings vol. I*, International conference on tourism & management studies, Algarve 2011. Universidad de Extremadura, Facultad de estudios empresariales y turismo. España.

Moutinho, M.

2010 "Los ecomuseos para la armonía social", *Las Noticias del ICOM*. No. 1:9.

Municipalidad de Chulucanas

2012 *Petroglifos de Yapatera y sus bosques de rocas*. Piura. Consultado 15 enero 2012, disponible en: http://www.municipalidadchulucanas.gob.pe/index.php?option=com_content&view=article&id=147

Muñiz, I.

2003 "El ecomuseo de río Caicena en Almedinilla (Córdoba)", *Debate e investigación: proyectos y experiencias*. PH 42, págs. 102-103.

Murillo, C.

2004 *Piura: Conociendo mi región*. Piura, Perú: Grafica YOSYMAR. 258 págs.

Murrugarra, F, Valle, A.

2009 *Manual del emprendedor en turismo rural comunitario*. MINCETUR. Lima, Perú. 71 págs.

OEA

Decenio de las personas afrodescendientes. Disponible en: http://www.oas.org/es/centro_noticias/el-decenio-personas-afrodescendientes.asp

2016 *Plan de acción del decenio de las y los afrodescendientes en las américas (2016-2025)*. AG/RES. 2891 (XLVI-O/16). Recuperado 6 de enero de 2019, disponible en: <https://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2891-16-es.pdf>

OMT

Resultados del turismo internacional en 2017: los más altos en siete años. Organización Mundial del Turismo. Disponible en: <http://media.unwto.org/es/press-release/2018-01-15/resultados-del-turismo-internacional-en-2017-los-mas-altos-en-siete-anos>

(s.f) *Entender el turismo: Glosario Básico | Comunicación*. Recuperado 6 de enero de 2019, disponible en: <http://media.unwto.org/es/content/entender-el-turismo-glosario-basico>

1999 *A/RES/56/212 – Código Ético Mundial del Turismo*. Recuperado 6 de enero de 2019, disponible en: <http://cf.cdn.unwto.org/sites/all/files/docpdf/gcetbrochureglobalcodees.pdf>

ONU

2009 "Resolución adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas", *Revista Internacional del Trabajo*, 128(1-2), págs. 213-215. <https://doi.org/10.1111/j.1564-9148.2009.00056.x>

- 2014 *A/RES/69/16 - Programa de actividades del Decenio Internacional para los Afrodescendientes*. Recuperado 6 de enero de 2019, disponible en: <https://undocs.org/es/A/RES/69/16>
- 2014 *Decenio internacional para los afrodescendientes. Departamento de información Pública*. Consultado 28 setiembre 2014, disponible en: <http://www.un.org/es/events/africandescentdecade/>
- Organización de las Naciones Unidas: objetivos de desarrollo sostenible*. Disponible en: <http://onu.org.pe/ods/>
- 2013 *Consulta nacional sobre agenda de desarrollo post 2015. Resumen de relatoría: taller con poblaciones en especial situación de vulnerabilidad*. Piura, Perú. 5 págs.
- 1987 *Informe de la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo "Nuestro futuro común"*. Nota del secretario general. Nairobi, Kenia. 416 págs.

Orozco, E.

- 2005 *Mi pueblo. Chulucanas*. Biblioteca de la Municipalidad de Chulucanas. 480 págs.

OTP

Observatorio Turístico del Perú. Disponible en: <http://www.observatorioturisticodelperu.com/mapas/corpac.pdf>

Overmier, J.

- 1986 "Lecciones estratégicas de la desesperanza aprendida", *Revista Latinoamericana de Psicología*, volumen 18. No 3, págs. 387- 404. Consultado 16 agosto 2014, disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80518303>

Pacheco, V; Carrera, P; Almeida, K.

- 2011 "Propuesta metodológica para la evaluación de la factibilidad de proyectos de turismo comunitario", *Gestión Turística*, N° 15. Pontificia Universidad Católica del Ecuador, págs. 21-26.

Pajares, J.

- 2013 Turismo rural en el bosque seco de Morropón. *El Comercio*, Lima, Perú.

Proyecto CTN – Perú

- 2007 *Guía para la gestión del uso público de los atractivos del circuito turístico nororiental*. 44 págs.

RAE

- 2014 *Diccionario de la lengua española*. Edición del tricentenario. 23 Ed. Madrid, España. Consultado 16 julio 2014, disponible en: <http://dle.rae.es/?id=QN0S6JX>
- 2018 *Visibilización*. Disponible en: <http://dle.rae.es/?id=bv56DEN>

Risco, L.

2012 *Construcción de identidad y organización a través del Movimiento Negro Francisco Congo en Ypatera (Piura)*. Tesis, Facultad de Ciencias Sociales UNMSM. Lima, Perú. 89 págs.

Rocca Torres, Luís

2008 "Acerca del habla de los negros del norte del Perú. Expresiones afronorteñas", *Utopía Norteña*. 31 págs.

2010 *Herencia de esclavos en el norte del Perú*. Lima, Perú: CEDET, 426 págs.

Rodrich, R.

2010 *Ypatera: los paisanos afroperuanos*. DOCUPERU, Piura, Perú. 8 págs.

Seydel, U.

2014 *La constitución de la memoria cultural*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0185308214724253>

Talledo, J.

2012 "Congresistas recorrieron Piura, cuatro rincones con historia", *UDEP Hoy*. Piura Perú. Consultado 15 de octubre 2014, disponible en: <http://beta.udep.edu.pe/hoy/2012/congresistas-recorrieron-piura-4-rincones-con-historia/>

2013 "Estudio revela que población de Ypatera sufre por discriminación", *El Comercio*, Piura, Perú. 15 junio 2013.

Thomas, J.

2011 *El contexto de las asociaciones afrodescendientes en el Perú*. Cooperación técnica, BID. Lima, Perú. 57 págs.

Tovar, L.

2015 "Desarrollo local a partir del diseño de rutas turísticas temáticas", en: *Aculco*, México.

UNESCO

1982 *Conferencia mundial sobre las políticas culturales*. Consultado 13 enero 2014, disponible en: <http://www.unesco.org/new/es/mexico/work-areas/culture/>

2014 *La ruta del esclavo*. Consultado 13 enero 2015, disponible en: <http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/dialogue/the-slave-route/>

UNESCO México

Concepto de cultura. Disponible en: <http://www.unesco.org/new/es/mexico/work-areas/culture/>

UNWTO

La Conferencia de la OMT en Manila traza la hoja de ruta para medir el turismo sostenible. Disponible en: <http://media.unwto.org/es/press-release/2017-10-27/la-conferencia-de-la-omt-en-manila-traza-la-hoja-de-ruta-para-medir-el-turi>

Valdivia, Néstor

2013 *Las organizaciones de la población afrodescendiente en el Perú. Discursos de identidad y demandas de reconocimiento.* Lima: GRADE, 247 págs.

Velásquez, O.

2003 *El pueblo negro de Ypatera. Tradición, fe y esperanza.* Universidad Nacional de Trujillo. Trujillo, Perú. 188 págs.

Vocero Vallejano

2013 Año 06, N°1. Piura, Perú.

Yang

2016 *Turismo en Cuba, su racismo subyacente.* Consejo de Asuntos Hemisféricos.

Ypatera Casa Cultural

2009 *Historia de Ypatera.* Piura. Consultado 15 octubre 2011, disponible en: <http://www.ypateracasacultural.com/>

Zapata, R.

2010 "Piura: se han reforestado 1270 hectáreas en el bosque seco en tres años", *El Comercio.* Lima, Perú. Consultado 04 julio 2010, disponible en: <http://www.aider.com.pe/home.html>

GESTIÓN DE PROYECTOS PARA EL FORTALECIMIENTO DE LIDERAZGOS EN JÓVENES AFRODESCENDIENTES⁴³

Silvia Almeida López⁴⁴

PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN Y JUSTIFICACIÓN

En el Perú, la población joven que se autoidentifica como afrodescendiente, tomando los datos del Censo 2017 (INEI, 2018), es de al menos 291 mil 888 jóvenes de 15 a 29 años (equivalente al 3.71% de la juventud nacional y al 33,26% de la población afroperuana); en tanto que en Lima Metropolitana y en la Provincia Constitucional del Callao, es de 87 mil 716 jóvenes.

En ese contexto, el tema abordado en el presente documento es el análisis realizado a un proyecto dirigido a la población afroperuana, en particular a jóvenes afrodescendientes. En el campo de la investigación sobre las y los afroperuanos existen estudios desde diversas áreas, tales como la historia, la economía, la sociología, la medicina; los cuales son necesarios para el diseño e implementación de políticas públicas específicas. No obstante, aún son limitados los estudios sobre

43 El presente documento ha sido formulado a partir de la tesis titulada "Escuela de Formación de Jóvenes Líderes Afrodescendientes como aporte al fortalecimiento de la identidad étnica, el empoderamiento y las prácticas de participación ciudadana de sus egresadas y egresados" elaborada para obtener el grado de Magíster en Gerencia Social con mención en Gerencia de la Participación Comunitaria por la Pontificia Universidad Católica del Perú; la cual puede ser encontrada en el siguiente enlace: <http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/14924>

44 Ingeniera Industrial por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Magíster en Gerencia Social con mención en Gerencia de la Participación Comunitaria por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Certificada en gestión de proyectos por el Project Management Institute. Su línea de investigación se centra en el análisis de la gestión de proyectos dirigidos hacia la población afroperuana, también es activista enfocada en la formación e incidencia sobre los derechos humanos de la población afrodescendiente. Ha participado como expositora en diversos espacios nacionales e internacionales y colabora con Ashanti Perú desde el año 2013.

las iniciativas, programas o proyectos implementados, a fin entender de las particularidades que han tenido durante su gestión, así como su vinculación con las políticas y objetivos de desarrollo.

Es así que el proyecto analizado es la Escuela de Formación de Jóvenes Líderes Afrodescendientes (Escuela) ejecutada por la organización Ashanti Perú - Red Peruana de Jóvenes Afrodescendientes, la cual se estableció como un espacio de "formación y empoderamiento de la juventud afroperuana, que tienen por objetivo contribuir a la formación de jóvenes líderes afroperuanos con identidad consolidada, aportando al desarrollo de capacidades y habilidades (...) en la defensa de los derechos humanos, el liderazgo, la participación ciudadana, democracia e incidencia política" (Caparachin, 2015, pág. 69).

La Escuela es un proyecto orientado a jóvenes afrodescendientes de 18 a 29 años que, hasta el 2019, se ha realizado en siete ocasiones: dos en el departamento de Ica y cinco en Lima Metropolitana, alcanzando a cerca de 290 jóvenes que se autoidentifican como afrodescendientes; y está enfocada en cuatro ejes principales: (i) liderazgo, (ii) identidad afroperuana, (iii) derechos humanos, y (iv) participación ciudadana e incidencia política; los cuales son desarrollados a través de actividades como módulo de trabajo y reforzamiento acompañados con tutorías.

La implementación de este proyecto se enmarca en un contexto de escasez de políticas específicas hacia la población afroperuana en materia de empoderamiento y participación, tal como se recoge del objetivo estratégico N° 4 del Plan Nacional de Desarrollo para la Población Afroperuana - Plandepa, "fortalecer la institucionalidad pública vinculada a la promoción y protección de los derechos de la población afroperuana promoviendo la ciudadanía, su participación y acceso a las instancias de decisión" (Ministerio de Cultura, 2016, pág. 11); por lo que se desprende que, para que las y los jóvenes afroperuanos se puedan vincular en los asuntos que les afectan, no solo es necesario que quieran hacerlo, sino que también deben tener las herramientas y capacidades para que puedan y sepan cómo participar.

La investigación nació de la percepción de que las y los jóvenes participantes de la Escuela habían desarrollado agencia y encontrado diversas formas de manifestar su empoderamiento como ciudadanas y ciudadanos jóvenes afrodescendientes. Entendiendo la agencia, según refiere Amartya Sen, como la habilidad de definir las metas propias de forma autónoma y de actuar a partir de ellas mismas (citado en Pick y otros, 2007, pág. 295), lo que genera conciencia sobre el propio camino, sobre las oportunidades del individuo y cuestiona los límites existentes. En tanto que el empoderamiento, según señalan Pick y colegas (2007, pág. 298), es la actuación del individuo en su contexto con el propósito de cambiarlo en favor de su desarrollo. Es decir, la agencia pasa a ser empoderamiento cuando empieza a impactar en el contexto (Pick y otros, 2007, pág. 299).

Es así que, el presente estudio permite conocer cómo desde una organización afroperuana se desarrolló una iniciativa que promueve

el autorreconocimiento y la promoción de derechos en jóvenes afrodescendientes para generar cambios en beneficio de la misma población afroperuana. Para ello, el análisis se enfocó en examinar los procesos, los actores involucrados y los resultados del proyecto a fin de entender las características de su gestión que permitan servir de referencia en la implementación de políticas y programas de desarrollo que promuevan el fortalecimiento de la identificación étnica, el empoderamiento y las prácticas de participación ciudadana de las y los afroperuanos.

Para la investigación se definió como conjunto de análisis las tres ediciones de la Escuela realizadas en Lima Metropolitana en el período entre 2013 y 2017. La división geográfica se debe a que mientras en las escuelas realizadas en Lima participaron jóvenes residentes en Lima Metropolitana y el Callao, en las escuelas de Ica se incluyó a jóvenes de cuatro provincias de ese departamento (Chincha, Pisco, Nazca e Ica) y de un distrito del departamento de Arequipa (Acarí, provincia de Caravelí); lo que llevó a algunas diferencias en su implementación. La división temporal responde a que se deseaba contar con un período de tiempo en el cual las y los jóvenes hubieran podido ejercer prácticas de participación ciudadana una vez concluida su formación y, por tanto, se pudiera recoger dicha información a través de sus actitudes y acciones.

Con estas consideraciones, los objetivos del estudio fueron:

- a. Identificar las características en la gestión de la Escuela que han permitido la formación de las y los jóvenes.
- b. Conocer las características de la metodología de enseñanza-aprendizaje que han permitido la formación de las y los jóvenes.
- c. Identificar las percepciones de las y los participantes sobre su proceso de aprendizaje y las formas en que lo han manifestado.

Para ello, se realizaron entrevistas abiertas y cerradas a las y los jóvenes que participaron de la Escuela, así como a sus tutores, ponentes, coordinadores; también se revisó material audiovisual y documental; y se empleó la observación.

MARCO TEÓRICO BREVE

Al analizar un proyecto dirigido hacia la transformación de los sujetos de derechos, son dos los conceptos e ideas principales que se han tomado en cuenta para entender el enfoque de la investigación.

a. Educación como aporte para el cambio

La educación es un proceso transformativo de los individuos. En ese sentido, se puede comprender el análisis sobre educación bancaria y educación popular que desarrolla el filósofo y pedagogo brasileño Paulo Freire. La educación bancaria, es aquella que desconoce el sentido histórico del hombre y más bien busca domesticar la reflexividad de la conciencia, limitando la capacidad de crítica, reflexión y cuestionamiento

de los individuos; por lo que, bajo este marco, la educación “se transforma en un acto de depositar en el cual los educandos son los depositarios y el educador quien deposita” (Freire, 2005, pág. 78).

Freire utiliza los conceptos de oprimidos y opresores señalando que “lo que pretenden los opresores ‘es transformar la mentalidad de los oprimidos y no la situación que los oprime’. A fin de lograr una mejor adaptación a la situación que a la vez, permite una mejor forma de dominación” (2005, pág. 81); situación que no permite que el individuo participe en su propia vida.

Por el contrario, la educación popular aparece como transformadora del individuo para que este sea parte de los cambios de su entorno a través de la incidencia, ya que se constituye como un “ejercicio político pedagógico” en el que si bien los cambios no dependen solamente de la educación, si esta no existe, no se podrán dar las transformaciones en los contextos políticos, sociales, culturales y económicos en donde “se construyen la desigualdad, la exclusión, la segregación y las injusticias en nuestra sociedad” (Mejía, 2015, pág. 108). Dentro de estos enfoques de educación popular que buscan generar cambios en los individuos para que participen de su contexto, se puede situar a la educación ciudadana, la que, de acuerdo a Valdivieso (2005, pág. 135), tiene por finalidad estimular las disposiciones y competencias para la deliberación responsable y la participación ciudadana en el régimen político democrático.

Además, según lo señalado por Mckee y colegas (2000, pág. 4-5), existe una interacción entre las personas y su medio, postulando que para que se den los cambios en las personas se necesita de un entorno propicio para ello, el cual tiene diferentes componentes: la legislación y políticas públicas, la oferta de servicios, el sistema educativo, los factores culturales, la religión, los factores sociopolíticos, los factores socioeconómicos, el entorno físico y entorno organizacional o institucional.

Por ello, si las personas quieren un cambio deben encontrar un sistema que responda a sus necesidades. Por tanto, la forma en que el educando experimenta el proceso de aprendizaje, según se recoge de Mckee y colegas (2000, págs. 5, 20-22), puede promover o inhibir el desarrollo y el cambio de comportamientos positivos.

Este proceso, según indican, debe tener algunas características: (i) ser de calidad y orientado al público al que se dirige, debido a que las necesidades de aprendizaje y oportunidades de estudio son distintas; (ii) cuanto más participen las propias poblaciones será mejor para el desarrollo y la ejecución de los programas, porque puede incrementar considerablemente la eficacia de los mismos, (iii) estar basado en modelos exitosos relacionados con la calidad de la enseñanza, y (iv) los diferentes tipos de costos (financieros, logísticos, de oportunidad, entre otros) deben poder ser asumidos por los actores.

Esta investigación examinó cómo se dio y experimentó la formación que promueve la Escuela, vista como una educación popular, en el aspecto ciudadano, que busca el cambio de las y los jóvenes, proporcionándoles

capacidades para participar y contribuir en la defensa de sus derechos como población afrodescendiente.

b. Proyectos de desarrollo

El Project Management Institute (2013, pág. 3) señala que un proyecto es “un esfuerzo temporal que se lleva a cabo para crear un producto, servicio o resultado único (...) que puede ser tangible o intangible”. Un caso particular son los proyectos de desarrollo que, de acuerdo con el BID - INDES (2018, pág. 9), tienen tres características: (i) diversidad de interesados (con diferentes necesidades, expectativas, demandas, nivel de influencia e interés en el proyecto); (ii) sostenibilidad, porque buscan impactos a largo plazo que no necesariamente se materializan en los resultados inmediatos, por lo que los cambios se necesitan monitorear aún después de cerrado el proyecto; y (iii) retorno social, porque buscan mejorar las condiciones de vida y obtener un retorno social a partir de las necesidades de la propia población.

En ese sentido, son los impactos que busca un proyecto social los que determinarán su forma de gestión, así como los productos a entregar (Cohen y Franco, 2005, págs. 116-117). Para ello, se debe tener en cuenta que la gestión de proyectos de desarrollo social, conforme al BID - INDES (2018, pág. 12), es el uso de una combinación de herramientas y técnicas derivadas de buenas prácticas y estándares internacionales para asegurar el logro de los objetivos específicos del proyecto dentro del tiempo.

Así, la Escuela se analizó como proyecto de desarrollo, cuyo propósito es lograr la inclusión social, en lo político y cultural de jóvenes afrodescendientes; en tanto que su gestión fue vista en función de las acciones realizadas para cumplir con los objetivos de productos a nivel interno y los objetivos de efectos e impacto externo. Asimismo, se estudió los roles asumidos, el trabajo asignado, la forma de coordinación y los medios para ejecutar el trabajo.

ANÁLISIS

1. La perspectiva de las y los jóvenes participantes

En primer lugar, se presentan las percepciones recogidas sobre el proceso de formación, así como la identificación de las actitudes y conductas que manifiestan las y los jóvenes sobre cómo han fortalecido su identidad afroperuana y empoderamiento, y de qué forma se han involucrado como ciudadanas y ciudadanos afrodescendientes.

Para efectos de este artículo, se presentan algunos de los relatos y comentarios recogidos durante la investigación que han permitido realizar el análisis expuesto.

a. Consideran que reforzaron su identidad como afrodescendientes

Las y los jóvenes consideran que reforzaron su identidad como afrodescendientes. Una de las entrevistadas refirió que antes ella se

identificaba como negra, pero que esto no era algo que lo manifestara e incluso podía dejar pasar bromas o comentarios, permitiendo que otros la llamasen negra, independientemente de si era de su agrado o no.

Sin embargo, relató que ahora se siente “recontra orgullosa de ser afrodescendiente”, se puede referir a ella misma como una persona negra, pero limita el que se lo digan otras personas a excepción de su madre y en la medida que la propia participante se lo permite. Esto es porque una lección que le dejó la Escuela fue “a no dejar que las personas influyan en mí (...) que absolutamente nadie tiene porqué tomarse el atrevimiento y atribuciones para hablarte como si te conociera, como “negrita”, cuando cada uno tiene su nombre”.

Es así que algunas y algunos jóvenes han manifestado que han podido reforzar su identidad como afrodescendientes; hay quienes ya se sentían identificados como tales. De diez jóvenes a los que se hizo la entrevista cerrada, nueve manifestaron identificarse como afrodescendiente o afroperuana(o) y una como negra(o). Además, ocho señalaron que la Escuela les ayudó mucho o bastante al reconocimiento de su identidad étnica, una persona indicó que poco, y una última persona refirió que fue muy poco, puesto que ya tenía clara su identidad étnica. Así, comentaron que la Escuela les ayudó en las siguientes formas:

- “La información, datos y estadísticas brindadas en las Escuelas me ayudaron a entender mejor una realidad complicada como consecuencia de una historia dedicada a invisibilizarnos” (participante 1).
- “El conocimiento adquirido me sirvió para entender cuánto nos ha costado darnos cuenta e identificarnos; sin embargo, ese es el primer paso, la Escuela te ayuda a ver que hay más que un solo paso, que hemos heredado una responsabilidad moral y de reivindicación” (participante 3).
- “A reconocerme no solo como una persona, no solo como una mujer, no solo como una mujer trans, sino como una mujer trans afrodescendiente. Fue muy importante (...) esa parte de mi identidad que a veces me daba miedo reconocer. Porque también aceptarme, reconocerme como afrodescendiente, es también aceptar un tipo de discriminación más de las que ya tenía antes, de las que tienes todavía” (participante 8).
- “En la vida personal, a reconocer mi identidad afroperuana y a poder conocer más sobre la situación de otros afrodescendientes” (participante 10).

Por otro lado, se pudo observar que las y los jóvenes entrevistados hacen uso de un lenguaje inclusivo, utilizando los artículos “la” y “el” para visibilizar lo femenino y masculino; y tienen un discurso transversal sobre los derechos, puesto que hacen referencia a temas como la interseccionalidad en el activismo, el empoderamiento femenino y la comunidad LGTBQI (lesbianas, gays, transgénero, bisexuales y queer).

En ese sentido, un tutor entrevistado señaló respecto de las y los jóvenes que: “(...) incluso se reconocía cuando se leía en sus redes sociales,

mencionaban el tema que antes no lo mencionaban, ahora ya lo hacían. Buscaban de colocar el tema en cualquier espacio que compartían, a veces reconocían que en su trabajo no se hablaba de esto o que era importante también vincular a su trabajo aliguito más sobre que existe discriminación con sus compañeros; no necesariamente una charla con todos los de su trabajo, pero sí hacerlo de manera indirecta con personas. Era algo que se veía.”.

Tomando en cuenta lo planteado por el antropólogo e investigador Humberto Rodríguez (2008, pág. 37), quien señala que tres son los problemas actuales de la población afroperuana: (i) pobreza, (ii) racismo (vinculado con la segregación y estereotipos) y (iii) desatención del Estado; se recoge, en relación al segundo punto, que las expresiones que evidencian racismo por parte de la sociedad (insultos, desconfianza, rechazo, superioridad, entre otras) afectan la autoestima y capacidad de autorreconocimiento de la persona afroperuana. Sin embargo, las y los jóvenes que han sido parte de la Escuela han encontrado un espacio para la definición de su identidad, la cual han manifestado en diferentes formas personales, tanto verbales (declararse a sí mismos como afrodescendientes o negras o negros) como no verbales (mostrar su cabello ondulado).

b. Han encontrado formas compartir lo aprendido

La forma más frecuente en la que han podido compartir lo aprendido es a través de conversaciones, tanto formales como informales. Una de las personas encuestadas manifestó que lo había hecho generando una iniciativa propia, refirió para ello “creando mi propio espacio de diálogo” (blog personal).

A nivel personal, también habían podido identificar situaciones que se daban en sus propias familias. Si bien, sólo en tres de diez casos indicaron haberse manifestado ante autoridades públicas y en actos públicos, sí han encontrado formas a través de las cuales canalizar las herramientas recibidas.

Un primer paso fue el reconocer situaciones que les atañen y que ahora son capaces de identificar, las cuales abarcan no solo temas de discriminación, sino también de machismo. Pero, además, consideran que el proceso de formación les otorgó algunas herramientas para poder influir frente a las situaciones que observan en su entorno; así, algunos comentarios fueron:

- “Darme cuenta de que algunas de las experiencias vividas por mi persona tenían una causalidad racista, producto de la educación y la costumbre” (participante 3).
- “Ahora hago hincapié cada que veo un acto discriminatorio, hablé de los antepasados y que nadie es más o menos por el color de piel” (participante 5).
- “Yo como músico ya tenía un tiempo trabajando, informándome y estudiando el tema afroperuano, y trabajaba con diferentes instituciones

estos temas y creo que la escuela reforzó todos mis conocimientos y se acrecentaron muchos otros" (participante 6).

- "Tengo más bases para argumentar, conocimiento y experiencias por las que no paso. Abrí mi percepción de lo que le pasa a mi comunidad. Me ha empoderado bastante. He crecido en un círculo en el que no había ningún negro, ni en la calle, ni en mi familia" (participante 7).
- "Identifico mejor el machismo, el racismo, el micromachismo, el microrracismo que hay. En todo, cuando hacen las bromas. Estoy más alerta en esas cosas" (participante 9).
- "A mis tíos que son machistas, bien machistas, darles a entender. Yo antes permitía que hagan ciertas bromas, por así decirlo, pero ya no. Entonces se han dado cuenta de que esas cosas ya no se deben hacer, la verdad no sé si lo harán cuando yo no estoy pero al menos en mi familia ya no hacen ese tipo de comentarios" (participante 11).

Una de las participantes manifestó que a partir de su paso por la Escuela ha podido socializar mucho más, habiendo incluso aplicado lo aprendido en actividades de capacitación con jóvenes, para lo cual realizó talleres de derechos humanos como parte de sus actividades laborales. Así, relata que estaba apoyando en un taller para un colegio durante unos meses y estaba a cargo de los temas de derechos humanos: "ya con los conocimientos que tuve de Ashanti, ahí pude aplicarlos. Los chicos lo entendieron muy bien y (...) de verdad, se notaba bastante la mejora de lo que han hecho (...) de manera coloquial conversamos, igual como en el colegio había situaciones que no debían darse, les conversaba, les hacía dar a entender".

Al respecto, las y los diez participantes consultados consideran que el impacto que tuvo la Escuela para poder comprender la situación de la población afroperuana fue "mucho" o "bastante". En tanto que en ocho de estos casos creen que el impacto que tuvo la Escuela en brindarles herramientas para argumentar ideas fue "mucho" o "bastante", mientras que dos jóvenes consideran que el impacto fue "poco". Asimismo, al consultarles si la Escuela les fue beneficiosa para poder participar en espacios formales o informales de defensa de derechos, ocho piensan que "mucho" o "bastante", mientras que dos piensan que fue "poco".

Por tanto, las y los jóvenes se han encontrado empoderados para poder influir de diversas formas en su entorno, basándose en el reconocimiento de su identidad como afrodescendientes. Esto evidencia agencia, a partir de un enfoque proactivo hacia la vida y la comprensión crítica del ambiente sociopolítico, que se cimienta en las competencias y la confianza interna que poseen.

En ese sentido, tomando algunas de las consideraciones para medir la agencia y el empoderamiento que evalúan la investigadora Susan Pick y colegas (2007, pág. 297-301), se pudo identificar que las y los jóvenes han declarado haber: tenido iniciativa para hacer las cosas, exigido sus derechos aunque otros no estén de acuerdo, quejado con las autoridades

cuando hay un abuso, sabido por qué pasan las cosas, tomado decisiones, conocido las leyes del país, ayudado a resolver los conflictos que se presentan en su comunidad, opinado sobre lo que debe hacerse para mejorar su comunidad, sabido cuáles son los problemas de su comunidad y querido lograr cambios en su comunidad.

Este empoderamiento ha sido aplicado al involucrarse desde diferentes instancias de participación. Si bien la participación organizativa aún es limitada en ellas y ellos; la participación de la ciudadanía, entendida como el involucramiento de los ciudadanos en los asuntos públicos (Tanaka 2001, pág. 21), sí ha sido visibilizada.

c. Tienen una actitud positiva respecto al proceso de formación

De las y los once jóvenes a los que se les consultó sobre si recomendarían la Escuela a más jóvenes afrodescendientes, la totalidad indicó que sí.

Entre los temas que les pareció resaltantes de su proceso de formación mencionaron los siguientes:

- “Me gustó saber que había personas que se identificaban y resaltaban sus ancestros; que su perspectiva era multidisciplinaria, que eran diversos y te permitían aprender de ellos desde cada una de sus perspectivas” (participante 3).
- “Conocer personas las cuales pensaban como yo, aprendí cosas que no tomaba en cuenta y me ayudó a comenzar iniciativas propias mías” (participante 4).
- “Aprendí sobre mi pasado, encontré personas fenotípicamente distintas a lo que se conoce como ‘afroperuano’ pero con una identidad afroperuana muy fuerte, encontré personas que también habían sufrido discriminación en algún momento y las clases son muy interactivas” (participante 5).

d. Están dispuestos a contribuir en la formación de otros jóvenes afrodescendientes

De las y los diez jóvenes a quienes se les consultó si estarían dispuestos a apoyar en la coordinación de alguno de los módulos de la Escuela, ocho manifestaron que sí, principalmente porque desean contribuir con el desarrollo de más jóvenes afrodescendientes.

Los temas en los que les gustaría aportar son los relacionados a derechos sexuales y reproductivos; identidad, cultura y realidad afroperuana; y comunicación. Cabe resaltar que mencionaron otros temas como la participación de la mujer en los movimientos sociales y la interseccionalidad en el enfoque sobre los derechos.

Incluso, el tutor entrevistado había sido previamente parte de procesos de formación de la organización, y eso lo había motivado a aceptar

la oportunidad de hacer la tutoría puesto que consideraba que “podía de cierta manera también replicar o también compartir lo que a mí me había pasado en ciertos momentos y para evitar nuevamente que suceda en otras personas, o sea luchar (...) reducir todo tipo de situaciones, que las personas tengan esas fortalezas de luchar por sí mismos y también por su comunidad”. Asimismo, señaló que consideraba que “para lograr una verdadera lucha hay que fortalecer a las personas en sus habilidades también, no habilidades solamente profesionales, sino habilidades personales que es algo clave, una persona que se siente mal pues no va a querer hacer nada ni mucho menos, y se va sentir mucho más violentado por lo que sucede”.

En ese sentido, la voluntad que tiene este grupo de jóvenes por involucrarse en continuar la formación de más jóvenes es una oportunidad que puede ser tomada en cuenta en el movimiento afroperuano. Considerando lo que indica Valdivia (2013, págs. 176-181), el movimiento afroperuano tiene una serie de desafíos relacionados a su falta de vinculación con las bases y con las comunidades, en cuyo caso señala como estrategia para superar esta situación, la de darle un carácter más político al movimiento afroperuano con acciones de incidencia y en espacios donde se puedan posicionar profesionales afrodescendientes que se encuentren preparados para formar parte de él, y esto pasa por la formación de líderes jóvenes.

2. Factores en la gestión del proyecto que permiten promover el fortalecimiento de la identidad étnica, el empoderamiento y el ejercicio de prácticas de participación ciudadana de las y los jóvenes

Para que se den las percepciones presentadas en la sección anterior, se han analizado los factores del proceso de formación que pudieran haber tenido influencia, los cuales se han dividido en dos tipos: organizacionales y metodológicos.

I. Factores organizacionales

a. Enfoques de trabajo de la organización

De acuerdo con D’Alessio (2013,54), para que las organizaciones tengan mejores posibilidades de sobrevivir deben pensar en el futuro y planear estratégicamente, por tanto, requieren que en su proceso estratégico cuenten con una misión, visión, valores y código de ética que estén correctamente definidos, sean conocidos, y tengan un destino claro y con sentido para la organización. La visión es la declaración de hacia dónde quiere llegar la organización a largo plazo basada en el conocimiento de la situación actual y futura; en tanto que la misión responde a la interrogante de cuál es el negocio de la organización y le permite delimitar entre lo que debe y no debe hacer. Los valores, se refiere a las políticas o directrices que norman, encausan y constituyen el patrón de actuación de la organización; si bien son subjetivos, son indispensables para moldear sus objetivos y

propósitos, producir las políticas y definir las intenciones estratégicas (D'Alessio, 2013, págs. 54-56, 58-59, 61-63)

Al respecto, de acuerdo a la revisión en el portal web de Ashanti Perú, organización a cargo de la Escuela, se identificó que esta ha definido y declarado los siguientes componentes estratégicos que le permitirían orientar su accionar:

- Visión: orientada a lograr el reconocimiento de la juventud afroperuana por parte del Estado y por la sociedad peruana.
- Misión: enfocada en promover el reconocimiento, el desarrollo y los derechos humanos de la población afroperuana.
- Valores organizacionales: en relación a la identidad, la interculturalidad, los derechos humanos y la no discriminación.
- Objetivos de la organización: orientados a promover la participación e incidencia en políticas públicas de las y los jóvenes afrodescendientes a partir del fortalecimiento en identidad afroperuana, el conocimiento de la situación de la juventud afroperuana, la defensa de derechos humanos y la formación de liderazgos para generar y mejorar su inclusión social.
- Enfoques de trabajo y líneas de acción: la organización señala que se desarrolla mediante cuatro enfoques de trabajo (interculturalidad, género, derechos humanos y ciudadanía) los cuales son transversales a sus cuatro líneas de acción (incidencia política, programa de formación para la juventud, intervenciones urbanas, investigación y desarrollo).

El contar con todos estos elementos permite a la organización definir el tipo de proyectos, actividades e iniciativas a realizar como parte de las estrategias que contribuyan a lograr su misión, visión y objetivos.

Al mismo tiempo, estos elementos han sido trasladados al proceso de formación de la Escuela, y han sido la base para definir las temáticas de los módulos en los aspectos de liderazgo, identidad, derechos y ciudadanía. Asimismo, han servido para establecer el enfoque de las actividades a desarrollar, puesto que el proceso de formación, además de la participación de las y los jóvenes en los módulos, consistía en realizar actividades de incidencia y formación ciudadana, a través de intervenciones urbanas y réplicas en colegios u otras organizaciones. Es decir, el direccionamiento estratégico de la organización y sus enfoques de trabajo permiten orientar cómo se desarrollan sus proyectos y actividades.

b. Procesos definidos

Los procesos de negocio, según lo definido por Hammer y Champy (1994, pág. 37), son el conjunto de actividades que reciben uno o más insumos y que crean valor para el cliente. En ese sentido, la Secretaría de Gestión Pública (s/f, pág. 9-10) señala que los insumos que recibe un proceso son transformados por este y se convierten en salidas que a su

vez son insumos para un proceso posterior. Esto lleva a que exista una permanente coordinación y comunicación entre los diferentes procesos al interior de una organización, o incluso entre organizaciones, para lograr que los destinatarios de los bienes y servicios generados se encuentren satisfechos.

Para implementar la Escuela, se identificó que la organización llevó a cabo una serie de procesos: (i) convocatoria de las y los jóvenes, (ii) selección de participantes, (iii) formación y reforzamiento. Cada uno de estos procesos ha tenido un objetivo definido y diferenciado; asimismo, el resultado de su realización ha tenido un impacto en las actividades de los procesos subsecuentes de la Escuela.

Por ello, la importancia de definir procesos radica en que permite orientar las actividades de la Escuela en función de los resultados deseados. Además, permite identificar qué roles y qué perfiles se necesitan para realizar las diferentes actividades de cada proceso, dado que no es lo mismo la persona idónea para realizar el proceso de formación, que la persona idónea para el proceso de convocatoria.

c. Estructura y división de trabajo

De acuerdo con Mintzberg (1984, págs. 108-118) “toda actividad humana organizada plantea dos requisitos, a la vez fundamentales y opuestos: la división del trabajo en distintas tareas (...) y la coordinación de las mismas”, por lo que plantea que la estructura de una organización es el “conjunto de todas las formas en que se divide el trabajo en tareas distintas, consiguiendo luego la coordinación de las mismas”; teniendo en cuenta que una organización es atravesada por diversos flujos de trabajo, autoridad, información y decisión.

Así, el autor señala que las organizaciones constan de cinco partes fundamentales, las cuales se encuentran vinculadas por la ideología que rige la organización: (i) el ápice estratégico, responsable de dar los lineamientos estratégicos; (ii) la línea media, que asegura el vínculo entre el ápice estratégico y el núcleo de operaciones; (iii) el núcleo de operaciones, en donde se ubican los roles que se encargan de proveer el servicio y que tiene el contacto directo con los usuarios; (iv) la tecnoestructura, que se encarga de realizar funciones de seguimiento o asesoría para la mejora; y (v) el staff de apoyo, que provee servicios internos.

En ese sentido, se pudo identificar que en la Escuela han existido diversos roles, inmersos en una estructura definida de trabajo, cada uno con un propósito y perfil establecido, con funciones separadas y definidas, así como con personas responsables para llevarlos a cabo. Si bien equipo de la Escuela ha ido evolucionando en el tiempo; su estructura básica ha estado conformada por:

- Personal de coordinación, forman parte tanto del ápice estratégico como de la línea media de la estructura orgánica, ya que por un lado vigilan el sistema bajo el cual se desarrolla la Escuela y son el vínculo con el núcleo de operaciones (tutoría y ponentes).

- Tutoras y tutores, forman parte del núcleo de operaciones, desarrollan tanto un trabajo operativo para poder facilitar que se cumplan las actividades del proyecto y están en contacto directo con los participantes del Escuela; también están dentro del staff de apoyo, ya que apoyan en proveer los servicios internos que se requiere.
- Ponentes, por un lado, forman parte de la tecnoestructura pero también del núcleo de operaciones, debido a que son los encargados de generar el contenido y conocimiento que se va a brindar a las y los participantes, pero a su vez están en contacto con ellas y ellos para poder brindarles toda la información y conocimientos.
- Personal de apoyo, que participa netamente como staff de apoyo para poder llevar a cabo funciones de carácter administrativo, como soporte a las actividades que se realizan en Escuela.

Bajo el enfoque de Mintzberg (1984: 118-131) los roles asignados en la Escuela tienen funciones separadas y definidas que delimitan su accionar a fin de evitar la duplicidad en la ejecución de tareas. Asimismo, estos roles parten de la existencia de procesos establecidos, lo que concuerda con lo planteado por Porter (1996, págs. 52-65) que señala que cada rol definido debe poder ejecutar alguna de las actividades de los procesos y de la misma forma, cada proceso y sus actividades debe poder estar asignada a un rol, asegurando el vínculo entre la cadena de valor y la estructura organizacional.

d. Redes establecidas

Klijn (1998, págs. 9-28) plantea que las políticas son producto de una multiplicidad de actores que manejan recursos, cada uno con intereses, metas y estrategias separadas; no obstante, estos actores se encuentran inmersos en diversas redes de políticas públicas, definidas como "patrones más o menos estables de relaciones sociales entre actores interdependientes, que toman forma en torno a problemas y/o programas políticos".

Las redes, establecidas de manera natural entre actores, de acuerdo a Fleury (2000:1-30) tienen las siguientes características: (i) interacción de los participantes más allá de los objetivos, (ii) no hay una relación jerárquica, (iii) existe confianza entre las organizaciones, (iv) relaciones de dependencia entre los actores, (v) responsabilidad en distintos actores, (vi) se da el fortalecimiento de la sociedad civil, (vii) los objetivos son comunes, (viii) las relaciones son horizontales.

Si bien los actores que participan no lideran o gestionan la política, sí tienen recursos e intereses que pueden afectar, además, interactúan en relaciones más o menos duraderas las cuales, señala Fleury (2000, pág. 2), deben ser gestionadas. Por ello es necesario identificarlos, conocer su posicionamiento (intereses, poder), relaciones existentes y su nivel de alcance dentro y fuera de la red. Esto permite definir los aspectos de la red que deben ser intervenidos con diferentes estrategias a fin de que

se actúe favorablemente en función del propósito y del fin del proyecto, teniendo en cuenta que los actores necesarios en la red son aquellos cuya intervención brinda algún recurso requerido de forma directa, o porque se es intermediario hacia otro actor fuera de la red.

Bajo este enfoque, la Escuela se ha soportado en una serie de actores con quienes la organización ya se encuentra inmerso en alguna red debido a su coincidencia de objetivos y a los que ha considerado importantes en diferentes campos.

Así, entre otros, han participado de la Escuela actores institucionales interesados en la juventud (Senaju, The Global Child Found), en la población afroperuana (Ministerio de Cultura), en la democracia ciudadana (Transparencia, Idea Internacional, Jurado Nacional de Elecciones), así como en el desarrollo comunitario (Inter-American Foundation). Si bien cada uno de ellos tiene intereses particulares, se mantenía previamente en red con la organización y dado que coincidían con el propósito del proyecto desde cada uno de sus campos de acción, brindaron su respaldo en diferentes aspectos para la implementación de la Escuela.

II. Factores metodológicos

a. Características de las y los jóvenes

Para los proyectos de desarrollo es importante identificar las características de los sujetos de derecho, puesto que permite llevar a cabo sus actividades en función de estas. Así, en la investigación se identificó el perfil de las y los jóvenes que han participado del proceso de formación en relación a su edad, nivel educativo, lugar de procedencia, conocimiento o experiencia sobre la población afrodescendiente o el activismo, así como en sus motivaciones y expectativas.

En ese sentido, se identificó que normalmente han participado de la Escuela jóvenes que habían tenido acceso a educación superior, cuyos estudios se encuentren en proceso o concluidos; no obstante, el tipo de perfil profesional era diverso, abarcando las artes, ciencias sociales, humanidades, ciencias económicas y administrativas, ciencias de la salud, e ingeniería. Además, en la mayoría de los casos las y los jóvenes provenían de localidades incluidas dentro de los distritos identificados en el Mapa Geoétnico de Presencia Concentrada de la Población Afroperuana en el Territorio Nacional (Ministerio de Cultura, 2016b). Sin embargo, estas características no han sido condiciones establecidas para su acceso a la Escuela; sino que permiten identificar quienes se han interesado en ser parte de este tipo de proceso de formación.

Por otro lado, características como la edad, el nivel de conocimiento o experiencia sobre la población afrodescendiente o el activismo, y las motivaciones y expectativas; fueron consideradas en la selección de las y los jóvenes a la Escuela con el fin de contar con las y los participantes idóneos y con un perfil similar para iniciar la formación. Dado, que al ser la Escuela un proceso de cambio, el partir de un perfil con jóvenes con

características similares puede ser un factor que permita el logro de los objetivos.

Al respecto, las y los participantes tenían entre 15 y 30 años de edad; si bien la convocatoria formal ha sido para personas entre los 18 y 29 años, la organización tomaba en cuenta que fueran jóvenes con el deseo de ser parte de la Escuela.

Además, si bien había quienes tenían poca o ninguna experiencia en activismo o participación ciudadana, y quienes en otros casos contaban con alguna experiencia relacionada a investigaciones o capacitaciones al respecto; de manera general, todas y todos tenían nociones básicas sobre lo que era negritud o afrodescendencia y hacían uso de conceptos que podían dar luces de un entendimiento al respecto vinculando términos como: aporte a la sociedad peruana, comunidad, criticada, cultura, descendiente de esclavos negros, discriminación, estereotipos, historia, identidad, invisibilidad, lucha, mundo por descubrir, olvidada, orgullo, raíces africanas, rechazada, entre otros.

Asimismo, las y los jóvenes mostraban el deseo de participar del proceso de formación. Así, la principal motivación o interés que manifestaron es relacionada a reconocer su identidad, así como a conocer tanto la historia como la situación actual de la población afrodescendiente y en base a eso identificar los derechos que son vulnerados. El poder impactar en la sociedad desde diferentes espacios sociales, personales o políticos, también era un motivador de las y los jóvenes.

Así pues, una participante entrevistada comentó que “estaba tratando de saber dónde podría participar. (...) desde pequeña siempre me cuestionaba de ciertas cosas que me pasaban: por qué las personas me miraban mucho, se reían o por qué (...) la hipersexualidad, hasta tu forma de vestir y todas esas cosas influía mucho, y yo tenía preguntas que quería ver por qué se daban esas cosas. Cómo poder afrontarlas, cómo poder ayudar a otras personas y es por eso que ingresé a la Escuela (...) Yo llegué en ese momento de mi búsqueda”. En los relatos recopilados a partir del material videográfico de la Escuela, otra participante manifestó que “era algo que quería hacer hace mucho tiempo, aprender de mí, de mi historia, estas charlas y este grupo te enseñan a encontrarte a ti como persona y poder valorarte y poder ser tú”.

b. Tutores y ponentes

El contacto con las y los jóvenes ha estado a cargo de las y los ponentes, así como de tutoras y tutores, quienes desde sus respectivos roles debían transmitir sus conocimientos, experiencia y apoyo durante el proceso de formación.

Mckee y colegas (2000b, p. 22) señalan que, en muchos contextos no formales, los maestros y las maestras se reclutan de la comunidad local a fin de garantizar su sensibilidad frente a la situación de los educandos. En ese sentido, el perfil de quienes han sido parte del proceso de formación es un aspecto de importancia, puesto que tiene efectos en los resultados

de los cambios de comportamiento que se espera lograr en función del nivel de acercamiento y validación que se logre con las y los jóvenes participantes.

Las y los ponentes son quienes han estado a cargo de desarrollar y llevar a cargo cada módulo de acuerdo a las temáticas planteadas y han provenido de organizaciones de la sociedad civil, del movimiento afroperuano, de instituciones públicas o de organismos internacionales, así como del activismo independiente. Dos casos resaltantes identificados son los de Rocío Muñoz y Sofía Carrillo quienes han sido convocadas para participar del proceso con las y los jóvenes en todas las ediciones analizadas de la Escuela. Ambas se autoidentifican como afroperuanas y cuentan con variada experiencia participando, organizando y conduciendo conversatorios, talleres y actividades en distintas instituciones públicas y de la sociedad civil.

En el caso de las tutoras y los tutores, son jóvenes afrodescendientes que tienen una motivación de contribuir con el desarrollo de más jóvenes afrodescendientes y han tenido una función de acompañamiento a las y los participantes, así como de coordinación administrativa. Así, la tutoría era un medio para no dejar que el proceso de formación sea llevado en solitario. El conocimiento de las tutoras y los tutores sobre la juventud afrodescendiente ha partido de su propia experiencia y de su voluntariado en Ashanti Perú, en donde previamente habían recibido formación ya sea por haber participado en anteriores escuelas o en otras actividades de la organización.

c. Temas abordados

Cada Escuela ha estado vinculada a la coyuntura específica de ese momento; así, las tres escuelas analizadas tuvieron las siguientes denominaciones: I Escuela Formación de Jóvenes Líderes Afrodescendientes - 2013, *Conoce y participa por tus derechos*; IV Escuela de Jóvenes Líderes Afrodescendientes - 2016, *Rumbo al Censo Nacional 2017*; y V Escuela de Formación de Jóvenes Líderes Afrodescendientes - 2016-2017, *Somos orgullosamente afrodescendientes*; siendo que estas dos últimas se orientaron para vincular el proceso de formación con la pregunta de autoidentificación étnica propuesta para el Censo 2017.

De las entrevistas cerradas se pudo recoger que los temas vinculados a identidad y participación ciudadana fueron los que generaron mayor interés, principalmente porque era la primera vez que la o el participante recibía información al respecto, porque cambió su enfoque sobre el tema o porque pudo complementar lo que ya conocía al respecto

Una participante entrevistada manifestó que no había recibido en algún otro espacio la información que le brindó la Escuela, además, recalcó que el módulo que más le gustó fue el de identidad, aunque también le gustó el módulo de derechos humano porque le ayudó a nivel personal y familiar. A su vez, el tutor entrevistado observó que los temas de mayor interés para las y los jóvenes fueron los de identidad y el de incidencia

política: “yo vi que despertó bastante el interés, si bien en un principio el tema de la identidad afroperuana, pero también el tema de la incidencia política: cómo encontrar herramientas, cómo encontrar formas de poder elevar la demanda de la población afrodescendiente a asuntos políticos, era algo de interés nuevo”.

d. Vínculos personales

En varios casos las y los jóvenes participantes no se conocían entre sí; sin embargo, a través de las dinámicas realizadas se fomentó el contacto presencial que les permitió generar vínculos.

Una participante entrevistada señaló que “antes de entrar al Escuela no conocía a nadie, pero hicieron una dinámica en el primer módulo en que teníamos que tomarnos de las manos y sentir lo que supuestamente sentía la otra persona y cómo es a veces que, sin necesidad de hablar, se siente una conexión bien bonita; sentir esa complicidad con todas y todos; y yo sentí que a partir de ahí fue como que me fui soltando”.

Las y los participantes han considerado que estos vínculos han podido ser desarrollados sobre todo durante los espacios de confraternidad fomentados en la Escuela y en los espacios de trabajo en equipo. Asimismo, cuando se les preguntó sobre qué cosa les permitió el haber participado de la Escuela en conjunto con más jóvenes afrodescendientes, en el 38.09% de las respuestas indicaron que les permitió conocer las situaciones de diferentes jóvenes afrodescendientes; el 23.80%, compartir sus experiencias propias como joven afrodescendiente; el 19.04%, establecer proyectos o actividades conjuntas; y el 19.04%, poder trabajar mejor las actividades planteadas.

e. Aprendizaje desde la experiencia

Las y los jóvenes no solo han sido receptores de información, sino también han tenido espacio para compartir y transmitir, ya que la Escuela era concebida como un proceso de formación-acción, organizada en módulos de trabajo y actividades de reforzamiento.

Los módulos estaban orientados a ser una experiencia en la que las y los jóvenes pudieran participar.

Para ello, cada sesión en los módulos estaba diseñada para brindar a las y los jóvenes un espacio para su propia exploración y cuestionamiento a fin de que pudieran observar que el proceso por el que se encontraban era una experiencia por la que ya han pasado otras personas. El ponente entrevistado relató que para abordar su temática empleó elementos que le resultasen familiares a las y los jóvenes, con el fin de llegar a sus sensibilidades y que pudieran encontrar similitudes entre ellas y ellos; siendo que a la vez era importante fomentar que las y los jóvenes pudieran manifestarse.

Así, el trabajo en los módulos ha sido de manera conjunta con las y los jóvenes, en el que pudiesen también comprender la temática tratada

sobre la base de la información y estudios disponibles. Como declaró Rocío Muñoz, en un video institucional, la forma de trabajo permitía que se puedan transmitir los conceptos tratados y entender su vinculación con la población afroperuana en cuanto a los derechos que le corresponde y las demandas existentes.

Además, las actividades de reforzamiento, las cuales consistían en réplicas o intervenciones urbanas, estaban enfocadas a poner en práctica los aprendizajes recibidos en los módulos. Las réplicas consistían en realizar actividades lúdicas, dinámicas y reflexiones con un público objetivo en relación a los temas aprendidos en la Escuela, habiendo espacios de conversación e intercambio de ideas. La importancia de estas actividades es que debían ser organizadas por las y los propios jóvenes.

El tutor entrevistado comentó que “las réplicas tuvo un aporte sustancial debido a que ellos mismos eran los protagonistas en generar los contenidos, de replicar los contenidos; en realidad, de reproducir lo aprendido con otras poblaciones. (...) hacía que ellos tengan esa voluntad de participar, tengan también ese liderazgo de asumir responsabilidades y también hacerla bien, (...) ellos eran los que hacían la acción y eso enganchaba con ellos porque ahí se soltaban muchos de ellos (...)”.

III. Acerca de los factores metodológicos

De esta manera, en relación a los factores metodológicos, los contenidos y el tipo de experiencia diseñados y ejecutados han estado enfocados en realizar cambios a nivel individual, intrapersonal y comunitario.

Así, tomando el planteamiento para el logro de cambios postulado por el investigador Neill Mckee y colegas (2000, págs. 1-34), se puede analizar que los cambios de comportamientos individuales pueden ser diseñados a partir del Modelo de los Estadios de Cambio (2000, págs. 14-15) que apunta a que este es un proceso en cinco estadios: (i) precontemplación, (ii) contemplación, (iii) decisión/determinación, (iv) acción, (v) mantenimiento. Las personas con las que se trabaja pueden encontrarse en cualquiera de estos estadios, de acuerdo al contexto que se tome de referencia. Para la propuesta de la Escuela, las y los jóvenes se encuentran entre el estado de contemplación, en el que las personas consideran realizar un cambio, y el estado de decisión/determinación, en el que empiezan a hacer planes para cambiar su comportamiento; lo que se evidencia al aceptar la convocatoria a participar del proceso de formación. La metodología llevada por la Escuela está orientada a que pasen a un estado de acción, en donde ejecuten acciones en función del comportamiento cambiado, así como al estado posterior de mantenimiento. Para ello, el tener como parte de su proceso de formación a tutoras y tutores, que son jóvenes que han pasado por procesos de formación similares, y a ponentes, que además de la experiencia personal también cuentan con la capacidad para transmitir mensajes; permite lograr ese cambio a nivel individual.

Los cambios a nivel interpersonal, vistos desde la Teoría Social Cognitiva (Mckee y otros, 2000, págs. 16-17), se dan de la interacción entre

la persona y su entorno en una relación de influencia mutua, en la que se pueden aprender cambios de comportamiento a partir de experiencias de ensayo y error, así como de la observación a terceras personas. La propuesta de aprendizaje práctico de la Escuela a través de actividades de reforzamiento como las réplicas e intervenciones en la ciudadanía, permite a las y los jóvenes trabajar en los cuatro conceptos que orientan esta teoría: (i) autoeficacia (seguridad en uno mismo), (ii) determinismo recíproco (el cambio es resultado de la interacción con el entorno), (iii) capacidad de comportamiento (se tiene conocimientos y destrezas) y (iv) expectativa de resultado (convencimiento que el comportamiento modificado generará el resultado esperado).

A nivel del comportamiento comunitario o societal, el Modelo Conceptual de Empoderamiento de la Comunidad (Mckee y otros, 2000, 25-27) ve que el cambio en un grupo social tiene repercusiones en otros, ya que todo grupo o comunidad está formado por personas y organizaciones que interactúan en redes con otros. El diseño de la metodología de la Escuela parte de la necesidad de hacer incidencia a diferentes niveles, así como que las y los participantes se involucren como ciudadanía joven afrodescendiente; por tanto, el planteamiento de la formación no está orientado a que las capacidades se queden a nivel personal, sino que puedan ser proyectadas en la sociedad bajo una identidad común que permita aportar en el logro de la inclusión social de la población afroperuana en conjunto.

REFLEXIONES FINALES

Las experiencias que han adquirido las y los jóvenes durante su participación en la Escuela les han permitido reforzar o desarrollar su identidad como jóvenes afrodescendientes. Estas experiencias se han soportado en la forma en que se ha organizado el proyecto, así como en la metodología empleada durante el proceso de formación.

Los factores relacionados a temas organizacionales que se han expuesto en el presente documento permiten orientar la gestión de diferentes tipos de proyectos dirigidos a población afroperuana. Así, una organización a cargo de un proyecto de desarrollo debe tener en cuenta la importancia que se conduzca a través de una ideología formalizada en su visión, misión y valores; a fin de organizar sus procesos y actividades, así como realizar una división de su trabajo y establecer roles, perfiles y funciones necesarios. A su vez, debe considerar gestionar las redes en las que se encuentra para movilizar actores, a partir de sus intereses y capacidades, que le permita contar con el apoyo necesario para la implementación de un proyecto alineado a una política pública.

Por otro lado, los factores metodológicos identificados contribuyen a suscitar los cambios de comportamiento que se buscan. Para ello, se debe tener en cuenta que la identidad étnica, el empoderamiento y la participación ciudadana de las y los jóvenes afrodescendientes se puede fortalecer a partir de facilitar espacios para el cuestionamiento y debate

respecto de su entorno, basados en el diálogo y la convivencia entre las y los propios afroperuanos, lo que a su vez debe ser reforzado a través de la experiencia. Es decir, un proceso como este debe ser activo y dinámico, debido a las cuestiones que trata y las características personas involucradas.

No obstante, en esta clase de procesos se deberían considerar incorporar herramientas que permitan mayor participación de las y los jóvenes a nivel político, así como mayor inclusión de jóvenes de comunidades o de zonas con presencia concentrada de población afroperuana. Asimismo, un monitoreo a nivel operativo que tome como insumos los indicadores planteados en su diseño que permita conocer el nivel en que se han cumplido las actividades planificadas e identificar las condiciones que han permitido llevarlas o no a cabo. Sin embargo, dado que tipo de proyecto está orientado al cambio de comportamiento, también es necesario evaluar de forma estandarizada si es que se están logrando los cambios inmediatos planteados, definiendo el comportamiento a ser evaluado y los aspectos que lo evidencian para ver si se está logrando el avance en el comportamiento e identificar las oportunidades de mejora.

Finalmente, un proyecto de estas características no solo es un fin para generar cambios en las y los jóvenes afrodescendientes, sino que a su vez es un medio para promover que las y los jóvenes ejerzan prácticas de participación ciudadana basadas en su identidad afroperuana que coadyuven a la inclusión social de las y los afrodescendientes.

Entonces, es importante pensar qué clase de ciudadanas y ciudadanos afrodescendientes necesita la comunidad afroperuana y la ciudadanía en general; es decir, cuál es la visión que se tiene para las y los afroperuanos. El plantear y definir ello, va a permitir identificar e implementar los proyectos, iniciativas o acciones que se necesitan realizar en ese sentido, ya sea a través de las instancias del Estado a cargo de las políticas públicas o desde sociedad organizada.

BIBLIOGRAFÍA

Ashanti Perú

Ashanti Perú [página web]. Consultado el 21 de octubre de 2018, disponible en: <http://ashantiperu.org/>

Escuela de formación de jóvenes líderes afrodescendientes. Consultado el 21 de octubre de 2018, disponible en: <http://escueladejovenesaafro.wixsite.com/escuelaafro>

Ashanti Perú - Red peruana de jóvenes afrodescendientes [página de Facebook]. Consultado el 21 de octubre de 2018, disponible en: <https://www.facebook.com/ashantiperu/>

Ashanti Afroperuanos [página de Slideshare]. Consultado el 21 de octubre de 2018, disponible en: <https://es.slideshare.net/AshantiPeru>

Ashanti Perú [página de Youtube]. Consultado el 1 de mayo de 2018, disponible en: <https://www.youtube.com/user/ashantiperu/videos>

Ashanti Perú y ASONEDH

2017 "Entrevista a jóvenes participantes de la Escuela de Formación de Jóvenes Líderes Afrodescendientes", *Voces Afroperuanas*, ANP Radio (radio por internet). 30 de noviembre. Consultado el 1 de mayo de 2018, disponible en: <https://www.facebook.com/108799009808681/videos/131787584176490/>

<https://www.facebook.com/108799009808681/videos/131795474175701/>

2018 "Entrevista a David García Fuentes", *Voces Afroperuanas*. ANP Radio (radio por internet). 8 de febrero. Consultado el 1 de mayo de 2018, disponible en: <https://www.facebook.com/108799009808681/videos/147050912650157/>

<https://www.facebook.com/108799009808681/videos/147055785983003/>

BID – INDES

2018 *Guía de aprendizaje 2018. Herramientas y técnicas para la gestión de proyectos de desarrollo PM4R*. Cuarta edición actualizada. Banco Interamericano de Desarrollo – BID e Instituto Interamericano para el Desarrollo Económico y Social – INDES. Consultado el 9 de noviembre de 2018, disponible en: <https://pm4r.org/templates/details/81935?lang=es>

Caparachin, Cecilia

2015 *Juventud afroperuana. Derechos humanos, participación ciudadana e incidencia política: 10 años de Ashanti Perú*. Secretaría Nacional de la Juventud, Ministerio de Educación, Lima, Perú. Consultado el 28 de octubre de 2017, disponible en: <http://www.unfpa.org.pe/publicaciones/publicacionesperu/SENAJU-ASHANTI-Juventud-Afroperuana.pdf>

Cohen, Ernesto y Rolando Franco

2005 *Gestión social: cómo lograr eficiencia e impacto en las políticas sociales*. Siglo XXI editores. México, D.F. Consultado el 11 de noviembre de 2018, disponible en: <https://repositorio>.

cepal.org/bitstream/handle/11362/1863/S3092C678G_ es.pdf?sequence=1&isAllowed=y

D'alessio, Fernando

2013 *El proceso estratégico. Un enfoque de gerencia.* Segunda edición. Ciudad de México: Pearson Educación de México.

Fleury, Sonia

2000 *El desafío de la gestión de redes* (versión prepublicada). Consultado el 13 de julio de 2018, disponible en: http://peep.ebape.fgv.br/sites/peep.ebape.fgv.br/files/el_desafio_gestion.pdf

Freire, Paulo

2005 *Pedagogía del oprimido.* Segunda edición. México, Siglo XXI Editores S.A. de C.V.

Hammer, Michael y James Champy

1994 *Reingeniería.* Grupo Editorial Norma, págs. 33-52.

INEI

2018 *Sistema de consulta de base de datos de los Censos Nacionales 2017: XII de población, VII de vivienda y III de comunidades indígenas* [base de datos en línea]. INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA - INEI. Consultado el 19 de abril de 2019, disponible en: <http://censos2017.inei.gov.pe/redatam/>

Klijn, Erik

1998 "Capítulo II. Redes de políticas públicas: una visión general", en: KICKERT, W. J. M. y J.F. KOPPENJAN (editores), *Managing Complex Networks.* Londres: Sage, págs. 5-45. Consultado el 13 de julio de 2018, disponible en: <http://revista-redes.rediris.es/webredes/textos/Complex.pdf>

Mckee, Neill y otros (editores)

2000 *Involving people, evolving behavior.* Georgetown: Southbound Sdn. Bhd/ UNICEF, traducción autorizada de Susana Carrera, págs. 157-211.

Mejía, Marco

2015 "La educación popular en el siglo XXI. Una resistencia intercultural desde el sur y desde abajo", *Praxis & Saber*, volumen 6, número 12, págs. 97-128. Consultado el 12 de noviembre de 2018, disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/4772/477247216006.pdf>

Ministerio de Cultura del Perú

2016a *Plan Nacional de Desarrollo de la Población Afroperuana – Plandepa.* Lima, 14 de julio. Consultado el 08 de agosto de 2017, disponible

en: <http://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Plan-Nacional-de-Desarrollo-PLANDEPA-.pdf>

- 2016b *Resolución Ministerial N° 162-2016-MC. Resolución Ministerial que aprueba el documento "Mapa geoétnico de presencia concentrada de la población afroperuana en el territorio nacional".* Lima, 13 de abril. Consultado el 08 de agosto de 2017, disponible en: <http://transparencia.cultura.gob.pe/sites/default/files/transparencia/2016/04/resoluciones-ministeriales/rm162-2016-mcymapageoetnico.pdf>

Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables

- 2017 *Si no me nombras, no existo. Promoviendo el uso del lenguaje inclusivo en las entidades públicas.* Segunda edición. Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables. Lima. Consultado el 13 de noviembre de 2018, disponible en: https://gobpe-production.s3.amazonaws.com/uploads/document/file/8705/Guia-de-Lenguaje-Inclusivo_v2.pdf

Mintzberg, Henry

- 1984 *La estructuración de las organizaciones.* Barcelona: Editorial Ariel.

Pick, Susan y otros

- 2007 "Escala para medir agencia personal y empoderamiento (ESAGE)", *Interamerican Journal of Psychology*, volumen 41, N° 3, págs. 295-304. Sociedad Interamericana de Psicología. Consultado el 1 de diciembre de 2017, disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28441304>

Porter, Michael

- 1996 *Ventaja competitiva. Creación y sostenimiento de un desempeño superior.* México: Compañía Editorial Continental, S.A. de C.V. México D.F.

Project Management Institute

- 2013 *Guía de los fundamentos para la gestión de proyectos (Guía del PMBOK®).* Quinta edición. Pennsylvania: Project Management Institute.

Rodríguez, Humberto

- 2008 *Negritud. Afroperuanos: resistencia y existencia.* Lima, Perú: Centro de Desarrollo Étnico.

Secretaría de Gestión Pública – SGP

- (s/f) *Documento orientador: metodología para la gestión por procesos en las entidades de la administración pública en el marco del D.S. Nro. 004-2013-PCM - Política Nacional de Modernización de la Gestión Pública.* Consultado el 20 de octubre de 2017, disponible

en: http://sgp.pcm.gob.pe/wp-content/uploads/2015/03/Metodologia_de_GxP.pdf

Tanaka, Martín

2001 *Participación popular en las políticas sociales. Cómo y cuándo es democrática y eficiente, y por qué puede también ser lo contrario.* Instituto de Estudios Peruanos - IEP y Consorcio de Investigación Económico y Social - CIES. Consultado el 10 de abril de 2019, disponible en: <http://repositorio.minedu.gob.pe/bitstream/handle/123456789/1331/participacion-popular-en-las-politicas-sociales.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Valdivia, Néstor

2013 *Las organizaciones afrodescendientes en el Perú: discursos de identidad y demandas de reconocimiento.* Lima, Perú: Grupo de Análisis para el Desarrollo. Consultado el 08 de agosto de 2017, disponible en: http://209.177.156.169/libreria_cm/archivos/pdf_169.pdf

Valdivieso, Patricio

2005 "Educación ciudadana, participación y democracia: ciudadanía, derechos e justicia – perspectiva chilena", *Educação Unisinos*. São Leopoldo, volumen 9, N° 2, págs. 130-144. Consultado el 12 de noviembre de 2018, disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=449644420006>

IMAGINARIOS COLECTIVOS Y REPRESENTACIÓN: LO AFROPERUANO EN EL IMAGINARIO COLECTIVO A PARTIR DE LA CONSTRUCCIÓN DE IMÁGENES GENERADAS DESDE EL ARTE Y LA PUBLICIDAD

Zoila Reyes Pineda

En el mundo globalizado y mediatizado del siglo XXI se nos presentan diferentes imágenes que de alguna manera hemos naturalizado y forman parte de nuestro cotidiano. La representación que realiza el hombre acerca de la realidad que lo circunda viene desde las cavernas. Ejemplo de ello son la muestra que nos presenta las imágenes que se descubrieron en las cuevas de Altamira.⁴⁵ Estas imágenes representan cómo el hombre interpreta con determinados instrumentos a la naturaleza. Marx,⁴⁶ lo llama “relación doble” pues explica las relaciones que realiza el hombre con la naturaleza y con los otros hombres.

Siguiendo esta línea, la representación del hombre ha sido marcada por ciertos cánones occidentales dictados por los grandes

45 **Cueva de Altamira y Arte Rupestre Paleolítico de la Cornisa Cantábrica** es la denominación bajo la que se encuentran agrupadas 18 cuevas situadas en diferentes regiones del norte de España que son representativas del apogeo del arte rupestre paleolítico, desarrollado en Europa entre los años 35 000 y 11 000 a. C. La principal de estas cuevas es la Cueva de Altamira, situada dentro del municipio de Santillana del Mar en Cantabria. En ella se conserva uno de los ciclos pictóricos más importantes de la Prehistoria. La mayor parte de las representaciones pertenecen a los períodos Magdaleniense y Solutrense, dentro del Paleolítico Superior. Su estilo artístico constituye la denominada escuela franco-cantábrica, caracterizada por el realismo de las figuras representadas. La Cueva de Altamira fue declarada Patrimonio de la Humanidad en el año 1985. En Instituto de Patrimonio Histórico Español. Ministerio de Cultura. Gobierno de España. *Patrimonio Cultural Español* (en español o inglés) [2]: 179-191. Consultado el 2 de agosto de 2012.

46 Marx, K. *The German Ideology*, Londres: Lawrence & Wishart. [Ideología Alemana. México: Ediciones de Cultura Popular, 1972]



Virgen del Rocío. Se trata de una pintura anónima de principios del siglo XVIII,

maestros de la historia del arte. Junto con estas representaciones aparecen los cánones estéticos impuestos en el mundo, en los que la cultura occidental lidera cuantitativa y cualitativamente en la esfera cultural. En América, con la conquista nos llegan estas imágenes introducidas por los clérigos llegados en galeones con la misión de evangelizar, salvar almas y sumar fieles a la religión católica. El arte desarrollado durante el renacimiento en Italia, se expresa en imágenes y escenas que son traídas en pequeños lienzos, estampas y esculturas en las que se representaban las historias de la doctrina cristiana y la religión católica, fueron impuestas a sangre y fuego sobre las religiones nativas existentes a la llegada de los conquistadores españoles. Prueba de ello son los innumerables lienzos que decoran las diferentes iglesias que proliferan a todo lo largo del territorio conquistado en América, imágenes que reflejan estos cánones estéticos que se debían de seguir para adoctrinar a los indígenas. Estas representaciones eran el reflejo de etnias lejanas no representativas del nuevo mundo.

Una virgen blanca en tonalidades rosadas, seres alargados de una gran belleza estética llenos de signos y símbolos que en el nuevo mundo tenían que ser difundidos por los clérigos llegados con la conquista. Se fundaron escuelas de arte en América para la realización de los mismos y su difusión masiva. Estas escuelas fueron lideradas por artistas españoles e italianos, que llegaron también junto con los conquistadores, y tuvieron un rol muy relevante en la tarea de evangelización que realizaron los monjes y frailes de las diferentes órdenes religiosas que fundaron cofradías y construyeron conventos en el nuevo mundo.

Una de las maneras de desarrollar la difusión y la expansión de la nueva "fe", fue a partir de los grabados, una de las técnicas de impresión y de expresión artística de la Lima Colonial, que proveyó las imágenes para la imprenta evangelizadora y las diferentes publicaciones realizadas en Lima. Estas ilustraciones realizadas por artistas flamencos, italianos y españoles nacieron dentro del periodo de una gran influencia estética italiana,



Coronación de la Virgen, Iglesia San Pedro de Lima, Mateo Pérez de Alessio, siglo XVIII.

por consiguiente, teníamos imágenes alegóricas de vírgenes de tez blanca, muy rosadas de cabellos rubios, castaños y de ojos azules, con rasgos de ascendencia occidental, que son el reflejo de la estética occidental impuesta por la colonia. Los retratos de los diferentes personajes y autoridades surgen como necesidad de propalar la imagen de las variadas autoridades y personajes venidos al nuevo continente, los cuales deberían aparecer en diferentes publicaciones y formar parte además de la decoración de los edificios oficiales, casas y palacios coloniales.

Esta estética discriminaba a las etnias mayoritarias y minoritarias que poblaban el territorio invadido. Llegan, como mano de obra, esclavos e indígenas para la realización de diferentes tareas. Pero los artistas aprendices de los grandes maestros desarrollan nuevos híbridos que tienen sus propias características estéticas. Se fundan escuelas de gran calidad y expresión artística como la Escuela de Lima, la Escuela Cuzqueña y la Escuela de Quito, entre los siglos XVII y XVIII.

La necesidad que tiene el ser humano de la representación social es llamado "Innovación Social". "Para la psicología social con los grupos minoritarios que innovan y propugnan el cambio social" (Moscovic 1996). De esta manera, podemos ver representado a un grupo social, con sus respectivos discursos estéticos, que logran su representación dentro de las estéticas dominantes. Surgen, paradójicamente, desde las mayorías como respuestas a las estéticas impuestas.

Estas mayorías y minorías no representadas serán adsorbidas por las que ejercen el poder y dictan las normas, generando en ellas un fenómeno de conformidad⁴⁷ tienen una presencia y demanda de protagonismo social que se logra dar por una serie de negociaciones que descansan en la apropiación e hibridación de estilos y de comportamientos que tienen la característica de ser consistentes y flexibles.

Es en este espacio que las minorías desarrollan discursos estéticos que responden a caracteres que las ciencias sociales y la psicología intentan explicar, por qué logran un gran impacto en el comportamiento de los grupos mayoritarios y minoritarios que se sienten excluidos del imaginario de identidad colonial que se intentaba implantar a partir de las imágenes que se generaban, las cuales dictaban leyes de comportamiento y de pensamiento. Tajfel y Turner (1979-1985) sostiene que existen diferencia entre el autoconcepto y las autoimágenes, la cual está en función de afiliaciones grupales que nos llevan a evaluar el valor o prestigio de nuestro grupo comparándolo con otros grupos, lo cual contribuye de manera relevante en nuestra autoestima.

Ejemplo de ello son las acuarelas costumbristas de nuestro mulato afroperuano Francisco Fierro (Pancho Fierro), son unas de las pocas imágenes donde la minoría afro se encuentra representada con gran calidad y fidelidad. Es un gran aporte desde las artes plásticas de la presencia



Acuarelas de Francisco Fierro, "Pancho Fierro".

47 Arenas Iparraquirre, Carlos. *Minorías Étnicas y Sociales en el Perú: Afrodescendientes, signo de identidad o de cambio Cultural*. CEDET, 2012.

de esta minoría. Estas representaciones de alguna manera ayudaran a afianzar el sentimiento de pertenencia que necesitan las minorías para desarrollar el sentido de pertenencia a un territorio, a una cultura. Es un testimonio gráfico del aporte de la etnia afro al imaginario de identidad y ciudadanía peruana que se comienza a construir en el siglo XIX.

Es muy relevante el hecho de que las artes no retrataran la problemática de esta etnia minoritaria. Tenemos también algunos retratos como del Santo Peruano Martín de Porres que se encuentra en el Monasterio de Santa Rosa de Lima, como miembro destacado por su Santidad. Pocas imágenes tenemos del paso de los esclavos, que llegaron en gran cantidad durante la Colonia y que sufrieron innumerables maltratos y que desarrollaron una cultura de resistencia y desarrollan el fenómeno de conformidad que menciona Miscovici (1984) y Jodelt, D. (1984) a partir de sus estudios acerca de la valorización de las vivencias cotidianas en los grupos minoritarios, refiriéndose a la

“realidad que se conoce por experiencia y los significados atribuidos a objetos socialmente valorizados.

Esto nos lleva a considerar también, la intimidad entre el sujeto y el objeto de la representación, notándose que el objeto es un prolongamiento, una extensión del comportamiento del sujeto y su definición (concepto e imagen) resulta de su percepción personal y de las informaciones que recibe, asimila, reconstruye y divulga en los procesos de interacción y comunicación social”.

Este es un claro ejemplo de los ámbitos que tiene la cultura frente a los elementos que la conforman, que son las de naturaleza originaria y las ajenas que serán las adquiridas a partir del desarraigo y el fenómeno de asimilación que tendrá que desarrollar el grupo, frente a las decisiones que tienen que tomar como etnia minoritaria de cara a la cultura autónoma y la cultura apropiada; las ajenas en que se dan la enajenada y las impuestas.⁴⁸

Esto nos lleva a repensar las imágenes de la etnia afro durante este periodo y las clases de representaciones que se realiza de esta minoría, como un grupo que está posicionado en algunos espacios, que nos llevan a construir estereotipos o nichos sociales solo para los afroperuanos, como es el caso de los diferentes oficios ilustrados en las acuarelas de Pancho Fierro, que a pesar de haber pasado tantos siglos, todavía permanecen en nuestro imaginario como producto de la influencia de los cánones estéticos en la construcción de imágenes colonialistas.

Otro de los aportes de las acuarelas de Pancho Fierro, desde el punto de vista de las teorías etnológicas y de control que ejercen las culturas en su diferentes dinámicas, lo son de *resistencia, apropiación e innovación*, la creatividad que se expresan en cada una de sus acuarelas son fiel reflejo de una preocupación social y étnica por representar el aporte de una etnia minoritaria presente y logra visibilizarla desde su imaginario, teniendo en

48 Bonfil Batalla, Guillermo. “la Teoría del Control Cultural”, en *Estudio de procesos étnicos. Anuario antropológico/86* (Editora Universidade de Brasilia/Tempo Brasileiro) 1988: 13-53.



Marinera con Cajón, Camilo Blas, Mali – Lima, Perú.

cuenta la estética colonial que formará parte de la materia prima para su creación cultural.

Hablar de identidad nacional sin tomar en consideraciones los factores de desigualdad económica y social, es muy arriesgado porque son determinantes en la movilidad social de una etnia que quiere verse representada en la construcción de una identidad. El nuevo patrón de poder también es colonial, porque se asienta en una estructura de dominación mundial basada en la idea de "raza", como una relación directa entre el origen étnico y la clase social a la que se pertenece.

La noción de raza abarcaría más y sería más perdurable que la de clase, en la medida en que las diferencias sociales se justificaban a partir de supuestas diferencias biológicas. Dicha clasificación colonial consiste en la tipificación jerárquica de la población del mundo según la idea de "raza", emergida junto con América, en "europeos" o "blancos" y "no-europeos" ("indios", "negros", etc.), como el eje de la distribución de la población en torno de las relaciones de poder, del trabajo y de la experiencia material de la modernidad según las cambiantes necesidades del capital, en cada contexto (momento y lugar) histórico.⁴⁹

⁴⁹ Quijano añade el término *colonial* al desarrollo de Wallerstein, sobre el moderno sistema económico mundial, para dar cuenta de la imposición y naturalización de la idea de "raza" como eje de la clasificación social de la población en el mundo. Wallerstein [2011] formula una argumentación económica respecto a la distribución de blancos y no blancos, y de las diferentes formas de control del trabajo en las sociedades coloniales americanas. Véase en Tomich [2003] una crítica al enfoque de Wallerstein.

IV Festival Internacional de
CAJÓN
PERUANO
Del 3 al 15 de mayo - 2011

Final de Concurso y Cajoneada:
Sábado 7 de mayo
Inscripciones: cajoneada@cajonfestival.com

• Conciertos • Conferencias • Clínicas • Videos
Director artístico: Rafael Santa Cruz

CENTRO CULTURAL DE ESPAÑA - INGRESO LIBRE
Natalio Sánchez 181 - 185, Santa Beatriz (alt. Cdra. 6 de la Avda. Arequipa)
Telf. 330 0412 <http://www.ccealima.org>

Organizan:

Por la compleja conformación étnica-cultural que tiene el Perú, es pues necesario aplicar políticas urgentes de reconocimiento y/o de ciudadanía. Según Oscar Espinoza, uno de nuestros conflictos que enfrentamos constantemente es el no pensarnos como un "país multicultural", lo cual se origina en lo que él llama "mito de mestizaje" (Espinoza 2003: 77). Aunque Fidel Tubino (2002, 2003, entre otros) trata de rescatar la variante comunitarismo de la ciudadanía diferenciada y crítica al "Multiculturalismo anglosajón". Lo trata como un "error conceptual" que entorpece la ciudadanía multicultural, pues nuestros pueblos son sociedades que han desarrollado culturas a partir de su desarraigo forzado. Tuvieron que desarrollar toda una red de resistencia social, teniendo en cuenta, como base, su relación con la naturaleza y la diversidad étnica, social, económica y religiosa, como es el caso de los afroperuanos, traídos a la fuerza y en condiciones de esclavitud.

Pero todavía tenemos una agenda pendiente que se evidencia en las imágenes proyectadas dentro del marco de difusión que siguen las nuevas políticas de La Comisión de Promoción del Perú para Exportación PROMPERÚ. El ministro de Comercio Exterior y Turismo, Edgar Vásquez, reveló hoy los resultados de un importante estudio, de alcance nacional, que determinó los principales "motivos de orgullo para todos los peruanos". Así, se destacan nuestros productos naturales, atractivos turísticos, cultura e historia, deporte y la Marca Perú.⁵⁰

Pero existe otros componentes igualmente importantes aunque menos visibles con la presencia determinante de lo afroperuano dentro del discurso visual de la Marca Perú, y PROM-PERÚ; las imágenes deberían usar las diferentes maneras que ofrecen las herramientas, desde la gestión cultural, para potenciar y valorar la diversidad, reflejando el reconocimiento

50 Ministro Vásquez: encuesta determina los principales motivos de orgullo para todos los peruanos. Nuestros productos naturales, atractivos turísticos, cultura e historia, deporte y la Marca Perú destacan en el estudio. Lima, 28 de julio de 2019.- https://www.promperu.gob.pe/Repos/pdf_novedades/307201912176_342.pdf



y el sentido de pertenencia que deben propalar las entidades del Estado, siendo este el ente que dicta las normas de un discurso “único” que nos obligue a descubrir qué hay detrás de las apariencias.

Cuando hablamos de identidad cultural, la entendemos como algo que está en constante movimiento y construcción. Tiene que ver con las valoraciones culturales y como el resultado de las necesidades de los grupos sociales en las que se hallan presentes los componentes cognitivos, afectivo y social conductual, como plantea Fukumoto (1990) quien propone que la identidad tiene que dar respuestas a preguntas como, ¿Qué se es?, ¿Cómo se siente uno por lo que es?, ¿Con quién se identifica?, ¿Dónde me veo?

Diremos que la identidad está directamente relacionada con el proceso que realiza el individuo cuando se autodefine y autovalora considerando su presente, pasado y futuro. Pensando en la cultura, no podemos olvidar a la educación y la gran importancia que tiene, como el espacio de desarrollo del individuo, donde se desarrollan sus potencialidades y habilidades y realizará ejercicios diarios de cómo relacionarse con su entorno y su relación con los otros. Lo central de la cultura no se ve; se encuentra en el mundo interno de quienes la comparten; son todos los hábitos adquiridos y compartidos con los que nos relacionamos con el mundo. Por esta razón, podemos afirmar que la cultura, a la vez que se internaliza individualmente, es un hecho eminentemente social, puesto que es compartida y se socializa permanentemente en todas las interacciones de la sociedad, y en forma muy particular en los procesos educativos.

Es desde este espacio, donde debemos realizar grandes cambios a partir de políticas de inclusión dictadas desde el Ministerio de Educación, organismo del Estado encargado de legitimar e implementar la nueva currícula que según RESOLUCIÓN MINISTERIAL N° 281-2016-MINEDU Lima, 2 de junio de 2016 Vistos, el Expediente N° 0101366-2016, el Informe N° 001-2016-MINEDU-VMGP-DIGEBR-LVT-JLEA, el Informe N° 548-2016-MINE DU/SG-OGAJ. Firmada por JAIME SAAVEDRA CHANDUVÍ Ministro de Educación 1388044-1 que presenta como ejes transversales la diversidad cultural y el reconocimiento y la valoración de la misma, incluyendo

como temas transversales los de diversidad, inclusión, género, etnia, interculturalidad y multiculturalidad.

Pero no son suficientes. Las estadísticas son verdades lapidarias: solo el 4 % de la población afroperuana⁵¹ puede alcanzar una educación superior. Si pensamos que solo la educación es una herramienta universal para cambiar e impulsar el desarrollo de una sociedad como la nuestra, esta no termina de consolidarse como una colectividad homogénea y además igualitaria, estamos claramente en déficit. Falta mucho por hacer.

Estas estadísticas solo muestran una parte de los diferentes problemas que atraviesan los afroperuanos por alcanzar mejores oportunidades. Asimismo, desde el Ministerio de Cultura constantemente se tienen noticias acerca de su preocupación por manifestaciones abiertamente racistas y discriminatorias, como por ejemplo la sufrida por nuestra medallista Gladys Tejada.⁵²

También se han dado otros casos de discriminación a partir de la caricatura social que se ha normalizado, como es el caso del "Negro Mamá".⁵³ El racismo es un problema público que afecta a millones de peruanos e impide el progreso del país como sociedad. La televisión nacional

51 Fuente INEGI

52 Comunicado. Ministerio de Cultura rechaza expresiones discriminatorias contra la medallista Gladys Tejada:

OFICINA DE COMUNICACIÓN E IMAGEN INSTITUCIONAL

01 de agosto de 2019 - 7:34 p.m.

1. El Ministerio de Cultura expresa su categórico rechazo a las expresiones de carácter discriminatorio vertidas en contra de la medallista peruana Gladys Tejada durante el programa "Los exitosos del humor" de Radio Exitosa emitido el 31 de julio
2. En la emisión, se realizaron bromas relacionadas con el lugar de origen de Tejada, su forma de hablar y su condición de pobreza, entre otros aspectos.
3. Como Ministerio de Cultura, condenamos las prácticas en las que el humor sea un pretexto para burlarse de las características físicas de cualquier persona y su pertenencia a un determinado grupo étnico-cultural; pues son conductas que afectan gravemente los derechos fundamentales de todo ciudadano
4. Por lo anterior, exhortamos a los responsables a disculparse públicamente con la ciudadana Gladys Tejada; así como a adoptar medidas que garanticen contenidos respetuosos del derecho a la igualdad y no discriminación de las personas.
5. Finalmente, el Ministerio de Cultura considera que casos como esto demuestran la imperiosa necesidad de aprobar el Proyecto de Ley N° 3793/2018-PE, Ley para la prevención, eliminación y sanción del racismo y la discriminación racial, presentado por el Poder Ejecutivo al Congreso de la República el 10 de enero pasado. Dicha iniciativa contempla una modificación a la Ley N° 28278 para incorporar como INFRACCIÓN MUY GRAVE la emisión de mensajes o contenidos discriminatorios en medios de radiodifusión

53 Lundú: *El Negro Mama es una representación racista*. Mónica Carillo, presidenta de la Asociación Lundú, cuestionó la reposición del personaje "Negro Mama" en el programa *El especial del humor*. "Jorge Benavides reproduce los estereotipos negativos que se le adjudican a la gente de raza negra o andina", indicó en Radio Capital. "Aunque Jeffersón Farfán y Julio César Uribe disfruten de sus caracterizaciones, estas dejan mal parada a la comunidad afrodescendiente, ya que son representados como seres tontos y feos", acotó. La también poeta indicó que estudios realizados por Lundú determinaron que los medios de comunicación incentivan las actitudes racistas, indicando que estos animalizan (los asemejan a monos) o exacerban la sexualidad de los afrodescendientes
Martes 26 de abril 2011 | 12:03 p.m.

no es ajena a este tipo de agresión, varios casos han generado indignación y constantes llamadas de atención por parte de las autoridades.⁵⁴

Las diferentes imágenes generadas por las entidades del Estado, nos llevan a relacionarnos con imágenes de afroperuanos que reflejan “el hacer” y al ver estas imágenes me llevan a preguntarme ¿será que solo nos ven y nos retratan a los afroperuanos a partir de las diferentes tareas que realizamos? ¿Será que solo podemos realizar algunas tareas?, ¿Será que estamos presentes pero invisibles? ¿No es hora de revisarnos e incorporar a la discusión el tema de desigualdad? ¿Se siguen usando las diferencias étnicas raciales para naturalizar las desigualdades sociales?, ¿Será que tenemos roles sociales constituidos y socialmente naturalizados de los cuales no podemos salir?

Son muchas las preguntas que me surgen al ver las diferentes imágenes donde se invisibiliza a la etnia afroperuana, la cual tiene una importante relevancia en la construcción de la identidad, ciudadanía y cultura peruana. Es en estos espacios académicos donde tendremos que estudiar a mayor profundidad el pensamiento y el aporte invaluable de José “Pepe” Luciano Huapaya, sociólogo de la Universidad Mayor de San Marcos, incansable estudioso e investigador, integrante activo del Centro de Desarrollo Étnico-CEDET, y que representa para la cultura y la política afroperuana lo que Mariátegui representa para la política de raigambre indígena.

Es también relevante mencionar que tenemos la urgente necesidad de realizar un cambio cultural y de reconocimiento, o visibilidad de nuestros logros, habilidades y potencialidades académicas, con la ayuda de las diferentes estrategias que se realizan desde la gestión cultural que propicia la formación de organizaciones culturales, junto con otras formas de asociaciones culturales, surgidas desde el año 2000, que contribuyen al fortalecimiento de la herencia afroperuana, el autoreconocimiento y nuestra revaloración. Existe además el fuerte movimiento mundial de reconocimiento de las etnias minoritarias, que se encuentran por lo general en condiciones de marginación y discriminación y se viene formulando cuestionamientos a las políticas que no son orientadas a superar estos problemas y se aboga por un cambio al enfoque multicultural. Esto viene propiciando la conformación de espacios para que se puedan validar los diferentes enfoques sobre la problemática de los afroperuanos frente al Estado peruano.

Esta reflexión nace de la preocupación por la representación visual y de cómo una forma de pensamiento acerca de la representación de los ideales de belleza y de estética retratados por innumerables artistas de gran genio artístico, logran articular e imponer la estética colonialista en el territorio conquistado, desconociendo la herencia de las diferentes etnias encontradas en los nuevos territorios, lo cual impide el desarrollo de identidades clasistas, debido al problema de generar imágenes representativas de la etnia dominante y de las escasas obras de arte en

54 Racismo TV | Fuente: Instagram / Facebook, <https://rpp.pe/famosos/chollywood/las-casos-de-racismo-mas-sonados-en-la-television-peruana-noticia-1092553>

las cuales se retraten, en sus variadas actividades manuales cotidianas, a los afrodescendientes, quienes fueron retratados con una gran creatividad y virtuosismo por el artista mulato Francisco Fierro "Pancho Fierro" como uno de los pocos aportes de los artistas afroperuanos en la construcción y formación de la identidad peruana.

Esto nos lleva a investigar también las diferentes teorías que nacieron de las evidentes muestras de discriminación y la imposición de una estética normalizada de invisibilidad de las etnias minoritarias que, en pleno siglo XXI, se repite y se puede evidenciar en los diferentes discursos gráficos paralelos que se entremezclan con clasificaciones culturales con elementos económicos-materiales que se suceden dentro de la publicidad oficial aspiracional y empresarial, fomentada desde esta herencia estética colonial y de la poca presencia de artistas afroperuanos en los circuitos regulares que tiene el arte en el Perú.

Es legítimo pensar en el poder que tiene como mediador las artes plásticas y todas las artes que logren que el hombre exprese su sentir y logre acercarnos, relacionarnos con mayor empatía y justicia y poder pensar en identidad cultural.

Tenemos que revisar cuáles y cómo se aplican y difunden, a partir de imágenes representativas, los lineamientos de la Política Cultural del Perú (2002) la cual señala como uno de sus objetivos la identificación de los peruanos consigo mismos y con su entorno, de modo que sus pautas de pensamiento, sentimiento, acción, respondan a las demandas de desarrollo que se propone el país, eliminando los factores negativos que afecten su autovaloración y su visión de futuro.

De esta forma, podemos lograr que sus maneras de ser y de sentir, pensar y actuar, permitan el libre desarrollo de capacidades creativas y de trabajo, con expectativas de bienestar y efectos positivos en la producción, el desarrollo científico y la creación artística.

Difícilmente un niño afroperuano, después de ver estas imágenes podrá pensar en otras tareas y explorar sus potencialidades y habilidades en otros ámbitos. Si solo se le muestran imágenes donde claramente existe una distorsión en la construcción de una sociedad igualitaria, difícilmente podrá involucrarse en la construcción de la igualdad oportunidades que nos permita la movilidad social.

EL RENACIMIENTO AFROPERUANO Y EL RENACER DEL CONTRAPUNTO

*Juan Felipe Miranda Medina*⁵⁵

EL GRITO

Se levanta la primera voz, voz de negro, y exclama:

—¡El ritmo es nuestro!

Responde una segunda voz, voz de negra:

—¡Y es un principio metafísico!

Repite entonces la muchedumbre negra:

—¡El ritmo es nuestro, y es un principio metafísico!

—¡El ritmo es nuestro, y es un principio metafísico!

—¡El ritmo es nuestro y es un principio metafísico! (bailando) ...

La voz, las voces no gritan solas, como voces puramente. El cuerpo se involucra, la subjetividad.

Una nueva subjetividad, una subjetividad colectiva, conjunta, creadora.

LA FISURA: POSIBILIDAD

El Renacimiento Afroperuano, o *the Afro-peruvian revival*, como se le denomina en inglés, suele describirse como un movimiento artístico que surge por la década de 1950 durante el cual se llevan numerosas prácticas musicales, danzarias, teatrales y poéticas al escenario; y se presentan en diversos espacios, tanto nacionales como internacionales. Dichas prácticas incluyen, por ejemplo, el festejo, el landó, la zamacueca, el alcatraz, el contrapunto de zapateo.

⁵⁵ Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa (UNSA). Maestría en Danza como conocimiento, práctica y legado cultural del Programa Internacional Choreomundus, Ph.D. en Telecomunicaciones. juan.miranda@ntnu.no

Durante el Renacimiento Afroperuano se 'africanizan' ciertas formas musicales que se asociaban antes con la música costeña peruana en general (Tompkins 2011) como por ejemplo el festejo, con la inclusión de congas y bongós más propios de la música cubana (León 2006). Inclusive el cajón peruano, instrumento propio de la tradición de música costeña peruana (i.e., del *criollismo*), se reclama como parte del orgullo negro (Santa Cruz 2004, Denegri 2009). También se recrean, transforman y coreografían géneros musicales, por ejemplo, la forma musical *samba landó* se transforma en el landó (Acosta Ojeda 2015), siendo la reconocida maestra Victoria Santa Cruz, la primera en coreografiar este nuevo género. Durante el Renacimiento Afroperuano, hay primero un período de intensa creación musical y danzaria en los géneros que se busca promover, que alcanza su auge en la década del 70, y se proponen diversos patrones rítmicos y coreográficos para cada uno de ellos. Luego sigue un proceso de estetización, durante el cual se descartan algunas variantes, y se fijan ciertos patrones rítmicos para ciertos géneros como parte de un canon. Hacia los 90s y el nuevo milenio se da también un proceso de transmisión y perpetuación de lo que se va convirtiendo en un (nuevo) legado cultural; tanto entre las familias negras que impulsaron el Renacimiento, como entre el peruano en general que constituye su público y consumidor. También se da el caso que desde sus inicios, se gesta un proceso lento de comodificación, de adaptarse dentro del contexto de un mercado económico, dado que las familias negras vivían en general en condiciones de pobreza. Durante el Renacimiento Afroperuano se construye una nueva categoría de identidad, el *afroperuano*, sujeta a diversas tensiones: discursos que compiten, autenticidad contra popularización, tradición contra creación. El afroperuano no siempre representa al negro en el Perú, ni cultural ni ideológicamente, puesto que se distancia de lo afroandino, del negro criollo, y se afianza como una identidad por sí misma (Elías Llanos 2019). Dado que estos procesos han sido ya identificados y estudiados, surge la pregunta necesaria, ¿qué más *habría que decir*?

Una pregunta fundamental que subyace a la anterior sería la siguiente: ¿cómo podemos darle sentido al Renacimiento Afroperuano, de manera constructiva y crítica, para estimular tanto al artista, al investigador y al peruano que quiere crear y comprender mejor su historia y el devenir? Es decir, me interesa vislumbrar el Renacimiento Afroperuano como un vector. Desde la historia se proyecta una dirección hacia adelante, de forma que pasado, presente y futuro están integrados en el afán de renovar y construir. Un pilar fundamental, para la interpretación que propongo, es la filosofía dialéctica de Alain Badiou, que posibilita entender el Renacimiento Afroperuano como un proceso de verdad, y es ahí que *El grito* en la primera parte de este texto cobra especial relevancia. En el proceso de interpretar el grito como acontecimiento, se requiere presentar una sinopsis histórica de las circunstancias bajo las que se gesta el Renacimiento Afroperuano, examinar el rol fundamental que juega la creación, así como la importancia de los paradigmas que impulsaron los hermanos Nicomedes y Victoria Santa Cruz para su despliegue. Para complementar las reflexiones sobre el renacer, examino la transición del contrapunto de zapateo de

competencia a práctica escénica, respondiendo a la pregunta ¿Cómo es que apela el contrapunto de zapateo a un peruano y humano cualquiera hoy? Finalmente, problematizo la traducción del término técnico en inglés *revival* al español (“renacimiento”). Profundizando en la pregunta “¿qué es renacer?”, contrasto el Renacimiento Afroperuano con el Renacimiento que se gestó en Europa en el siglo XV.⁵⁶ A manera de concluir, discuto la importancia de la universalización del espíritu del Renacimiento Afroperuano y las prácticas artísticas que revitalizó, y su trascendencia para el peruano y humano de hoy.

DIALÉCTICA, RUPTURA Y RENACIMIENTO

El grito de apertura dice: “¡El ritmo es nuestro, y es un principio metafísico!”. ¿Cómo podemos entender esto? ¿Qué tendría que hacer con el Renacimiento Afroperuano? Desde el principio del artículo revelé una intención: darle un sentido constructivo al concepto *Renacimiento Afroperuano*; es decir, concebir una interpretación que favorezca a la creación artística e investigadora hoy.

En un mundo donde se habla tanto de respetar las diferencias culturales, ¿existen verdades universales? y si es que existen, ¿podemos decir que el Renacimiento Afroperuano nos ha legado alguna? El filósofo francés Alain Badiou dice enfáticamente que las verdades universales sí existen (2004). Las verdades se producen en un proceso dialéctico, y el principio creador fundamental, a diferencia de lo que pensaba Hegel (2017), no es la negación, sino el *acontecimiento* (Badiou 2013).

¿Qué es un acontecimiento, y cuál es el acontecimiento que da sentido al Renacimiento Afroperuano? El acontecimiento es una ruptura, una fisura súbita. Si es que una situación corresponde a cómo el mundo es, el acontecimiento es del orden de aquello que *sucede*, que ocurre, que acaece en el marco de la situación. El acontecimiento no modifica la situación en sí, pero sí modifica las posibilidades dentro de una situación. Para hacer efectivas las nuevas posibilidades, para traerlas a la existencia, hace falta una nueva subjetividad; es decir, el compromiso de un colectivo de individuos hacia la revelación del acontecimiento, que valoran su importancia, y que van a buscar transformar la situación y actualizar algunas de las nuevas posibilidades que el acontecimiento ha abierto. ¿Por qué decimos que el acontecimiento es una ruptura? la primera acepción la hemos explicado, es una ruptura en el orden de posibilidades de la situación. En segundo lugar, es una ruptura en nuestra vida como seres humanos. Spinoza nos enseña que aquello que existe en el mundo persiste en su ser. El ser humano animal, persiste en vivir como animal: su preocupación cotidiana es la supervivencia, las cosas prácticas de la vida. Cuando de pronto un acontecimiento nos convoca, cuando lo percibimos y decidimos atender a su llamado, hay otra ruptura: la ruptura con nuestro modo de vida animal para pasar a *vivir en Inmortal*. El acontecimiento, entonces,

⁵⁶ Porque ambos son procesos históricos, con especificidades y consecuencias importantes, es que ambos han de escribirse con mayúsculas.

requiere una *fidelidad*, un compromiso sostenido, una perseverancia en la ruptura. Badiou dice (2004, pág. 78):

Haz todo lo que puedas para que persevere lo que ha excedido tu perseverancia. Persevera en la interrupción. Captura en tu ser lo que te ha capturado y roto.

Para poder identificar el acontecimiento que ilumina el Renacimiento Afroperuano, tenemos que profundizar en las condiciones históricas de su origen. En esta revisión tomo como eje el trabajo de Elías Llanos (2019), que es congruente con el análisis de Feldman (2005) y León (2006), entre otros.

ESBOZOS HISTÓRICOS DE UN RENACIMIENTO

Por la década de 1950, la forma de concebir la identidad en Lima ya no pasaba por un nacionalismo romántico blandiendo una identidad nacional única, más bien, estaba basada en una valoración de un repertorio cultural que se consideraba ausente en otros países. Por un lado, se sostiene una postura “cosmopolita”, “moderna”, que busca la síntesis del “criollo hispano” con el “criollo popular” “bajo un solo ideal de peruanidad” (Elías Llanos 2019, pág. 28). Esta fusión implica combinar en una sola identidad la ascendencia española y la pertenencia a la oligarquía del criollo hispano; con el carácter “miscigenado” y “proletario” del criollo popular, orgulloso de su herencia y de su “filiación genética y cultural”. El criollo popular, a pesar de su carácter proletario, desde su perspectiva modernista “ve en indios y negros la antítesis del ‘desarrollo’” (*ibíd.*, pág. 29). A este fuerte polo unificado se le opone el del *cholo*, el indígena que vivía en zonas rurales, trabajando en el campo, que emigra a Lima. Lo criollo y lo cholo funcionan como una oposición, una “convivencia antagónica”. Por un lado está la aversión a lo andino por parte del sector criollo, y simultáneamente se forman “redes de solidaridad entre migrantes”. Es así que Lima se transforma en “la principal arena cultural y social donde el sujeto urbano debía construir su propia identidad” (*ibíd.*), lo cual dependía de su poder adquisitivo, de su región geográfica en Lima, y de su situación en la oposición criollo–cholo.

En cuanto al negro en el Perú, su posición presenta una cierta ambivalencia. Su estatus económico y social está configurado por las relaciones de poder existentes, lo que implica vivir en la precariedad, dado que sus condiciones materiales están más próximas a las del cholo. Por otro lado, el negro “pasa a formar parte de los símbolos de la peruanidad” por ser “uno de los grupos más antiguos de la ciudad”, cosa que le era inaccesible al cholo (*ibíd.*). Entonces, se da que el negro participaba de la jarana junto con el criollo y, sin embargo, sufría el racismo y la pobreza.

En la segunda mitad del siglo XX se da una agenda de “representatividad cultural” y “reclamación cultural” por parte del negro en el Perú. Varios procesos suceden concurrentemente: la formación y proliferación de varios

grupos de “música negra” en la costa, la profesionalización cultural a través de la investidura de ciertas agrupaciones con un carácter oficial, la institucionalización del repertorio musical a través de las escuelas de folklor (*ibíd.*). Simultáneamente, se tiene una arena política agitada con el *black power* (1960–1970) promoviendo la “revalorización de la cultura negra en los Estados Unidos”, la descolonización de África a partir de 1945, la revolución socialista en Cuba en 1959 y la revolución china en 1949. Surge así la inspiración de reclamar contra el racismo, y trabajar por una reivindicación social a partir de la creación y revaloración de prácticas culturales para afianzar una “identidad negra y peruana” (*ibíd.*, págs. 29–30).

Otra corriente importante en el Renacimiento Afroperuano es la búsqueda de vínculos culturales e históricos con la población negra en Cuba y Brasil a través del estudio de las afrodescendencias en dichos países. Si bien Feldman (2006) hace una valiosa contribución explicando la identidad del negro en el Perú en el proceso afroperuano, su concepto de “negro del Pacífico” no basta. Si en Brasil y Cuba el negro de la diáspora busca su identidad, por un lado en África (la ‘tierra madre’) y por otro lado en Europa, por el hecho de ser esclavo de ‘blancos’ brasileños, descendientes de portugueses; el negro peruano, afirma Feldman, se debate entre una mirada hacia el negro del Atlántico en Brasil y Cuba, y el blanco criollo. La construcción de su identidad es, sin embargo, más compleja. Está su relación con África, está su relación con el negro de Estados Unidos que se reivindica, a la vez está su conexión con movimientos políticos como la Nueva Canción Latinoamericana, y con los discursos de un género por entonces nuevo —la salsa— que cobra fuerza en todo el continente Latinoamericano. Finalmente, está su relación con el otro subalterno, el indio, con quien comparte una realidad económica, y con quien compartió fuertes vínculos culturales durante la colonia. Si Lima es la capital, un territorio que requiere que uno construya su propia identidad, ¿cómo se posiciona el negro peruano durante el Renacimiento Afroperuano?

CREACIÓN COMO TOMA DE POSICIÓN

Llanos tiene razón en que el Renacimiento Afroperuano en sus orígenes, entre 1950 y 1960, está fuertemente motivado por una agenda de reivindicación, revalorización, reclamación cultural que se estaba dando a nivel global (la fuerza de la negritud en África y las diásporas); que está influenciado por las tensiones políticas nacionales e internacionales de su tiempo (criollos–cholos, capitalismo–socialismo).

Conuerdo con la crítica de Llanos en que el Renacimiento Afroperuano da lugar a una nueva categoría de identidad, el *afroperuano*, que muchas veces representa mejor a los gestores del Renacimiento y sus proyectos, que al negro en el Perú. Sin embargo, el Renacimiento Afroperuano no se puede reducir a ninguna de estas críticas, ni tampoco puede algún juicio desdeñoso, dominar nuestra comprensión de lo que es. El Renacimiento Afroperuano es importante como fenómeno histórico, precisamente porque es un *renacimiento*. El negro concebido desde esa mirada está fuera de la

tensión criollo o cholo, marginado o burgués, el negro (afroperuano) se reconece a si mismo discursivamente como actor esencial en la historia de la nación Peruana. El Renacimiento Afroperuano, sostengo, es un *movimiento existencial*, puesto que una *identidad positiva* nueva se gesta y se construye a través del acto de creación. ¡Renacer! reinventar, reconcebir, re-crear. El decir "identidad positiva" no tiene nada que hacer con un juicio de valor (por ejemplo: bueno, favorable). Una concepción de identidad negativa del afroperuano hubiese sido concebirse como no-cholo, no-criollo. Si bien este es el caso, el negro renacido no se define sólo por lo que no es; sino que a través de la creación artística en la música, la poesía, la danza y la filosofía; el negro afirma: ¡esto soy! Lo afirma, lo baila, lo declama, lo canta. Son ritmos renovados y algunos nuevos, son prácticas que no se había visto antes en el escenario (el festejo, el landó, la zamacueca, el alcatraz, el contrapunto de zapateo, etc.), prácticas que se van construyendo, estetizando y nutriendo de diversas corrientes intercontinentales para constituirse; y de discursos igualmente abiertos.

De los paradigmas fundamentales que propulsan el Renacimiento Afroperuano, me referiré a dos que considero particularmente significativos. Nicomedes Santa Cruz, en su tesis del *lundú*, propone que la marinera limeña y la zamacueca tuvieron por danza madre al landó, que a su vez procede de una danza angoleña que se llamaba *lundú*, que tomó distintas formas rítmicas en más de 50 países en América Latina. El poder de esta tesis está en rebatir el origen europeo que le era atribuido a una de las danzas más populares en la costa del Perú, tanto entre élite y pueblo. En esta reversión de centro y periferia, Nicomedes posiciona al negro como eje central de la historia del Perú y América Latina republicana. Tompkins (2011), entre otros, observa que Nicomedes no tenía evidencia contundente para su tesis y, sin embargo, entre los artistas negros de la época fue ampliamente aceptada, y dio lugar a un nuevo espíritu de revaloración del negro, abrió camino para la formación de una nueva subjetividad.

Por otro lado, la hermana de Nicomedes, Victoria Santa Cruz, contribuye creando la primera coreografía para el landó, modificando la coreografía para la zamacueca, y formando a las primeras generaciones de bailarines negros en su agrupación *Teatro y Danzas Negras del Perú*. Victoria tenía una concepción del ritmo que podría, a primera vista, resultarnos sorprendente. Para Victoria el ritmo está en el Cosmos (Feldman 2006, Santa Cruz 2004), y si ella puede coreografiar danzas para nuevos géneros que se están asociando con el naciente afroperuanismo, o se puede tomar la licencia de modificar la forma de bailar la zamacueca, es porque piensa: "el ritmo está en el Cosmos, y yo, porque soy negra, y porque mis antepasados africanos se dedicaron por varios siglos a cultivarlo, a través de mi *memoria ancestral* puedo acceder a él. Porque accedo al ritmo directamente es que las coreografías que hago tienen más de negro inclusive que lo que se baila en África hoy, puesto que los africanos ya tuvieron que pasar la colonización". Este parafraseo mío del paradigma de Victoria, nos explica que Victoria Santa Cruz, en términos filosóficos, era una Platonista. Ella afirma que la existencia de la entidad llamada Ritmo, no depende de que nuestra conciencia lo perciba, existe en un domino aparte y nosotros podemos acceder a él. Si para Platón era a través de la razón que se podía

acceder a la Idea de la Virtud, o la Verdad, que existen en un domino aparte (su *eidos*); para Victoria se accede al Ritmo a través del cuerpo, de la mente, y del ser que se unifica y sintoniza con el Cosmos (Santa Cruz 2004). La visión de la Victoria joven está bien representada por la letra del tema que ella misma compuso: “pa’ tocar el ritmo del tambor, negro tiene que ser”. En los años de madurez de su carrera, luego de una amplia experiencia como maestra de danza en diversos países, abrirá la accesibilidad del Ritmo al ser humano que lo busca consecuentemente, y no solo al negro.

EL ACONTECIMIENTO DEL RENACIMIENTO AFROPERUANO

Hasta ahora he presentado un escueto resumen histórico sobre las condiciones que motivan el Renacimiento. He explicado dos paradigmas fundamentales que le dieron vida, y afirmo que el Renacimiento Afroperuano se caracteriza por la construcción de una identidad positiva del negro a través de la creación artística. Ahora se puede abordar la pregunta de cuál sería el acontecimiento que le corresponde al Renacimiento Afroperuano, y la respuesta estuvo con nosotros desde el comienzo.

Exclama la muchedumbre negra: “¡El ritmo es nuestro, y es un principio metafísico!”. Este es el acontecimiento que, en mi interpretación, unifica al Renacimiento Afroperuano como un proceso de verdad. Afirmar “¡el ritmo es nuestro!” es importante porque saca al negro de la desposesión. El negro, la negra, es alguien que tiene algo: ¡tiene ritmo! Pero, ¿por qué sería esto importante, o valioso? porque “el ritmo es un principio metafísico”. Esto va en línea con la visión de Victoria; el Ritmo es algo que existe y a lo que se accede, es algo que no todos tienen, pero en esta primera fase del Renacimiento el negro sí está en la posibilidad de alcanzar. Desde la óptica de Nicomedes, el ritmo es importante porque ha dejado una huella en la civilización de hoy. La marinera limeña, que se pensaba era de origen claramente europeo está marcada por el ritmo negro, afirma él, y el mismo ritmo ha marcado y ha tomado distintas formas en todo nuestro continente. Al decir que el ritmo es un principio metafísico, quiero decir que está presente en cada esfera de nuestra vida; en el masticar, el caminar, en la existencia cotidiana, y en la existencia estética del ser humano como creador artístico, de hacedor de música y de danza. El ritmo, a la vez, existe como algo fuera de este mundo, una verdad que se le revela a quien busca y le es fiel. Este es pues el acontecimiento que estábamos buscando; y gracias a los paradigmas de Nicomedes y Victoria, entre otros, y a la fertilidad de grandes artistas, es que la llama prende fuego, que se crea un orgullo negro [*black pride*] que va de la mano con varias décadas de creación original de música, danza, poesía y teatro; en el marco de la construcción de una nueva identidad.

RITMO Y METAFÍSICA

La aseveración de que el Ritmo es un principio metafísico no puede tomarse a la ligera. Habría que señalar que la metafísica es la disciplina

filosófica encargada del problema del ser. ¿Qué es ser? ¿Existe una única cosa de la que todo forma parte, o podemos aceptar la multiplicidad? ¿Cómo es que algo puede cambiar en el tiempo sin convertirse en otra cosa? ¿Existen entidades o cosas más allá de nuestra conciencia del mundo, o las cosas son porque somos conscientes de ellas? Estas son algunas preguntas que corresponden al dominio de la metafísica. Para explorar la relación entre ritmo y metafísica tomaré como punto de partida las reflexiones sobre el ritmo de Victoria Santa Cruz (2004), explorando su conexión con el pensamiento de algunos grandes filósofos.

Victoria Santa Cruz concibe la multiplicidad en la existencia, pero sin embargo existe una fuerza unificadora a la que ella denomina "Orden Superior" (ibíd., p. 31). Ritmo, Orden Superior, y vida pueden interpretarse como sinónimos en su pensamiento puesto que dice: "El Ritmo, el eterno organizador, consecuencia y causa del Orden Superior, tiene la capacidad de establecer una relación entre fuerzas opuestas" (ibíd. pág. 31); y afirma también: "Si creemos que existe un Orden Superior —causa y consecuencia de toda vida— la posibilidad de reencontrarlo, saliendo así de la división que nos aprisiona; también existe, pues somos parte de ese Orden" (ibíd., pág. 27). Cuánta similitud encontramos entre el Ritmo de Victoria y la *armonía* de Leibniz, que la define como unidad en la diversidad (Leibniz 1989). En la práctica de hacer se adquiere la sensibilidad de conectarse con uno mismo, "empezando a ser consciente del placer que conlleva la química del Bien-estar", que "es *armonioso* y no exuberante" (Santa Cruz 2004, mis itálicas).

Victoria hace énfasis en la división que impera en el mundo hoy, pero nos dice también que sí es posible, a través de una exploración personal, devenir en la unidad. Para Victoria la capacidad humana que nos lleva a la unidad no será, como postulan varios filósofos occidentales, la razón, sino la *acción*. La acción se inicia desde el interior del ser humano; transforma y equilibra, pero cuando no se logra nuestro hacer se hace mecánico; no renueva, sino que acumula y divide. En este proceso de encontrar la unidad con el Orden Superior, Victoria le otorga prioridad al obstáculo. "El enemigo vive en casa", nos recuerda, y el obstáculo es un estímulo externo del que podemos aprender y que nos puede llevar a esta unificación interior entre el *yo* y el *enemigo* y, paralelamente, entre nuestro yo y el mundo. La acción, para ser efectiva requiere de comunicación, aceptar que a veces nuestro rol es activo y a veces pasivo. "Encontrar la conexión con el que propone" es una de las leyes rítmicas, dice Victoria (ibíd., p. 27). En la noción de obstáculo de Victoria podemos ver un claro paralelo con los afectos de Spinoza (1992). Los afectos operan sobre nosotros y, sin embargo, podemos encontrar formas de integrarlos con nuestro ser que no nos destruyan, sino que nos permitan mantener un orden en la forma de movernos, es decir, un orden en nuestro ser. Así, el obstáculo/afecto actúa sobre nosotros, y tenemos la oportunidad de crecer con sus intervenciones para maximizar la calidad de la acción (Victoria) y la capacidad de actuar (Spinoza). La expresión, y esto también aplica al orden, no es sino encontrar la conexión interna con la fuerza vital, con el Orden Superior, para producir acciones transformadoras e integradoras. La *conexión*, nos dice Victoria, es otra clave del ritmo.

Hasta ahora la discusión sobre el ritmo parece abstracta. ¿Cómo relacionar estas reflexiones filosóficas con el ritmo en la música y la danza? “Guitarra llama a cajón, y cajón a la voz primera”: armonía, diversidad en la unidad, fuerza unificadora. El intento de igualar las acciones de los tres instrumentos resultaría en la destrucción de la expresión musical. El requisito de buscar la unidad, a través de la calidad de la acción y la sensibilidad, está presente: el cantante no puede entrar por su lado con las orejas tapadas. Hay una jerarquía y el cantante, escuchando el ritmo del cajón y la guitarra, sabe cuándo entrar, aún si es en síncope. El cantante es capaz de expresar cuando se conecta interiormente con la multiplicidad que es ese trío, más allá de la ilusión performática de estar sintiendo. En la cultura peruana, y particularmente en América Latina, se habla sobre cantar, bailar, hacer las cosas con *sabor*. Victoria habla también sobre el sabor de la acción. Esa capacidad de poner sabor es expresión genuina del ser, es lo que hace a cada artista singular, y singulariza también a cada ejecución de una pieza o un género.

¿Qué es tener ritmo? respuestas coloquiales e importantes: escucho un cajón y sé moverme al compás. Suena la guitarra y zapateo con gracia y al tiempo. Bailo un landó con sabor, haces llorar la guitarra para un vals criollo, te escucho tocando y encuentro un ritmo o melodía complementaria. Tú y yo nos *componemos* en una unidad. Esa capacidad de composición, de sensibilidad, de escucha, está no sólo en el hacer artístico, sino en el hacer de la vida, en el saber vivir, y es así que el Ritmo es un principio metafísico. Alguien objetará que ninguno de los artistas que participó del Renacimiento Afroperuano se expresó así, y yo diré que eso es intrascendente. Lo que importa es que en su hacer, las agrupaciones importantes buscaron crear, innovar, encontrar un sonido nuevo, perfeccionar, y también dar forma definida a los géneros que el Renacimiento Afroperuano propulsó: estaba así presente el Ritmo como principio fundamental en la construcción de una nueva categoría de identidad: el afroperuano.

El Ritmo, como gran organizador, nunca busca reducir una multiplicidad a la misma cosa, sino encontrar un orden que los unifique. Discuto a continuación el contrapunto de zapateo como una práctica renovada, *renacida* junto con el Renacimiento Afroperuano cuando pasa de ser concurso a práctica escénica.

EL RENACER DEL CONTRAPUNTO

El contrapunto de zapateo es un evento de danza en forma de desafío. El maestro José Orlando Izquierdo, más conocido como “Lalo” Izquierdo, cuenta que su raíz está en el hatajo de negritos (J. Miranda, comunicación personal, 17 de Julio, 2019). Por las fiestas de Navidad, y con fines de evangelización, se dividía a negros e indios en cuadrillas o ‘hatajos’, usándose el término “hatajo” en un sentido peyorativo.⁵⁷ Ocurría

57 En El Carmen (Chincha) la tradición de zapatear por Navidad con el ‘hatajo de negritos’ y el ‘hatajo de payitas’ (la división en cuadrillas de mujeres zapateadoras) es aún vigente. Esta tradición de zapateo no se centra en un espectador que mira la danza, sino en la devoción que debe sentir el zapateador en danzar para el niño Jesús y la Virgen.



Figura 1. Contrapunto de Zapateo entre Antonio Vilchez (izquierda) y Percy Chinchilla (derecha) en la Peña de José “Pepe” Villalboso Cavero. Julio de 2016. Fotografía del autor.

a veces que un caporal retaba a otro a una *competencia*, para lo cual tenían que nombrar por mutuo consenso un juez y un músico acompañante. La tradición del contrapunto se hace presente también en Lima. Este desafío o *contrapunto* observaba protocolos estrictos, tanto en la manera en que los contrincantes tenían que ingresar a la escena de competencia, saludarse, saludar al juez, y retirarse luego de terminada su ronda. El contrapunto podía ser de siete rondas por zapateador, y vence el que gane de las siete cuatro; o también de cinco rondas, y gana quien realiza mejor tres de las cinco. Los protocolos en el contrapunto abarcaban también la estructura de su ronda. Si es que el primer zapateador abría su ronda con la secuencia de pasadas *A,B,C,D,E* entonces tenía que cerrarla con las mismas pasadas, pero en el orden inverso, es decir con la secuencia *E,D,C,B,A*. Al segundo zapateador le correspondía lo mismo, pero no podía repetir las pasadas del primero, y en el subsecuente turno del primer zapateador, este no podía repetir ni las pasadas que él mismo hizo en la primera ronda, ni tampoco las pasadas del segundo zapateador. Es evidente que los contrapuntos demandaban un grado extremo de destreza y capacidad de improvisación. Al final del contrapunto, se anunciaba al ganador. Los zapateadores no recibían otro premio que el reconocimiento de la comunidad que atendía al contrapunto.

Durante el Renacimiento Afroperuano, sin embargo, el contrapunto pasa de ser un concurso a convertirse en una práctica escénica. Esto quiere decir que el contrapunto constituye un número más dentro del repertorio de lo ‘afroperuano’ que se ejecuta tanto en conciertos, programas de televisión, peñas y otros espacios donde siempre hay un público presente (rayoloco5000 2007, Xiomara Rosales 2008, AcuarelaCriolla 2009). La escenificación del contrapunto, sin embargo, conlleva ciertas transformaciones importantes.

La primera transformación notable, es la adición de una ronda final con una coreografía común luego de que los zapateadores han

culminado sus rondas correspondientes. Aunque pareciera un cambio por conveniencia escénica, la adición de esta ronda hace más compleja la relación entre zapateadores. Si es que antes el contrapunto colapsaba en el veredicto de un juez que decía: "Ermenegildo es el ganador", ahora la dinámica no puede reducirse a ganar o perder. Para empezar, la ronda de coreografía conjunta proyecta la idea de que aún si tú y yo que hemos zapateado nos hemos desafiado, y al margen del resultado de ese desafío, los dos estamos aquí para cerrar esto juntos, para que esto se resuelva en jarana: unidad. En el contrapunto escénico el énfasis está en el proceso. Uno de los objetivos del zapateador durante el contrapunto va a ser llevarse el aplauso del público, sus exclamaciones, sus risas; lograr conectar con la audiencia de una manera más fuerte de lo que el otro lo logró. La risa es importante, y nos lleva a otra transformación mayor: el uso del gesto lúdico. En el contrapunto como práctica escénica se introducen gestos al finalizar la ronda para proclamarse superior ante el público; por ejemplo limpiarse los zapatos en el pantalón del otro. Estampar fuerte el pie como si uno estuviese aplastando al otro, o cepillar el pie de un lado a otro como limpiando el piso de las marcas que dejó el otro. Pero los gestos lúdicos no se reducen al interludio entre rondas. Los maestros saben combinarlos con las pasadas y darles un toque humorístico, y a menudo la manera de diferenciar una pasada de lo que el otro hizo, es añadiéndole alguna forma de estilo cómico usando por ejemplo el torso, los brazos, la expresión facial y las acentuaciones rítmicas.

Una consecuencia de llevar el contrapunto al escenario, es que la formalidad estricta con que se llevaba a cabo como competencia se sacrifica en favor de un aire jocoso que engancha a la audiencia. Ya no se esperan numerosas rondas de intercambio entre zapateadores, y por lo mismo, hay un repertorio amplio de pasadas que se han convertido en canon y que los zapateadores saben utilizar con juicio, pero la mayoría de zapateadores no han sido entrenados bajo el requerimiento de una muy alta capacidad improvisativa. Los contrapuntos escénicos pueden ser hasta de una ronda por zapateador antes de la ronda común. Inclusive, hay ocasiones en que un zapateador interrumpe la ronda de otro como gesto lúdico para desconcentrarlo, y otras en que un zapateador aparece de súbito y descompensa las dinámicas de competencia entre los zapateadores. En el contrapunto escénico, estos dispositivos permiten también la participación de más de dos zapateadores y el desarrollo de narrativas que combinan apariciones súbitas de bailarines, gestos lúdicos y destreza zapateando para hacer del contrapunto un evento singular. Resumo entonces las transformaciones que he mencionado en la siguiente lista, enfatizando en que estas modificaciones operan de manera conjunta para hacer del contrapunto un concepto nuevo:

- Adición de una ronda final con coreografía común.
- Interacción entre zapateadores durante y entre rondas.
- Manejo del gesto lúdico como herramienta para ganarse el favor del público por sobre el otro zapateador

- Construcción de narrativas entre dos o más zapateadores.
- Canonización de un repertorio amplio de pasadas fundamentales que el zapateador toma como base.

¿Cómo puede este nuevo contrapunto servir como concepto? Probablemente la representación verbal más cercana para nosotros, los peruanos, es “el que se pica pierde”; y sin embargo el contrapunto escénico ya no se reduce a ganar-perder. El énfasis está en el desafío: hay que saber responder, hay que saber encarar una situación que reta nuestras habilidades. Es común a la realidad de muchos países que “hay que lucharla” para poder sobrevivir, salir adelante, para hacer realidad nuestros sueños. El contrapunto encarna esta capacidad de lucha y respuesta. Sin embargo el desafío no representa una rivalidad cerrada entre dos, pues hace crecer a los que participan de él. El público es un mediador que resuelve, participa aplaudiendo, riendo, alentando a cada zapateador. Entonces bailarines, músico acompañante y audiencia, forman un pequeño cosmos donde los afectos circulan, pero la coreografía común al final provee otro cierre. El contrapunto nos enseña que el mundo no es binario, que las relaciones con los demás, aún si nos retan, nos enriquecen, y que con algo que pareciera tan exterior como el uso del gesto lúdico, también podemos cambiar el desenlace del desafío. Tenemos que saber interpretar y manejar gestos para poder posicionarnos mejor en la dinámica compleja del mundo, que es de desafío.

¿QUÉ SERÁ RENACER?

Re-nacer: nacer de nuevo en algún sentido, posiblemente figurado. El término en inglés *revival* tendría la traducción más débil de ‘revivimiento’, ‘resurgimiento’ de algo. *Revival* en la literatura de etnomusicología y antropología de la danza se suele referir a la puesta en vigencia de una o varias prácticas musicales o danzarias, que estaban siendo relegadas al pasado por parte de una comunidad de cultores, público y mediadores (Nahachewsky 2008, Livingston 2014). Sin embargo, en este texto me he esforzado por mostrar que el Renacimiento Afroperuano fue un movimiento trascendente y transformador, basado en la aserción de la identidad positiva del afroperuano, identidad que se construye y se afirma mediante la creación y la práctica de lo creado.

El Renacimiento Afroperuano no puede reducirse a un movimiento de creación artística. Es un movimiento existencial que responde a las transformaciones de su época (el proyecto de una negritud global, ambiente político agitado en América Latina) y que nos provee de una respuesta a la pregunta “¿qué es ser negro?”. Me atrevo a establecer una comparación entre el Renacimiento Afroperuano y el Renacimiento en Europa del siglo XV. En este último se tiene la sustitución del sistema Ptolemáico por el Copernicano, invenciones y apropiaciones tecnológicas (por ejemplo, el papel, imprenta, compás, pólvora), y la llegada de los europeos a continentes que les eran nuevos. Durante el renacimiento,

el humano occidental *toma conciencia*: animado por el resurgir de la antigüedad, se libera de la jerarquía divina y de la inmovilidad de la Edad Media para entrar en lo que varios autores entienden por modernidad. Si el problema fundamental de la Edad Media era Dios, el problema de la modernidad es la pregunta Kantiana “¿qué es el hombre?”. El ser humano descubre su espacio interior y se atreve a *crear* en la técnica, el arte, la política y la filosofía (Buckland 1999, Encyclopaedia Britannica 2018).

En el Renacimiento Afroperuano se da una inversión entre centro y periferia en el rol del negro en la historia universal concebida desde el Perú gracias a la tesis de Nicomedes, y al proyecto de liberación del negro en África y los Estados Unidos. El Renacimiento Afroperuano comienza como una explosión creativa de las artes: música, danza, poesía y teatro. Si el Renacimiento occidental trae consigo la colonización de las Américas, el Renacimiento Afroperuano ¡es un grito de liberación! su *telos* o causa final se orienta hacia la construcción y afirmación de una identidad positiva, lo cual pasa por una agenda también política de reacción contra la discriminación y el racismo.

Desde una mirada crítica, sin embargo, tenemos que aceptar, como dice Llanos (2019), que en la construcción de la identidad afroperuana se oscurecen las prácticas y la identidad del negro en el Perú, y que durante el Renacimiento circulan y compiten varios discursos sobre el afroperuano. Re-nacer implica que ciertas cosas del ser que era antes, se instancian otra vez y, sin embargo, otras se desvanecen. Aun así, tendríamos que preguntarnos si es que las prácticas que pierden visibilidad por el surgimiento de lo afroperuano, no se hubiesen oscurecido totalmente en una identidad que permanece marginal. En las reflexiones filosóficas de Victoria se sienta una base nueva para concebir el Ritmo como principio organizador del cosmos, y el ritmo como elemento artístico. Si bien no todos los artistas afroperuanos reflexionan a este nivel de profundidad, la necesidad de expresarse a través de ritmos y una forma de movimiento que les sea propia se transmite. Si es que hay algo que el Renacimiento Afroperuano no termina de revertir es la desigualdad y la pobreza que afecta aún a sectores de la población negra en el Perú, aunque le provee al negro de una nueva visibilidad dentro de una sociedad que estaba polarizada entre criollos y cholos. El proyecto que comenzó con el Renacimiento debe hoy continuar.

UNIVERSALIZACIÓN: AFROPERUANO, PERUANO, HUMANO

“¡El ritmo es nuestro, y es un principio metafísico!”, clamó una voz, y luego la multitud. Este es el acontecimiento, la fisura que nos permite ver el Renacimiento Afroperuano como un proceso de verdad, pero ¿quién, quiénes claman? Al comienzo del Renacimiento Afroperuano se afirma que el ritmo es negro, y que “para tocar el ritmo del tambor, negro tiene que ser”. Se produce sin embargo, con el transcurrir del Renacimiento, un proceso de apertura hacia lo universal: Félix Casaverde critica contra continuar favoreciendo lo ‘afroperuano’ sobre la peruanidad misma (Elías

Llanos 2019), y Victoria Santa Cruz en su carrera madura reconoce luego que el Ritmo está en el cosmos y no es exclusivo del negro, sino que todo ser humano tiene acceso a él. Esta universalización es necesaria para poder decir que el Renacimiento Afroperuano es un *proceso de verdad* (Badiou & Vicente 1999, Badiou 2004). Este proceso comienza con el acontecimiento “¡el ritmo es nuestro!”, pero ha requerido un compromiso de generaciones de artistas negros, y a la vez de su dedicación a enseñar y difundir sus prácticas entre un público universal; en términos de Badiou, ha requerido de una fidelidad a la verdad. Dicho proceso ha dado frutos. Si bien el mundo de hoy está orientado a la fusión, los patrones rítmicos que estandariza el Renacimiento están regados a lo largo de todo el espectro musical del Perú. Por poner otro ejemplo, al momento de escribir (Octubre del 2019) hay en la ciudad de Arequipa (que históricamente no tuvo población negra ni filiación con los negros en el Perú) más de cinco agrupaciones dedicadas a música y danza afroperuana; y en Lima hay varias escuelas de danza donde se enseña zapateo afroperuano así como otros ritmos a un alumnado no-negro. La apertura, entonces, no sólo ha sido ideológica, sino que se manifiesta también en los procesos de transmisión del conocimiento artístico.

El Renacimiento Afroperuano nos ha enseñado mucho: el valor de afirmar nuestra identidad colectivamente y sostenidamente a lo largo del tiempo, mediante la creación y la práctica militante, el valor de abrir a lo universal aquello valioso que se genera, y en específico a través del contrapunto escénico de zapateo, aprendemos que conocer y conectarnos con el Otro, la Otra, es siempre un desafío.

El desafío no se reduce a ganar o perder, sino a conocernos, interactuar, explorar y crecer.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta Ojeda, Manuel

2015 *Aportes para un mapa cultural de la música popular del Perú*.
Lima: Universidad de San Martín de Porres.

Acuarela Criolla

2009 “PERU NEGRO ‘Zapateo’-Estocolmo 1998”, [YouTube].
Consultado el 17 de mayo de 2017, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=oySDcawCdj0&feature=youtu.be>

Badiou, A.

2004 *La ética: ensayo sobre la conciencia del mal*. Traducción de Raúl J. Cerdeiras, México: Herder, México DF.

2013 "Affirmative dialectics: from logic to anthropology", *Badiou Studies* 2(1), págs. 1–13.

Badiou, A. & Vicente, J. R.

1999 "San Pablo: la fundación del universalismo", *Anthropos*, vol. 108.

Buckland, T.

1999 *Dance in the field: theory, methods and issues in dance ethnography*. Macmillan Press Ltd.

Santa Cruz, Rafael

2004 *El cajón afroperuano*. Lima: Cocodrilo Verde ediciones.

Denegri, Marco Aurelio

2009 *Cajonística y Vallejística*. Lima: Editorial San Marcos E.I.R.L.

Elías Llanos, F.

2019 "Negro, peruano, afroperuano", en: *Felix Casaverde, guitarra negra*. Lima: UPC.

Enciclopedia Británica

2018 "Renaissance". Consultado el 07 de setiembre de 2018, disponible en: <https://www.britannica.com/event/Renaissance>

Feldman, H.

2006 *Black rhythms of Peru: Reviving African musical heritage in the black Pacific*. Wesleyan University Press.

2005 "The black pacific: Cuban and brazilian echoes in the afro-peruvian revival", *Ethnomusicology* 49 (2), págs. 206–231. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/20174376>

Hegel, G. W. F.

2017 *Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica.

Leibniz, G. W.

1989 "Discourse on metaphysics", en: 'Philosophical papers and letters', *Springer*, págs. 303–330. Publicado originalmente en 1686.

León, J. F.

2006 'Mass culture, commodification, and the consolidation of the afro-peruvian "festejo"', *Black Music Research Journal* 26(2), págs. 213–247. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/25433774>

Livingston, T.

2014 "An expanded theory for revivals as cosmopolitan participatory music making", en: C. Bithell & J. Hill, eds, *The Oxford Handbook of Music Revival*. Oxford University Press.

Nahachewsky, A.

2008 'Folk dance revival strategies', *Ethnologies* 30(1), págs. 41–57.

Rayoloco5000

2007 "Peruvian dancer - zapateo contrapunto peruano", [YouTube]. Consultado el 17 de mayo de 2017, disponible en: <https://youtu.be/GlpRrT6bXqo>

Santa Cruz, Victoria

2004 *Ritmo: el eterno organizador*. Lima: DESA SA.

Spinoza, B.

1992 *Ethics: with the treatise on the emendation of the intellect and selected letters*, Hackett Publishing. Publicado originalmente en 1677.

Tompkins, W.

2011 *Las tradiciones musicales de los negros de la costa del Perú*. Lima: Centro de música y danza de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Centro universitario de folklore de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Xiomara Rosales

2008 "RecuTecu 2001 by DeRompeyRaja-Chptr12 Contrapunto de Zapateo" [YouTube]. Consultado el 04 de junio de 2017, disponible en: <https://youtu.be/GqGISS1Er4>

APROXIMACIONES SOBRE LA MÚSICA AFROPERUANA EN LA LIMA VIRREINAL

*Miguel Ángel Guardia García*⁵⁸

A Baltasar Jaime Martínez Compañón y Bujanda

ASPECTOS GENERALES SOBRE LOS ESCLAVIZADOS AFRICANOS Y SUS DESCENDIENTES EN EL PERÚ

Presentes en la historia del Perú desde la época de la Conquista, los esclavizados africanos normalmente eran esclavos de jefes tribales (prisioneros de guerra, deudores, sediciosos) que eran vendidos a los mercaderes europeos (principalmente portugueses) que tenían sus bases en la África occidental; y estos a su vez los vendían a España, ya que era la única de las grandes coronas europeas que no tenía colonias en África (Kápsoli, 2014, pág. 63). No fue hasta 1777, que por medio del Tratado de San Idelfonso, Portugal le cedió los territorios que hoy en día se conocen como Guinea Ecuatorial, así como derechos de trata esclavista sobre los mismos.

Estas personas tenían diversos orígenes étnicos y hablaban diferentes idiomas, además profesaban diferentes religiones como el islam o cultos animistas (que derivaron en formas de sincretismo religioso como el vudú haitiano o la santería cubana).

Eran bautizados, ya sea antes de partir de África o al llegar a Centroamérica. Al ser bautizados, podían ser juzgados por las leyes vigentes; a diferencia de los indígenas no bautizados, eran considerados legalmente como menores de edad.

A diferencia de otras partes de América, los esclavizados en el virreinato del Perú recibieron un mayor adoctrinamiento cristiano; prueba de ello es que no se haya generado un real sincretismo religioso y que a lo

58 Estudiante de la carrera de Educación Artística, mención música, en la Escuela Superior Nacional de Folklore "José María Arguedas". Este trabajo nació gracias a las experiencias artísticas vividas al lado de Pancho Vallejos (1966-2016) y Antonio Vílchez, directores de las agrupaciones *Congo Mangüé* y *Adú Proyecto Universal*, respectivamente. E-mail: guardia.garcia@gmail.com

largo de los 250 años de vigencia de la Santa Inquisición, ninguno de los 32 sentenciados a muerte fue de raíz africana.⁵⁹

Ya desde los primeros años de la fundación de Lima, tenemos registro de la actividad musical realizada por los esclavizados, gracias a los libros del Cabildo. En dichos libros, se dejó constancia que el 16 de agosto de 1563, las danzas y tambores de los esclavizados en las calles, dificultaban el libre tránsito y asustaban a los caballos. Esto dio como resultado restringir estas prácticas a la Plaza Mayor o a la Plaza de Nicolás de Ribera "El Mozo", actual Plaza Bolívar del Congreso (Tompkins 2011, pág. 26).

EL PAPEL DE LA RELIGIÓN CATÓLICA EN LA PRÁCTICA MUSICAL AFROPERUANA

Las cofradías son congregaciones formadas para el culto a una determinada advocación, en donde se buscaba el bienestar de sus integrantes mediante el apoyo espiritual y material brindado por los actos de piedad y caridad.

El pertenecer a una cofradía (ya sea por un real motivación religiosa o por conveniencia) les permitía una serie de ventajas sociales, como el demostrar su condición de cristianos y lograr la consolidación de una integridad étnica y/o grupal. Formar parte de una, era símbolo de estatus, honor y prestigio.

Las diversas cofradías formadas por afrodescendientes, se distinguían entre ellas por la antigüedad de la cofradía y por el origen de sus integrantes (si eran formadas por libres/esclavos, ladinos/bozales, negros/mulatos/zambos/pardos), tal como lo menciona el magíster Héctor Vega en su ponencia sobre las cofradías en los siglos XVI y XVII.⁶⁰ Estos puntos eran tomados en cuenta a la hora de entablar litigios, como por ejemplo, determinar el orden en la procesión del Corpus Christi; ya que el estar más cerca a la Custodia, reflejaba un mayor estatus social.

Las celebraciones religiosas donde participaban en mayor número dichas cofradías, eran la Fiesta de Cuasimodo (primer domingo siguiente a la Pascua de resurrección), Corpus Christi (60 días después de la Pascua de resurrección), domingo de la infraoctava del Corpus y la festividad de la Virgen del Rosario (7 de octubre).

Roberto Rivas Aliaga en su investigación sobre Danzantes negros en el Corpus Christi de Lima (2002) cita a la Gaceta de Lima del año 1756, donde se menciona el empleo de "máscaras de diablos" y que el acompañamiento musical iba "al ritmo de arpa; cajas y otros instrumentos".

El artículo titulado "*Idea de las congregaciones públicas de los negros bozales*", publicado en el Mercurio Peruano del 16 de junio de 1791,⁶¹ nos

59 <http://www.congreso.gob.pe/participacion/museo/inquisicion/historia-en-el-peru/>

60 Vega Jácome, Walter. Cofradías de indios y afrodescendientes en los siglos XVI y XVII. En: *Las cofradías en la historia social de Lima* (4, abril, 2019: Lima, Perú).

61 http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/mercurio-peruano--12/html/027f4e38-82b2-11df-acc7-002185ce6064_135.html

brinda una detallada descripción de su participación en una procesión. Se hace mención del uso de instrumentos catalogados como estrepitosos y de *un ruido muy desagradable*, así como de personajes vestidos de diablos y animales.

Así también, estas danzas y música fueron practicadas también dentro de la privacidad de sus cofradías. En “Conclusión del rasgo las congregaciones públicas de los negros bozales”, publicado en el Mercurio Peruano del 19 de junio de 1791,⁶² se presenta una de las descripciones más antiguas sobre las danzas de origen africano:

Estos bailes a la verdad, no tienen nada de agradable, además de ser chocantes a la delicadeza de nuestras costumbres. Cuando danza uno solo, que es lo más común, salta en todas direcciones indistintamente... Toda la habilidad del bailarín consiste en tener mucho aguante, y guardar en las inflexiones del cuerpo el compás, con las pausas que hacen los que cantan alrededor del círculo.

Este mismo documento, menciona a los instrumentos musicales usados en esa ocasión por los bozales; como el tambor, flauta nasal, quijada de burro y marimba. Así también se agrega una valoración según los estándares de esa época:

Por lo demás, debemos confesar que, en la música, en el baile, y en otras muchísimas relaciones dependientes del talento y el gusto, muchísimo más atrasados están los negros en comparación de los indios, que los indios respectivamente a los españoles.

Ya en la década de 1800, el explorador británico William Bennet Stevenson presenció las actividades de la cofradía de los mandingos, ubicada en el barrio de San Lázaro, en el actual Rímac (Tompkins 2011, pág. 121). Cabe destacar que hace la mención de “una cuerda de tripa atada a un arco, que era tocada por una varilla”

RELACION CON LAS PRÁCTICAS MUSICALES DE ORIGEN EUROPEO

En espacios como la ejecución de música sacra en las iglesias, o géneros de origen europeo en fiestas, los afrodescendientes también tuvieron un papel importante como instrumentistas. Arrelucea y Cosamalón (2015, p. 64) hacen mención que sacerdotes jesuitas organizaron bandas de músicos afrodescendientes, quienes ejecutaban instrumentos como clarines, chirimías, trompetas, tambores, flautas, guitarras, laúdes y rabeles.

62 http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/mercurio-peruano--12/html/027f4e38-82b2-11df-acc7-002185ce6064_143.html

Uno de los afrodescendientes que destacó en este entorno fue José Onofre de la Cadena. Mulato nacido en Trujillo, en 1763 publicó *Cartilla música y método fácil de aprehenderla a cantar*, publicitada en *la Gaceta de Lima* como “el método más fácil para aprender a cantar” y en 1772 *Diálogo Cathe-músico*.⁶³

INFLUENCIAS EN LA ACTUALIDAD

Se pueden considerar a tres canciones del repertorio afroperuano actual, que tienen entre sus textos, fragmentos de un posible origen virreinal:

- Parte de la letra de “Que se quema el sango” (*que se quema el sango caramba/no se quemará/saca el agua del mar caramba/y lo apagará*) haría mención al terremoto y maremoto acontecidos en Lima y Callao el 28 de octubre de 1746.
- “Molino molero” es un tema recopilado por José Durand de la voz de Bartola Sancho Dávila. Durand deduce que estas letras se originaron antes de la libertad de vientres decretada por San Martín en 1812; ya que Juana Irujo, la persona que se lo enseñó a Sancho Dávila, había sido esclava (Tompkins 2011, pág. 121).
- Pancho Ballesteros tomó un estribillo (*A La Molina no voy más/porque echan azote sin cesar*) que oyó cantar a una señora llamada Jacoba de la Peña, quien había sido esclava (posiblemente en la hacienda del mismo nombre), para componer el panalivio “A La Molina”; que fue presentado en el año 1936 por el conjunto Ricardo Palma, en el espectáculo teatral “Del 96 al 36”.

Sobre formas musicales y danzarias, “El son de los diablos” es del que se tiene mayores indicios de su antigüedad. A partir de las acuarelas fechadas de Pancho Fierro, se tiene constancia que para 1820, ya era conocida por ese nombre. Las danzas de diablos fueron prohibidas de las celebraciones religiosas en 1817, debido a que su naturaleza profana no se ajustaba con la de una procesión religiosa. Resurgió en el carnaval, período que abarcaba en ese entonces desde la Bajada de Reyes hasta el miércoles de ceniza.

Aunque los distintos testimonios pueden diferir en algunos puntos, como instrumentación o coreografía; se le puede definir como una comparsa dirigida por un “diablo mayor”, que se detenía en alguna esquina o negocio a realizar un contrapunto de zapateo, en el que recibían productos (comida o bebidas) o dinero (depositado en la cajita, para costear algunos gastos generados por la comparsa o la fiesta realizada al final de ésta) para proseguir su camino. Se tiene constancia de su ejecución en zonas como el Rímac, Barrios Altos y La Victoria.

63 Ambas obras fueron editadas por Juan Carlos Estenssoro (2001) como parte del primer tomo de la serie *Fuentes para la historia del arte peruano*.

La compañía Pancho Fierro, fundada por José Durand en 1956, se presentó en el Teatro Municipal; siendo ésta la primera gran puesta en escena con música y danza de origen afroperuano, incluyendo también al Son de los diablos.⁶⁴

De los últimos diablos mayores que se tienen registro, están Francisco Andrade “Ño Bisté”, fallecido en la década de 1920, siendo algunos miembros de su cuadrilla quienes brindaron información para la puesta en escena de Durand, y Pedro “Chumbeque” Joya,⁶⁵ quien aseguró que su cuadrilla bailó hasta 1958. Él menciona que esta se desintegró al mudarse sus miembros a otros barrios, en este año, dado que el presidente Manuel Odría, mediante decreto, suprimió el juego y los feriados de carnavales.

Sobre los instrumentos musicales ya mencionados, hay tres que continúan formando parte de las expresiones artísticas afroperuanas:

- La guitarra.
- La quijada: proveniente de algún equino. En el Perú presenta la particularidad de alternar la producción de sonidos, haciendo vibrar la quijada mediante un golpe con la mano; así como raspando los dientes con un hueso, diente o madera
- La cajita: se suele mencionar que inicialmente fue una caja de limosna. Cabe la posibilidad que tenga un origen netamente afroperuano, ya que no se tiene conocimiento de la existencia de un instrumento similar en África u otros territorios con presencia afrodescendiente.

En cambio, algunos instrumentos cayeron en desuso dentro del ámbito afroperuano, y otros desaparecieron. En el primer grupo podemos incluir al arpa, en el segundo la marimba y los tambores son los casos más destacados. Entre las causas para su desaparición, se podrían esgrimir las siguientes posibilidades:

- Dificultad para poder conseguir los materiales necesarios para la construcción de dichos instrumentos. Troncos adecuados, en el caso de los tambores; y para las marimbas, madera para las teclas y calabazas para los resonadores. Los tambores de botija pudieron haber aparecido por la carencia de madera adecuada para hacer tambores.
- Cayeron en el olvido por propia decisión: Estos instrumentos, y muchas otras expresiones de origen afroperuano, pudieron ser víctimas de prejuicio al ser calificadas como incivilizadas o primitivas. Y estos grupos humanos en su intención de ser mejor vistos socialmente, fueron paulatinamente dejándolas de lado; para practicar expresiones artísticas de origen europeo.

64 Video donde los doctores Durand y Arturo Jiménez Borja hablan sobre esta danza <https://www.youtube.com/watch?v=h0q70QGC6x0>

65 Documental sobre el *Son de los diablos*, en el que aparece “Chumbeque”: <https://www.youtube.com/watch?v=TYFKvFfOMgk>

BIBLIOGRAFÍA

Arrelucea, Maribel y Jesús Cosamalón

2015 *La presencia afrodescendiente en el Perú. Siglos XVI-XX*. Ministerio de Cultura. Lima, Perú.

Carrillo, A. et al.

2002 *Etnicidad y discriminación en la historia del Perú*. Lima: Instituto Riva-Agüero.

Estenssoro, J.

1988 "Música y comportamiento festivo de la población negra en Lima colonial", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 451-452, págs. 161-168. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcqv427>

2001 "Estudio introductorio, edición y notas", en: *Cartilla música. Dialogo cathe-músico, la máquina de moler caña*, de José Onofre Antonio de la Cadena. Museo de Arte de Lima.

SAS, A.

1962 "La vida musical en la Catedral de Lima durante la Colonia", *Revista Musical Chilena*, 16(81-82), págs. 8-53. Disponible en: <https://revistamusicalchilena.uchile.cl/index.php/RMCH/article/view/14868/15287>

Tompkins, W.

2011 *Las tradiciones musicales de los negros de la costa del Perú*. Lima: Centro de música y danza de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Centro universitario de folklore de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Kapsoli, W.

2011 "Esclavitud en el Perú", *Revista Tradición*, 14, págs. 63-70.

Vega, W.

2019 "Cofradías de indios y afrodescendientes en los siglos XVI y XVII", en: *Las cofradías en la historia social de Lima*. Lima, Perú.

RAZA, GÉNERO Y PODER: ACCESO DE LAS MUJERES AFROPERUANAS AL PODER POLÍTICO

*Sharún Gonzales Matute*⁶⁶

AFRODESCENDIENTES Y PODER POLÍTICO

América Latina es usualmente caracterizada por su gran diversidad y desigualdad. En la región, las personas con tonos de piel más oscuros exhiben consistentemente mayores penalidades educativas y existe una relación estrecha entre identificación racial y estatus social (Telles *et. al* 2015). Además de la raza, los estudios en desigualdades reconocen al género como otra categoría predominante de exclusión (Camou, Maubriges y Thorp 2016; Desposato y Norrandner 2009).

Las investigaciones sobre desigualdades se enfocan en las diferencias en acceso a la educación, la salud, el trabajo y otros indicadores de Desarrollo Humano. Sin embargo, las desigualdades también impactan el acceso al poder político y a la participación política (Hooker y Tillery, 2017). La exclusión de posiciones de representación política de poblaciones en base al género y la raza es una de las expresiones de estas desigualdades. Datos muestran que el bienestar de la ciudadanía está condicionado por la raza, pero las disparidades son exacerbadas en el terreno político.

Las poblaciones afrodescendientes están casi ausentes en instituciones de poder político a lo largo de la región latinoamericana (Johnson 1998); (Bailey 2009). No hay datos actuales sobre su acceso a puestos de toma de decisión. En 2007, el 1% de legisladores latinoamericanos eran afrodescendientes. El 0,3% eran mujeres afrodescendientes (Htun 2012). Por otro lado, aproximadamente 21% de la población latinoamericana es identificada como afrodescendiente (United Nations 2017). Esto evidencia una falta de acceso a instituciones políticas tales como los Congresos nacionales.

⁶⁶ Magíster en Ciencia Política con concentración en Estudios Africanos y en Estudios Latinoamericanos en la Universidad del Sur de la Florida (USF), Licenciada en Comunicaciones por la PUCP y activista.

Alguno de los factores que pueden explicar esta situación, son el sesgo racial de los votantes y las desigualdades en acceso a recursos. Stanley R. Bailey (2009) identifica dos dimensiones centrales para entender la subrepresentación de la población no-blanca en Brasil. Primero, es difícil para las personas no-blancas convertirse en candidatos viables al Congreso (Bailey 2009). A esto se suma el que los movimientos sociales negros y los políticos negros no hayan construido un bloque electoral en torno a la “negritud”. Junto a esas dos dimensiones, resaltan los estereotipos negativos en la cultura brasileña asociados con las personas de piel más oscura. Existen estereotipos similares sobre la población afroperuana (Ministerio de Cultura del Perú, 2014). Aunque conocemos la importancia del color de la piel y la raza para las dinámicas sociales peruanas (Pancorbo, Espinosa, y Cueto 2011; Agustín Espinosa *et al.* 2007; Golash-Boza 2010; Christina A. Sue y Tanya Golash-Boza 2013), se ha investigado poco su impacto en la participación política y la representación.

Las investigaciones sobre la intersección de raza y género en relación con la participación política exploran principalmente los movimientos sociopolíticos (Perry 2013; Caldwell 2007). Literatura sobre la presencia de mujeres negras e indígenas en posiciones formales de poder es escasa. Pocos estudios sobre el acceso al poder político toman perspectivas interseccionales (Htun 2012), para considerar poblaciones afectadas por más de un tipo de desigualdad.

El presente proyecto de investigación se propone explorar la forma en la que las construcciones de raza, género y clase influyen el acceso al poder político de las mujeres afroperuanas en el siglo XXI. Para esto, tomamos como punto de partida las trayectorias políticas de mujeres identificadas como afroperuanas que fueron electas como representantes del Congreso de la República del Perú entre los años 2000-2016.

MUJERES AFRODESCENDIENTES Y PODER POLÍTICO

Mala Htun (2014) analizó la inclusión política y representación de las mujeres Afrodescendientes en siete países de América Latina. Como se podría esperar en un contexto tradicionalmente racista y sexista, su estudio encontró que las mujeres afrodescendientes eran las menos representadas, en legislaturas, entre la población afrodescendiente y la población de mujeres.

En 2013, tres de los 130 congresistas peruanos fueron identificados como afrodescendientes. Las tres eran también mujeres (Htun, 2014). Como es posible ver en la tabla 1, el número de representantes afrodescendientes en Perú no es grande, pero contrasta con Costa Rica o Venezuela que entonces contaban con ningún representante afrodescendiente. Mientras la mayoría de los países tienen pocas o ninguna mujer afrodescendiente en el Congreso, todas las representantes afroperuanas eran mujeres. Este caso destaca junto a Ecuador, donde también la mayoría de los representantes afrodescendientes eran mujeres. Así, Htun (2014) concluye que el Perú es un caso excepcional. A pesar de los niveles de exclusión e

invisibilización de la población afroperuana y las desigualdades de género imperantes, mujeres afroperuanas habían obtenido acceso a un espacio de representación congresal.

TABLA 1.
AFRODESCENDIENTES EN LEGISLATURAS NACIONALES EN
SEIS PAÍSES LATINOAMERICANOS 2014

Country	Total Blacks	Black Women	Total No. of Legislators	Blacks as a % of Total
Brazil				
Chamber	103	n/d	513	20
Senate (2010)	1	0	81	1.2
Colombia				
House	9	0	166	5.4
Senate	1	0	102	1
Costa Rica				
Unicameral	0	0	57	0
Ecuador				
Unicameral	9	5	137	6.6
Peru				
Unicameral	3	3	130	2.3
Uruguay				
House	1	0	99	1
Senate	0	0	31	0
Venezuela				
Unicameral	4	1	165	2.4

Fuente: Htun (2016), basado en sus cálculos sobre representantes electos

Organizaciones sociales, comunales y programas sociales del Estado, son espacios en los que las mujeres afroperuanas han participado activamente. María Elena Moyano destaca en la historia política del Perú como una organizadora comunal durante la época del terrorismo en los años 80 (Carrillo y Carrillo 2011). En Chincha y Piura, dos regiones con predominante población afroperuana, las mujeres participan en organizaciones comunales abocadas a mejorar la infraestructura de sus comunidades. Mujeres afroperuanas han ocupado cargos de liderazgo en programas sociales del gobierno como el Vaso de Leche y el Comedor Popular.

Respecto a la sociedad civil, dos iniciativas relacionadas a las mujeres afroperuanas han sido promovidas por organizaciones sociales. Una es la Plataforma de Mujeres Afroperuanas impulsada por LUNDU y el Diálogo de Mujeres afroperuanas, por CEDEMUNEP (Carrillo y Carrillo 2011). Desde el 2015, Presencia y Palabra-Mujeres Afroperuanas es un colectivo afro feminista que agrupa mujeres de distintas organizaciones afroperuanas. Cuenta entre sus objetivos contribuir al diseño de políticas

públicas para mujeres afroperuanas (Presencia y Palabra, 2017). Estos son algunos de los ámbitos referidos a la participación política de las mujeres afroperuanas, fuera del Estado y sus instituciones.

Las mujeres afroperuanas han ocupado posiciones de responsabilidad dentro de las comunidades y la sociedad civil. Diagnósticos previos (MIMP 2014; Carrillo y Carrillo 2011) sobre la situación de sus derechos, sin embargo, apuntan a su ausencia en espacios de toma de decisión. Además, aquellas mujeres que han logrado ser lideresas, expresaron haber experimentado racismo mientras ejercían sus funciones en la comunidad o en sus organizaciones (Carrillo y Carrillo 2011). El ejercicio de su derecho a la participación política, entonces, afronta retos tanto de acceso como de discriminación. ¿Cómo contrasta esta información con la situación excepcional de las mujeres clasificadas como afroperuanas y electas para el Congreso de la República del Perú?

ELECCIONES E INCLUSIÓN EN EL PERÚ

El Congreso peruano es unicameral y está conformado por ciento y treinta congresistas. Los puestos son electos por la población total cada cinco años y, antes de la reforma constitucional del 2019, podían ser reelegidos para el período inmediatamente siguiente.⁶⁷ En 1992, el entonces presidente Alberto Fujimori disolvió el Congreso y dirigió un autogolpe de Estado. Los años siguientes el país continuó bajo su mandato hasta el año 2000, cuando renunció a la presidencia vía fax. Ese mismo año, un grupo de representantes fue elegido. Cuatro meses después el Congreso declaró la presidencia “vacante” (McNulty, 2011) y convocó a elecciones generales en abril de 2001. Desde entonces, el Congreso peruano ha tenido siempre al menos un representante (de 130) que podría ser categorizado como afrodescendiente. Hasta ahora suman siete representantes, de los cuales cinco han sido mujeres. Es decir, las mujeres negras han superado numéricamente a los hombres negros en el Congreso.

Las mujeres peruanas pueden votar desde 1956. A partir de ese momento, votar es obligatorio para toda la ciudadanía peruana en todos los procesos electorales (generales, municipales, referéndums). Además, el Perú maneja un sistema de voto preferencial con listas cerradas, pero no bloqueadas. Los electores votan entre las listas de candidatos presentadas por los partidos políticos. Al mismo tiempo, la posición de cada candidato en la tabla puede ser alterada dependiendo de los votos que obtenga.

Actualmente, como otros países latinoamericanos, Perú tiene una ley de cuotas de género. Establecida en 1997 (durante el gobierno de Fujimori), ordena a los partidos políticos a incluir por lo menos el 30% de candidatas mujeres en sus listas electorales. La cantidad de mujeres en la política peruana ya había incrementado durante el gobierno de Fujimori (Blondet 2002). Sin embargo, la ley de cuotas impulsó la presencia de

⁶⁷ En diciembre del 2018, se aprobó Ley de Reforma Constitucional que Prohíbe la Reelección Inmediata de Parlamentarios de la República (Ley N° 30906) que incorporó un artículo en la Constitución Política del Perú de 1993.

mujeres en posiciones de toma de decisión desde el 2000 (INEI 2017). Hoy el 27,7% de representantes congresales son mujeres. En otros niveles de gobierno el crecimiento es más lento. El 2,8% de alcaldes en el país son mujeres.

Desde 2002, cada partido debe destinar un 15% de su lista de candidatos a las comunidades nativas. Esto aplica a 11 de las 25 regiones peruanas, principalmente aquellas ubicadas en la Amazonía. Los efectos de este tipo de cuota son controversiales. En general, los sistemas de cuotas afrontan limitaciones en su campo de acción, ya que solo pueden abordar la discriminación individual. Los grupos étnicos y raciales, excluidos tradicionalmente del poder político, raramente se benefician con ese tipo de medidas (Htun 2004).

Ni la ley de cuotas de género, ni la ley de cuotas para comunidades nativas están abocadas a resolver el problema de la subrepresentación de mujeres afrodescendientes. Las cuotas de género han favorecido la presencia de mujeres en distintos niveles de poder. Sin embargo, esta ley no asegura la diversidad entre las mujeres representadas en el Congreso. El caso de las cuotas para comunidades nativas también informa la incapacidad de este sistema para aliviar la discriminación colectiva. A su vez, no existe una política de cuotas para población afrodescendiente en el Perú. Las mujeres afroperuanas, entonces, se encuentran en medio de dos vacíos.

El acceso de mujeres afrodescendientes al poder político en el Perú se encuentra en medio de una paradoja. Por un lado, más de una mujer identificada como afroperuana ha logrado ser elegida para el Congreso de la República. Esto describe al Perú como uno de los países de América del Sur donde las mujeres afrodescendientes han tenido más acceso a espacios de representación política. Al mismo tiempo, no existen leyes o cuotas que aborden su acceso a la representación o incentiven su presencia en espacios políticos. Además, es una población que continúa siendo marginalizada en otros espacios económicos y sociales. Por último, las mujeres afrodescendientes en la región están generalmente subrepresentadas en la política. ¿Cómo podemos dar sentido a esta paradoja? ¿Qué factores influyen en el acceso de las mujeres afroperuanas al poder político? ¿Qué impacto tienen las desigualdades raciales y de género en sus vidas políticas?

CONGRESISTAS AFROPERUANAS

Entre los años 2000 y 2016, fueron elegidos siete representantes congresales que pueden ser clasificados como afrodescendientes. Elsa Vega, Martha Moyano y Cecilia Tait ganaron elecciones en el año 2000. Debido a la crisis política por la renuncia de Fujimori, un nuevo Congreso fue electo un año después en el 2001. Entonces, José Luis Risco, Martha Moyano y Cecilia Tait fueron elegidos. Cinco años después, Martha Moyano fue reelegida y Cenaida Uribe ingresó como congresista por primera vez. El período 2011-2016, Uribe fue nuevamente parte del Congreso, junto con

Cecilia Tait y Leyla Chihuan. En las elecciones más recientes, en 2016, dos representantes identificados como afrodescendientes fueron elegidos: César Segura y Leyla Chihuan, por segunda vez.

TABLA 2.
REPRESENTANTES CONGRESALES IDENTIFICADOS COMO AFROPERUANOS

NOMBRE	PARTIDO	OCUPACIÓN	PERÍODO
Elsa Vega	Independiente	Economista	2000-2001
José Luis Risco	Unión Parlamentaria Descentralista (Unidad Nacional)	Abogado	2001-2006
Martha Moyano	Cambio 90 – Nueva Mayoría	-	2000-2001
	Si Cumple		2001-2006
	Alianza por el Futuro		2006-2011
Cecilia Tait	Perú Posible	Deportista	2000-2001
	No agrupado		2001-2006
	Perú Posible		2011-2016
Cenaida Uribe	Fuerza Popular	Deportista	2011 – 2016
	Fuerza Popular		2016-2021
César Segura	Fuerza Popular	Abogado	2016-2021

Fuente: Elaboración propia basada en información del Jurado Nacional de Elecciones y el Congreso de la República del Perú.

Tres de los legisladores afrodescendientes son reconocidas ex-jugadoras de voleibol. Para Htun (2014), esta es una tendencia en América Latina. Activistas feministas afroperuanas (Carrillo y Carrillo 2011) identificaron que durante los últimos diez años, mujeres afroperuanas han sido llamadas a participar en espacios de representación política debido a su popularidad como artistas, deportistas o cocineras.

Una vez en el poder, algunas han avanzado agendas relacionadas con poblaciones vulnerables. La Mesa de Trabajo Afroperuana del Congreso es un ejemplo. Fue creada en 2004 con el apoyo de los entonces congresistas Martha Moyano (Alianza Perú 2000), José Luis Risco (Partido Popular Cristiano) y Cecilia Tait (Perú Posible) (Valdivia 2013). La Mesa fue creada con el objetivo de promover iniciativas para afroperuanos y reunir congresistas y organizaciones de la sociedad civil. La más involucrada

con este grupo de trabajo fue Moyano,⁶⁸ quien formaba parte del partido Fujimorista. Años después, Leyla Chihuan (también Fujimorista) asumió la presidencia de la Mesa. Dada la filiación partidaria de Moyano y Chihuan, miembros de organizaciones afroperuanas decidieron tomar distancia de la Mesa de Trabajo y no respaldar su trabajo ni logros.

Según el estudio de Htun (2014), Leyla Chihuan ha presentado proyectos de ley para promover el reconocimiento de los afroperuanos y combatir la discriminación. Estos esfuerzos se dieron en colaboración con las otras dos representantes afrodescendientes en el mismo periodo, Cenaida Uribe y Cecilia Tait. Además, Chihuan ha tenido una participación activa en el Congreso sobre derechos de las mujeres y temas relacionados con el deporte. En contraste con otros estudios peruanos sobre congresistas afroperuanos, Htun encuentra que el trabajo de Chihuan sí representa los intereses de los afroperuanos en el Congreso.

Los análisis previos sobre subrepresentación política en el Perú prestan atención por separado a las mujeres (Barreto y García 2017; Rousseau 2006; Blondet 2002) y a las poblaciones indígenas (Rodrigo Montoya 1986, 45-50; McNulty 2017, 563). Mucha menos atención ha sido dirigida a la población afroperuana. Dos trabajos académicos resaltan en este sentido: las investigaciones de Candelaria Ríos Indacochea (2015) y Alicia Quevedo (2014) sobre la representación y participación política de la población afroperuana.

Ríos Indacochea (2015) analiza la relación entre representantes afroperuanos en el Congreso y la población afroperuana. De acuerdo a su estudio, algunos líderes del movimiento social afroperuano se sentían representados por la congresista afroperuana Martha Moyano. Los mismos líderes identificaban a cuatro congresistas más como afroperuanos. Estos no eran reconocidos como representantes legítimos de este grupo racial porque no se autoidentificaban como afrodescendientes, ni estaban comprometidos con la agenda política del movimiento afroperuano.

Las últimas elecciones generales ocurrieron en 2016. Ninguno de los candidatos a la presidencia fue identificado como afroperuano. Lima y Callao, dos regiones donde vive la mayoría de la población afroperuana, presentaron pocos candidatos afroperuanos (Ramírez y Campos, 2017). Entre 360 personas postulando por Lima, nueve fueron identificados como afroperuanos. En el Callao solo una. Para el Parlamento Andino, dos candidatos fueron clasificados como afroperuanos. El 60% de los candidatos eran mujeres. La mayoría de los candidatos identificados no registraban alguna afiliación a organizaciones afroperuanas. Jannette Otoy fue la única excepción a esta tendencia.

Es importante notar que estas cifras no se basan en la autoidentificación de los candidatos. En su lugar, se toma como referencia los criterios de clasificación de los investigadores (Ramírez y Campos). De manera similar, Ríos Indacochea usa dos tipos de identificación para

68 Moyano también presentó un proyecto de ley para incluir a los afrodescendientes como "pueblo afroperuano" (Valdivia 2013).

definir la pertenencia de los representantes a grupos históricamente discriminados. Junto a la auto adscripción, su estudio recurre a los líderes de movimientos sociales para clasificar a los representantes. Htun (2014) también usa su propio criterio para determinar cuáles congresistas mujeres son afrodescendientes. La investigadora explica que tampoco hay oportunidades para que los políticos se autoidentifiquen o hagan explícita su identidad étnica-racial. Esta es una limitación significativa para estudiar afrodescendientes en el ámbito político.

El reducido número de candidatos afrodescendientes no es una sorpresa. Augusto Malpartida (2005) hace más de una década, realizó un balance del comportamiento de los partidos políticos respecto a la población afroperuana. Además de estar ausentes en las candidaturas, las poblaciones afroperuanas estaban excluidas de los programas políticos de los partidos. En el período 2001-2006, congresistas presentaron tres proyectos de ley relacionados con poblaciones afroperuanas. Una de ellas fue Martha Moyano, con la propuesta de declarar a Chíncha como la capital de la música afroperuana. Durante ese mismo periodo, la congresista Cecilia Tait (también reconocida como afroperuana) presentó 74 proyectos. Ninguno de ellos relacionado a población afrodescendiente. Así, observamos diferentes afinidades entre congresistas afroperuanas y una agenda relacionada con la población afrodescendiente.

La información disponible sobre mujeres afrodescendientes en el Congreso peruano indica que ellas comparten algunas características. Primero, ellas no necesariamente se identifican como negras o afroperuanas (Valdivia 2015). Ellas provienen de diversos partidos políticos en diferentes puntos del espectro izquierda-derecha. Finalmente, una vez elegidas algunas adelantan una agenda relacionada con minorías (Htun 2014). Conocemos menos sobre sus trayectorias políticas, cómo fueron elegidas y el rol de la raza y el género en sus experiencias.

Consideramos que sus trayectorias hacia el poder político y sus experiencias como políticas han sido influenciadas por su clasificación como mujeres negras. Las mujeres afrodescendientes son el grupo más ausente en instituciones políticas latinoamericanas. Extendidas desigualdades de raza, género y clase permean su acceso al poder político. Al mismo tiempo, el Perú destaca en la región con un promedio mayor de mujeres afrodescendientes elegidas para el Congreso. Examinar cómo el proceso de racialización en relación con el género impacta sus trayectorias políticas, puede ayudarnos a entender mejor una aparente contradicción.

¿CÓMO ESTUDIAR LA RELACIÓN ENTRE RAZA, GÉNERO, CLASE Y TRAYECTORIAS POLÍTICAS?

Una de las formas en las que el acceso a poder político de las mujeres ha sido estudiado en América Latina es a través de sus rutas hacia la legislatura. Saint Germain y Chavez Metomeyer (2008) realizaron un estudio comparativo sobre mujeres legisladoras en América central.

El objetivo fue encontrar patrones en los contextos de las mujeres y sus vidas políticas. Las trayectorias de estas mujeres contribuyen a entender que pese a la aparentemente “repentina” presencia de mujeres en las legislaturas nacionales, muchas tuvieron que trabajar muy duro para llegar ahí (Saint Germain y Chavez Metomeyer 2008).

Saint Germain y Chavez Metomeyer (2008) encontraron que las mujeres que son elegidas para el Congreso en Centroamérica comparten ciertas características, como ser provenientes de áreas urbanizadas, poseer niveles más altos de educación y haber ejercido una profesión. Para llegar a estas conclusiones registraron variables como el acceso a educación, empleo y salud; retos durante su trayectoria política y las estrategias para superar esos retos.

Un análisis sobre mujeres afroperuanas y su acceso a poder político, añade a esa lista de variables, preguntas sobre sus experiencias de discriminación y su autoidentificación étnica racial.

ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

Aunque la subrepresentación en instituciones políticas ha sido identificada como un problema relacionado con desigualdades de raza y género, aún queda por responder por qué esto sucede y cómo afecta a poblaciones interseccionalmente excluidas.

Las perspectivas prevalentes sobre la participación política de las mujeres afrodescendientes en América Latina se centran en movimientos sociales y poder político no estatal. Este enfoque es importante ya que las mujeres afrodescendientes han construido desde siempre (y siguen construyendo) redes y luchado por la igualdad. Sin embargo, su participación en posiciones formales de poder político es la contraparte para el mejoramiento de su situación socioeconómica. ¿Quién, sino son ellas, avanzaría una agenda concentrada en mujeres afroperuanas?

El caso peruano ha sido identificado como una excepción, ya que mujeres que pueden ser clasificadas como afrodescendientes han estado presentes en el Congreso desde el año 2000, y algunas de ellas han sido elegidas por más de un periodo. Por eso, en lugar de preguntarnos por qué las mujeres afroperuanas están subrepresentadas, escogemos explorar cómo llegaron a ser elegidas y sus trayectorias políticas. El hecho de que ellas estén presentes en la esfera política pública no significa que hayan estado exentas de racismo o sexismo. Su presencia tampoco ha significado una mejora en el acceso de las mujeres afroperuanas al poder político. Durante el período que analizamos (2000–2016), no se observa progreso en la legislación referida a las condiciones socio-económicas de las mujeres afroperuanas.

La subrepresentación es problemática, porque es una expresión del racismo y el sexismo (y sus intersecciones). Por otro lado, en el Perú las mujeres indígenas y afroperuanas han accedido proporcionalmente a más espacios de representación legislativa (Ríos Indacochea 2015) pese a ser

parte de un grupo que es sujeto de múltiples formas de discriminación y exclusión. Si la construcción hegemónica del poder político está relacionada al género, la raza y la clase, ¿cómo pueden acceder las mujeres afrodescendientes a instituciones políticas?

Consideramos que estudiar sus rutas hacia el poder político y sus experiencias como políticas puede ayudarnos a entender las barreras que existen para que las mujeres afroperuanas accedan a esas posiciones. A partir de ello podemos también esbozar las lecciones que aprendemos de sus historias. Así es posible sentar las bases para futuras acciones abocadas a diversificar la composición de las instituciones políticas

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar, R., Cunow, S., Desposato, S., & Barone, L. S.

2015 "Ballot structure, candidate race, and vote choice in Brazil", *Latin American Research Review*, 50(3), págs. 175–202. <https://doi.org/10.1353/lar.2015.0044>

Arroyo, A.

2017 "Reflexiones sobre papel de la mujer afroperuana frente a la coyuntura política del Perú", en: *Revista D'Cimarron*. Año 1, N° 1. Lima: CEDET.

Bailey, S. R.

2009 "Public opinion on nonwhite underrepresentation and racial Identity politics in Brazil", *Latin American Politics and Society*. 51, págs. 69-99.

Barreto, E. y Liliana Garcia

2017 "La cuota de género en las listas de candidatos: aspectos socio-legales de su aplicación y sus efectos en el Perú", en: *Docentia Et Investigatio*, 9 (2), págs. 177-186.

Blondet, C.

2001 *Lecciones de la participación política de las mujeres*. JCAS-IEP Series. Osaka. Disponible en: <http://repositorio.iep.org.pe/handle/IEP/626>

2002 "The 'Devil's Deal': Women's Political Participation and Authoritarianism in Peru", en: (Ed.), *Gender Justice, Development, and Rights*. Oxford University Press. Consultado el 25 de abril de 2019, disponible en: <http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/0199256454.001.0001/acprof-9780199256457-chapter-9>.

Caldwell, K.

2007 *Negras in Brazil: re-envisioning black woman, citizenship, and the politics of identity.* Rutgers University Press. New Brunswick, NJ.

Camou, M. M., Maubrigades, S., & Thorp, R.

2016 *Gender inequalities and development in Latin America during the twentieth century.* Routledge. Disponible en: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat00847a&AN=usflc.036674581&site=eds-live>

Carrillo, S. and Carrillo M.

2011 *Diagnóstico sobre la problemática de género y la situación de las mujeres afrodescendientes en el Perú: análisis y propuestas de políticas públicas.* Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables. Lima, Perú.

Carrión, J.

2006 *The Fujimori legacy. [electronic resource]: the rise of electoral authoritarianism in Peru.* Pennsylvania State University Press. Disponible en: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat00847a&AN=usflc.033764594&site=eds-live>

Congreso Nacional de la República

2019 Congresistas. www.congreso.gob.pe

Covin, D.

2006 *The unified black movement in Brazil, 1978–2002.* Jefferson, NC: McFarland.

Crenshaw, K.

1995 “Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color”, en: Crenshaw, K., Gotanda, N., Peller, G. & Thomas, K. (Eds.) *Critical race theory. The key writings that formed the movement.* [357-384]. The New Press, New York.

Desposato, S., & Norrander, B.

2009 “The gender gap in Latin America: contextual and individual influences on gender and political participation”, *British Journal of Political Science*, 39(1), págs. 141-162. doi:10.1017/S0007123408000458

Dixon, K., & Johnson III, O. A.

2018 *Comparative racial politics in Latin America.* Routledge. Disponible en: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat00847a&AN=usflc.036602582&site=eds-live>

Dixon, Kwame

2016 *Afro-politics and civil society in Salvador da Bahia, Brazil*. Gainesville: University Press of Florida.

Espinosa, A.

2007 "Estereotipos, prejuicios y exclusión social en un país multiétnico: el caso peruano", en: *Revista de psicología*, volumen 25, N° 2. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Golash-Boza, T.

2010 "Does whitening happen? Distinguishing between race and color labels in an african-descended community in Peru." *Social Problems* 57 (1)

2012 *Yo Soy negro: Blackness in Peru*. Gainesville: University Press of Florida.

Hanchard, M. G.

1994 *Orpheus and power: the Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Hernandez, Tanya

2012 *Racial subordination in Latin America: the role of the state, customary. Law and the new civil rights response*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hooker, J. and Tillery, A.

2017 "The double bind: the politics of racial and class inequalities in the Americas, Executive Summary", *American Political Science Association*.

Htun, M.

2012 *Intersectional disadvantage and political inclusion: getting more afrodescendant women into elected office in Latin America*.

2014 "Political inclusion and representation of afrodescendant women in Latin America", en: (Ed.), *Representation: the case of women*. Oxford University Press. Consultado el 25 de abril de 2019, disponible en: <http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780199340101.001.0001/acprof-9780199340101-chapter-7>

INEI

2017 *Perú: Brechas de Género, 2017: Avances hacia la igualdad de mujeres y hombres*. Instituto Nacional de Estadística e Informática – INEI, Lima, Perú.

Johnson III, O. A.

1999 "Racial representation and Brazilian politics: black members of the National Congress, 1983-1999", *Journal of Interamerican*

Studies and World Affairs. 40, 97. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/166456>

- 2007 "Black politics in Latin America: an analysis of national and transnational politics", en: *African American perspectives on political science*. Wilbur C Rich ed. Temple University Press. Philadelphia. Disponible en: <http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=298851>

Johnson III, O., and Heringer, R. (eds.)

- 2015 *Race, politics, and education in Brazil: affirmative action in higher education*. Palgrave. New York.

Jurado Nacional de Elecciones

- 2019 Consulta de candidatos. www.jne.gob.pe

Malpartida, A.

- 2005 "Afrodescendientes y partidos: política en el Perú". Lima: CEDET.

Mcnulty, S.

- 2011 *Voice and vote: decentralization and participation in post-Fujimori Peru*. Stanford University Press. Disponible en: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat00847a&AN=usf lc.034788290&site=eds-live>

Ministerio de Cultura del Perú

- 2014 *Comunicación que no discrimina. Guía para comunicadores*. MINCUL, Lima, Perú.

Pancorbo, G., Espinosa, A. y Cueto, R.

- 2011 "Representaciones estereotípicas y expresión del prejuicio en el Perú: la mirada desde la pobreza", en: *Revista de Psicología*, volumen 29, N° 2, Lima: PUCP.

Paschel, T. S.

- 2016 *Becoming black political subjects: movements and ethno-racial rights in Colombia and Brazil*. Princeton University Press, University of South Florida Libraries Catalog, EBSCOhost

Paschel, T. S., & Sawyer, M. Q.

- 2008 "Contesting politics as usual: black social movements, globalization, and race policy in Latin America", *Souls: A Critical Journal of Black Politics, Culture & Society*, 10(3), 197. Disponible en: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=e db&AN=34357021&site=eds-live>

Perry, K.

- 2013 *Against the land grab: the fights for racial justice in Brazil*. University of Minnesota Press. Minneapolis.

Presencia y palabra: mujeres afroperuanas

2017 *Agenda y propuestas afroperuanas feministas*. Lima.

Quevedo, A.

2014 “¿Oportunidades para el cambio?: posibilidades de la representación política afroperuana frente a un Estado indiferente”, en: *Etnicidades en construcción. Identidad y acción social en contextos de desigualdad*. Ricardo Cuenca editor. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-IEP.

Ramirez, J. y Campos, A.

2017 “Afrodescendientes como candidatos políticos en el Perú: una mirada a su participación”, en: *Las elecciones generales del 2016*. Jurado Nacional de Elecciones. Lima, Perú.

Rios Indacochea, C.

2015 *Participación y representación legislativa de afroperuanos e indígenas*. Tesis para obtener el master en sociología. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú.

Rivera-Rideau, Petra R., Jennifer S. Jones, and Tianna S. Paschel, (eds.)

2016 *Afro-Latin@s in movement: critical approaches to blackness and transnationalism in the Americas*. New York: Palgrave MacMillan.

Rousseau, S.

2006 “Women’s citizenship and neopopulism: Peru under the Fujimori regime”, *Latin American Politics and Society*, 48: págs. 117-141. doi:10.1111/j.1548-2456.2006.tb00340.x

Sawyer, M. Q.

2006 *Racial politics in post-revolutionary Cuba*. New York: Cambridge University Press.

Sue, C. and Golash-Boza, T.

2013 “More than ‘A hidden race’: the complexities of blackness in Mexico and Peru”, *Latin American and the Caribbean Ethnic Studies* 8 (1).

Telles, E., Flores, R. D., & Urrea-Giraldo, F.

2015 “Pigmentocracies: educational inequality, skin color and census ethnoracial identification in eight Latin American countries”, *Research in Social Stratification and Mobility*, 39. Disponible en: <https://doi-org.ezproxy.lib.usf.edu/10.1016/j.rssm.2015.02.002>

Valdivia, Néstor

2013 *Las organizaciones de la población afrodescendiente en el Perú: discursos de identidad y demandas de reconocimiento*. Lima: GRADE.

Vasconcelos, J., & Jaén, D. T.

1997 *The cosmic race: a bilingual edition*. Johns Hopkins University Press.

AFRODESCENDIENTES COMO CANDIDATOS POLÍTICOS EN EL PERÚ: UNA MIRADA A SU PARTICIPACIÓN EN LAS ELECCIONES GENERALES DEL 2016

Jorge Rafael Ramírez⁶⁹

Angie Edell Campos Lazo⁷⁰

INTRODUCCIÓN

El presente artículo es parte de una investigación orientada a explorar y analizar la participación política y democrática de la población afrodescendiente en el Perú, cuyo objetivo consiste en evidenciar su participación política en los procesos electorales como candidatos y candidatas a Congresistas de la República, en las elecciones generales del año 2016 por la ciudad de Lima. Esta investigación refleja la necesidad de orientar acciones que busquen la generación de políticas públicas inclusivas, y acciones afirmativas para la población afrodescendiente, en los diferentes países de América Latina y específicamente en el Perú, a fin de contribuir con la promoción de líderes afroperuanos y afroperuanas que puedan participar en los partidos políticos y en los espacios de elección popular.

Los datos obtenidos de la investigación muestran el perfil de las candidaturas afroperuanas a los cargos de elección popular, se incluye además la perspectiva de género y generacional, así como la relación con las organizaciones afroperuanas.

69 Candidato a doctor en ciencias sociales por la Universidad Autónoma de Nayarit (México), magíster en Política social por la Universidad Estadual de Londrina (Brasil), con más de 10 años de experiencia con juventudes afroperuanas y como miembro del Consejo Directivo de Ashanti Perú

70 Candidata a doctora en ciencias sociales por el Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS (México), magíster en Desarrollo Comunitario por la Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná (Brasil), con más de 8 años de experiencia con juventudes afroperuanas y como miembro del Consejo Directivo de Ashanti Perú

Los resultados evidencian una muestra clara de la gran ausencia de la población afroperuana como representantes en espacios políticos partidarios y de toma de decisiones. Se demuestra que, en los espacios políticos y político partidarios, la población afroperuana atraviesa un proceso de marginación y exclusión social, mostrando la necesidad de reforzar su participación democrática y su compromiso con la agenda de derechos de las y los afroperuanos.

AFRODESCENDIENTES Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA

Para discutir el estado y las condiciones de la participación política de la población afrodescendiente en los espacios democráticos como candidatos y candidatas a las elecciones generales, es necesario cuestionar la perspectiva, según la cual, las y los considera como individuos responsables de sus hechos. Es imprescindible partir desde la perspectiva de sujetos de derechos, que incorpora una historia y una cultura específica que las y los diferencia de las demás poblaciones e individuos.

Las poblaciones afrodescendientes han atravesado un proceso de esclavitud que involucró el tráfico negrero y su posición en la base de la pirámide social en la época colonial, estas condiciones influenciaron en la pérdida de muchas manifestaciones sociales, culturales y religiosas que afectó a la configuración de sus aspiraciones, y a su construcción del ser y pensar en sociedad.

El colonialismo implicó siglos de segregación, marginación y violencia hacia las y los afrodescendientes dejando una carga cognitiva, física y emocional en los procesos históricos de estas poblaciones, sin embargo, la abolición de la esclavitud no fue un proceso que implicó reparaciones a esos daños y perjuicios. La abolición de la esclavitud no fue de índole social o racial, sino por el contrario, la razón fue de índole económico a favor de la expansión del capitalismo. Para Quijano (2016) "Cuando mucho más tarde fue preciso liberar a los esclavos, no fue para asalariarlos, sino para reemplazarlos por trabajadores inmigrantes de otros países, europeos y asiáticos" (Quijano, 2016: 752).

Efectivamente, con la abolición de la esclavitud y la imponente expansión del capitalismo en el siglo XIX a tierras americanas no se contó con la mano de obra de las poblaciones afrodescendientes para que realicen trabajos y labores formales a cambio de un salario digno, por el contrario, el Estado y la sociedad les abandonó a su suerte, viéndose obligados a desarrollar habilidades de sobrevivencia en una sociedad que históricamente las y los trató como inferiores.

En el Perú, la mano de obra afrodescendiente fue reemplazada por la mano de obra asiática, principalmente proveniente de China, fue así que las y los ex-esclavizados se desarrollaron en el trabajo informal en las principales ciudades urbanas de la costa del Perú. Se vivía en una supuesta "libertad", ya que se relacionaba la memoria histórica de la esclavitud con las nuevas funciones en esta liminal libertad, quienes

continuaron dedicándose a la vida agraria y ganadera en las haciendas no notaron diferencia, con su “nueva” condición aún mantuvieron vivo el proceso esclavista en el desarrollo de sus vidas. El colonialismo afectó profundamente las condiciones de vida de las y los afroperuanos.

Para Pro Santana (2006):

Así pues, más de quinientos años de invisibilidad y discriminación han creado en la sociedad afrodescendiente del Perú un sentido de no pertenencia y de frustración colectiva, que se expresa en auto-marginación, segregación y pobreza, que no ha permitido a los Afroperuanos, encontrar un lugar de reconocimiento y respeto a su cultura e historia como pueblo con un origen común, con formas asociativas y de representación específicas (Pro Santana, 2006: 13).

La democracia en el Perú, y los procesos institucionales que se desarrollan para la participación social, no han estado dirigidos a garantizar la participación política de la población afroperuana. Históricamente, la democracia ha estado restringida a afrodescendientes e indígenas, y dirigida a sectores medios altos de la sociedad peruana, manteniendo el centro de poder entre los grandes propietarios y dueños de las industrias, empresas y medios de comunicación.

Este poder no se ha construido desde los procesos independentistas, sino por el contrario, tiene sus raíces en los periodos coloniales, en la idea de “raza”, y de enriquecimiento de unos pocos a partir de la explotación de la mano de obra esclavizada. Algunos teóricos como Aníbal Quijano, intentan explicar esta relación entre la “raza”, el poder imperante del Estado y las consecuencias de los procesos esclavistas, como la Colonialidad del Poder.

Para Quijano (2016) “...la colonialidad del poder, basada en la imposición de la idea de raza como instrumento de dominación, ha sido siempre un factor limitante de estos procesos de construcción del Estado-nación basados en el modelo eurocéntrico...” (Quijano, 2016: 755).

Podemos analizar que la colonialidad del poder, basada en la idea de “raza”, no ha permitido que las poblaciones afrodescendientes puedan participar en los espacios políticos y públicos de toma de decisiones del Estado, manteniéndolos en una condición de opresión y marginación. Esta visión ha imposibilitado que puedan incorporar sus perspectivas y proyectos de sociedad en la construcción de los Estados, dejando que el poder sea mantenido por una élite política “blanca” o “blanqueada” que continúan los mecanismos y condiciones vigentes, con una carga colonial y europea occidental.

No obstante, las poblaciones afroperuanas no estuvieron en una condición pasiva en la historia del Perú, por el contrario, se mantuvieron en procesos de lucha por justicia y reconocimiento de mejores condiciones de vida. Estas experiencias se pueden evidenciar desde el cimarronaje y establecimiento de palenques, hasta los procesos actuales

de reconocimiento de derechos, como fuentes de resistencia en la construcción de libertad y una sociedad más igualitaria.

Para Quijano (2017) “En las sociedades fundadas en la colonialidad del poder, las víctimas combaten por relaciones de igualdad entre las ‘razas’. Quienes no lo son, directamente al menos, admitirían de buen grado que las relaciones entre las ‘razas’ son democráticas...” (Quijano, 2017: 19).

Existe un discurso de no reconocer los procesos históricos y culturales de las y los afroperuanos en las relaciones sociales y las relaciones de poder. Este discurso es empleado por los medios de comunicación y las élites de poder, quienes emplean mecanismos de invisibilidad y falta de atención a las demandas particulares de las poblaciones afroperuanas y sus organizaciones.

La democracia en el Perú sigue siendo considerada como una relación entre individuos e iguales, invisibilizando los procesos sociales e históricos diferenciados que han atravesado y atraviesan diversos tipos de poblaciones afectadas por la colonialidad del poder, como es el caso de la población afroperuana.

Uno de los motivos para el establecimiento de la democracia representativa en el Perú, es la preservación de mecanismos económicos y políticos hegemónicos que continúan beneficiando a los grandes propietarios, a diferencia de la población afroperuana que atraviesa condiciones de pobreza y desigualdad estructural, en ese mismo sentido Hellebrandová (2014) reafirma que “...existe una variedad de mecanismos que buscan defender el lugar de privilegio de lo blanco-mestizo” (Hellebrandová, 2014: 146).

Uno de los argumentos, en la cual se ampara el discurso hegemónico, es la idea de reconocer que el Perú es un país “mestizo” y que gracias a este mestizaje se ha podido construir la riqueza social y cultural moderna, sin embargo, este discurso no da cuenta que, por un lado, en la afirmación del mestizaje se están perdiendo también muchas de las expresiones y aportes históricos construidos por las y los afroperuanos en la colonia, y por el otro, que la promoción del discurso de mestizaje permite perder la centralidad en las reflexiones sobre las relaciones de poder y la profundidad de las desigualdades.

Son por todos estos factores, que en el Perú se ha construido el imaginario sobre la existencia de una “democracia racial”, en ese sentido, no se vuelve relevante discutir propuestas y políticas específicas de reparación o promoción de la inclusión política de la población afroperuana en los espacios de toma de decisiones. Recordemos que esta idea del mito de la “democracia racial” empezó a principios del siglo XX en el Brasil, con la misma intención de deslegitimar las luchas de pueblos indígenas y afrodescendientes.

En el contexto brasileño, para De la Fuente (2017):

En su formulación más simple, el “mito” de democracia racial afirma que todos los brasileños, cualquiera que sea el color de su piel, disfrutan de iguales oportunidades y viven en una sociedad que es racialmente armoniosa, incluso fraterna. No podía ser de otra manera, según la misma ideología, porque la grandeza y fortaleza del país residen, precisamente, en su extendida mezcla racial. No tiene sentido hablar de negros y blancos en un pueblo en el que la mayoría son ambos a la vez. Varios siglos de contactos íntimos y de cruzamientos biológicos y culturales han producido una raza híbrida que es étnicamente brasileña. [De la Fuente, 2017:65].

Las luchas de la población afroperuana y sus organizaciones están en el camino de deslegitimar el mito de la democracia racial, con la intención de reconocer que las condiciones de la población afroperuana para participar en la democracia son diferentes al de los demás sectores de la sociedad. El peso de los rezagos del colonialismo ha impactado en las condiciones de vida que atraviesan, en su desarrollo social, así como en los mecanismos generados por esta población para poder subsistir en un contexto lleno de prejuicios y estereotipos hacia sus acciones y cuerpos.

El mito de la democracia racial, camuflado discursivamente por los medios de comunicación y la política en general, ha generado que inclusive, entre la misma población afroperuana, se consolide la idea de una relación entre iguales al momento del ejercicio de la participación política y, en consecuencia, en el ejercicio democrático. Campoalegre Septien (2017) critica este contexto enfatizando que “No puede haber democracia racial, sin transformar radicalmente las relaciones de poder...” (Campoalegre Septien, 2017: 33).

La participación de la población afroperuana en la democracia, debe ampliar las nociones tradicionales de participación política para poder encaminar su lucha hacia la transformación de las relaciones de poder que han permitido la profundidad de las desigualdades.

Es así que se vuelve necesario analizar lo que entendemos por participación para la población afroperuana, una participación que rompa las ideas de participación consultiva impuestas por las élites políticas y económicas, las cuales no permiten que la población afroperuana tenga acceso a los recursos del Estado.

Para Oliveira (2015):

La participación significa la forma de los individuos se tornen aliados activos en la toma de decisiones referentes a recursos, definiciones de prioridades y garantía de responsabilidad. En el nivel personal, participación significa que los individuos deben estar aptos a tomar decisiones libres y plenamente informadas (...) (Oliveira, 2015: 117).

La apuesta es por una democracia en la conducción de un Estado con una distribución de los recursos, responsabilidades y funciones, que

involucre el reconocimiento de los derechos de la población afroperuana y su participación en las grandes decisiones del país.

Los rezagos del colonialismo han generado un desarrollo desigual y, a consecuencia de ello, se han heredado limitaciones y barreras para la participación de la población afroperuana en los espacios democráticos en el Perú, no se han fortalecido procesos en los que puedan colocar sus visiones, perspectivas y exigir derechos.

Concordamos con Nogueira (2004) cuando señala que:

Pretendemos desarrollo equitativo que asegure que todos los grupos de la sociedad, y no solo los de arriba se beneficien de los frutos del desarrollo. Y perseguimos desarrollo democrático, para que todos los ciudadanos puedan participar por múltiples vías en las decisiones que afecten sus vidas (Nogueira, 2004: 81).

Bajo esta perspectiva, la experiencia analítica de la participación de afrodescendientes como candidatas y candidatos políticos en el Perú, se convierte en una mirada interesante que hace posible explorar su perfil socio-político en su participación en la democracia peruana, y, en específico, en las elecciones generales del año 2016 en el país.

Al mismo tiempo, se vuelve interesante explorar su relación con organizaciones afroperuanas, para analizar de una manera general sus compromisos con las demandas de derechos de la población afroperuana con miras a construir sociedades inclusivas e igualitarias.

CONTEXTO ELECTORAL: ELECCIONES GENERALES DE 2016 EN EL PERÚ

Las Elecciones Generales del año 2016 para presidente y congresistas de la república en el Perú fueron una de las más disputadas en las últimas décadas en el país, no solo entre candidatos y candidatas, sino también dentro del Jurado Nacional de Elecciones, órgano electoral autónomo y regulador de la oficialización de las candidaturas.

A nivel social, estas elecciones fueron severamente cuestionadas por la ciudadanía en general ante el accionar del Jurado Nacional de Elecciones, que recibió, en primera instancia, dieciséis solicitudes de candidaturas presidenciales, de las cuales terminó excluyendo a dos. En el transcurso de la campaña política algunas candidaturas presidenciales fueron desistiendo, terminando en el día de la votación concursando diez candidaturas presidenciales.

La primera candidatura presidencial excluida fue la del partido político Alianza para el Progreso, del candidato Cesar Acuña Peralta, motivada por la entrega de dádivas a algunas familias peruanas del Este de Lima.

La segunda candidatura presidencial excluida fue la del partido político Morado, del candidato Julio Guzmán, bajo la justificación de no cumplir con las normas propias del reglamento electoral vigente.

Además del cuestionamiento de la ciudadanía hacia el Jurado Nacional de Elecciones, por la expulsión de estas dos candidaturas, también este órgano electoral fue cuestionado por una supuesta parcialidad que favorecía a la candidata del partido político Fuerza Popular, de Keiko Fujimori, por la falta de sanción ante sus mecanismos de recaudación de fondos. Este último partido ha estado siendo cuestionado por sus influencias en el poder judicial y órganos autónomos del Estado.

Teniendo en cuenta ese contexto político, se va a describir el perfil político de las candidaturas que llegaron al día de la elección:

- Partido Político Acción Popular, candidato Alfredo Barnechea: fue diputado del parlamento nacional entre los años 1985 y 1990 por el partido político aprista peruano.
- Partido Político Frente Esperanza, candidato Fernando Olivera: fue ministro de Justicia en el gobierno de Alejandro Toledo, entre los años 2001 y 2002.
- Partido Político Orden, candidato Antero Flores: fue dirigente por muchos años del partido popular cristiano, y posteriormente miembro de la coalición de partidos políticos Alianza Electoral Unidad Nacional. Entre su trayectoria política y pública ha sido diputado constituyente y fue elegido congresista de la república, se destaca su labor en el año 2004 como presidente del congreso.
- Partido Político Perú Posible, candidato Alejandro Toledo Manrique: fue presidente de la república del Perú entre el periodo de años 2001 y 2006. Durante su período de gobierno se firmó el tratado de libre comercio con el gobierno de los Estados Unidos. El poder judicial del Perú oficializó su captura por supuesto lavado de activos, y también por la compra de lujosas inmobiliarias durante su gobierno.
- Partido Político El Frente Amplio por Justicia, Vida y Libertad, candidata Veronika Mendoza: entre sus propuestas innovadoras destaca el de garantizar una revolución económica y productiva en el país, garantizar los derechos laborales para la clase trabajadora y elevar el sueldo mínimo.
- Partido Político Democracia Directa, candidato Gregorio Santos: además de proponer una revolución económica y minera tiene entre sus principales propuestas la gratuidad del sistema de salud.
- Coalición Alianza Popular, candidato Alan García Pérez: fue dos veces presidente de la república, la primera entre 1985 y 1990, y la segunda entre 2006 y 2011. Su primer gobierno es recordado por establecer la peor crisis económica en la historia del Perú, así mismo, en su segundo

mandato se realizaron firmas de tratado de libre comercio con una cantidad importante de países.

- Partido Político Peruanos por el Kambio, candidato Pedro Pablo Kuczynski: fue ministro de energía y minas en el gobierno de Alejandro Toledo y posteriormente fue elevado a presidente del consejo de ministros.
- Partido Político Fuerza Popular, candidata Keiko Fujimori: es hija del expresidente y dictador Alberto Fujimori, quien fue sentenciado a una condena de 25 años por corrupción, violencia y crímenes de lesa humanidad. La candidata ha estado relacionada a varias denuncias por supuestas corrupciones en el financiamiento de sus estudios superiores con dinero público.
- Partido Político Progresando Perú, candidato Miguel Hilario: en su plan de gobierno se destaca la modernización del sistema educativo peruano, y la reducción de la informalidad laboral.

El periodo de la campaña electoral se vio seriamente cuestionado por el uso constante de prácticas clientelistas y conductas populistas en los partidos políticos, uno de los principales partidos acusados, y donde hubo una campaña fuerte de rechazo ciudadano, fue el partido político Fuerza Popular quienes eran señalados por replicar estrategias condenables de campaña utilizados en los años 90. Además, porque en el entorno de la candidata se han identificado a personas que en su momento apoyaron al gobierno de su padre Alberto Fujimori.

La falta de institucionalidad y el severo desprestigio de los partidos políticos han sido uno de los criterios de la ciudadanía para cuestionar a las candidaturas a presidentes y congresistas de la república del Perú. Entre estos problemas se ha evidenciado la cuestionada postulación de expresidentes como Alejandro Toledo y Alan García, y la segunda postulación continua de Keiko Fujimori y Pedro Pablo Kuczynski.

Además de la persistencia de ataques e insultos, más que propuestas, estas elecciones fueron consideradas como una de las más inciertas e intensas de las últimas décadas. Al mismo tiempo, ha permitido el surgimiento de algunos nuevos rostros en la política, como el caso de Julio Guzmán y Veronika Mendoza. Esta última creció mucho en las últimas semanas de su campaña electoral, al evidenciar un discurso de un cambio estructural a la tradicional política peruana.

Los candidatos políticos afroperuanos y afroperuanas a congresistas de la república por Lima son el foco del desarrollo de esta investigación, por ser un espacio importante de búsqueda de una representación política de la población afroperuana en las decisiones del Estado y la generación de iniciativas legislativas que contribuyan al desarrollo y al respeto de los derechos de la población afroperuana. Esta investigación contribuye a visibilizar las dificultades, avances, y desafíos de la participación política partidaria de la población afrodescendiente en el Perú, en los espacios de

elección popular y en la generación de acciones y políticas públicas para la población afroperuana.

El contexto político y político partidario del país muestra, por un lado, una profunda inestabilidad y desconfianza hacia las instituciones que deberían garantizar una posición imparcial, por otro lado, partidos políticos con antecedentes de corrupción y procesos cuestionados internos, así como procesos electorales con muchas deficiencias. Este contexto transmite a la sociedad peruana una incertidumbre y falta de interés en conocer y participar en política.

Como se ha visto en estos dos primeros apartados, la población afroperuana no está exenta del contexto político peruano, en ese sentido, la presente investigación resulta además en un llamado de atención sobre los procesos electorales peruanos.

Frente a la exclusión de la participación de población afroperuana en espacios políticos, y a la recurrente desconfianza de la sociedad peruana sobre las y los candidatos políticos, parlamentarios e instituciones, se le suman los prejuicios, los estereotipos y el racismo que un cuerpo afroperuano representa en un espacio de toma de decisiones. El rechazo ante candidaturas afroperuanas se muestra de forma más evidente al sumarse la carga racial, clasista y colonial que caracteriza a la historia peruana.

METODOLOGIA Y RESULTADOS: AFRODESCENDIENTES COMO CANDIDAS Y CANDIDATOS POLÍTICOS EN LAS ELECCIONES GENERALES DE 2016

El procedimiento metodológico de la investigación fue de naturaleza cuantitativa, en el que un equipo de voluntarios y voluntarias de Ashanti Perú,⁷¹ con apoyo logístico de la Asociación Civil Transparencia, consultaron las candidaturas por Lima preliminarmente aceptadas y aquellas que se encontraban en proceso de revisión de documentación oficial, en la página web del Jurado Nacional de Elecciones.

Posteriormente, se identificó en las listas de candidaturas por Lima al Congreso, a quienes socialmente son reconocidos y/o próximos a ser reconocidos como afroperuanos y afroperuanas, interseccionando color de piel, marcadores físicos, fenotipo, lugar de nacimiento y apellidos.

En la plataforma virtual del Jurado Nacional de Elecciones no existe la opción para que candidatos y candidatas registren su autoidentificación étnica, en ese sentido, el reconocimiento de las y los candidatas afroperuanos en esta investigación se realizó por medio del fenotipo, puesto que el racismo y discriminación se evidencia y afecta con mayor énfasis y violencia a la población fenotípicamente afroperuana. Al

71 Ashanti Perú, Red Peruana de Jóvenes Afrodescendientes. Es una organización social afroperuana enfocada en la participación política y fortalecimiento en liderazgo e identidad de las y los jóvenes afroperuanos.

ser un primer mapeo étnico-racial en procesos electorales en el Perú, como primer paso se decidió desarrollar un mapeo desde el fenotipo, los posteriores estudios sobre estos mismos procesos deberán incluir un proceso de validación con las y los candidatos identificados.

Los autores de esta investigación verificaron la veracidad de la información y elaboraron una tabla con la lista de candidatos y candidatas afroperuanas involucradas en la investigación y su adscripción partidaria. No se estableció ningún límite de edad. Se escogió la ciudad de Lima por ser una ciudad en la que, según el mapa geoétnico del Ministerio de Cultura, se encuentra la mayoría de la población afroperuana y de sus organizaciones a nivel nacional (Ver Tabla 1).

El parlamento nacional en el Perú está dividido por 130 escaños, quienes representan a las 24 provincias del Perú y 1 provincia constitucional que es el Callao. Para la ciudad de Lima metropolitana está destinada la cantidad de 36 escaños.

En las últimas elecciones generales del año 2016 se presentaron e inscribieron oficialmente por Lima metropolitana al Jurado Nacional de Elecciones, la cantidad de 10 partidos políticos con un total de 36 candidatos y candidatas al congreso de la república por partido, haciendo un total de 360 personas aspirantes a un escaño por Lima.

De los 10 partidos políticos participantes en Lima, se evidencia que 4 de ellos no incluyeron a ningún afroperuano o afroperuana en sus filas, estos partidos son: Democracia Directa, Alianza Popular, Alianza para el Progreso y Perú Posible. Fueron 6 partidos políticos quienes incluyeron al menos a una candidata o candidato afroperuano, a continuación, los detalles:

- En el caso del partido político Acción Popular, incluyeron a 2 mujeres afroperuanas en sus filas como candidatas al congreso de la república por Lima: Apaza López Justina (54 años) y Valeriana Elizabeth Yépez Yoved (63 años) con el número 10 y 29 respectivamente. Ambas, no manifestaron abiertamente en su hoja de vida su militancia en alguna organización de derechos de la comunidad afroperuana.
- En el caso del partido político El Frente Amplio por Justicia Vida y Libertad, incluyeron a 1 mujer afroperuana en sus filas como candidata al congreso de la república por Lima: Janeeth Liliana Otoyá Bramón (39 años), con el número 27. Ella manifestó abiertamente en su hoja de vida, militar en una organización afroperuana, Grupo Impulsor contra el Racismo.
- En el caso del partido político Frente Esperanza, incluyeron a 1 mujer afroperuana en sus filas como candidata al congreso de la república por Lima: Ana Cristina Barua Montero (57 años), con el número 33. La candidata no manifestó abiertamente en su hoja de vida militar en una organización de derechos de la comunidad afroperuana.
- En el caso del partido político Fuerza Popular, incluyeron a 3 mujeres afroperuanas en sus filas como candidatas al congreso de la república

TABLA 1.
TABLA RESUMEN DEL MAPEO DE CANDIDATURAS AFROPERUANAS

MAPEO DE CANDIDATOS Y CANDIDATAS AFROPERUANAS AL CONGRESO DE LA REPÚBLICA POR LIMA 2016 - PERÚ										
PARTIDO POLÍTICO	NÚMERO	CARGO AL QUE POSTULA	NOMBRES Y APELLIDOS	CIUDAD	EDAD	SEXO	ORGANIZACIÓN AFROPERUANA	DNI	VOTACIONES	
Acción Popular	10	Congreso	Justina Apaza López	Lima	54	M	No	06683660	5,714	
	26	Congreso	Valeriana Elizabeth Yepez Yoved	Lima	63	M	No		597	
Alianza para el Progreso										
Alianza Popular										
Democracia Directa										
Frente Amplio	27	Congreso	Janneth Liliana Otoyá Bramon	Lima	39	M	Sí, Grupo Impulsor Contra el Racismo	80087236	549	
	33	Congreso	Ana Cristina Barua Montero	Lima	57	M	No	06211695	85	
Fuerza Popular	10	Congreso	Leyla Felicitá Chihuan Ramos	Lima	41	M	Ni	06793621	29,603	
	18	Congreso	Alejandrina Noriega Carranza	Lima	67	M	No	06917719	7,024	
	31	Congreso	María Celeste Chamocho Ortiz	Lima	29	M	No	44023682	3,423	
Orden	5	Congreso	José Luis Risco Montalván	Lima	60	H	No	06259042	1,542	
Perú Posible										
Peruanos por el Cambio	22	Congreso	Cecilia Roxana Tait Villacorta	Lima	54	M	No	09880767	20,847	

Fuente: JNE. Fecha de consulta 18/10/2016. Elaboración propia

por Lima: Leyla Felicita Chihuan Ramos (41 años), Alejandrina Noriega Carranza (67 años) y María Celeste Chamochumbi Ortiz (29 años), con los números 10, 18 y 31 respectivamente. Ninguna de ellas manifestó abiertamente en su hoja de vida militar en alguna organización de derechos de la comunidad afroperuana.

- En el caso del partido político Orden, incluyeron a 1 hombre afroperuano en sus filas como candidato al congreso de la república por Lima: José Luis Risco Montalván (60 años), con el número 5. En su caso, no manifestó abiertamente en su hoja de vida militar en una organización de derechos de la comunidad afroperuana.
- En el caso del partido político Peruanos por el Cambio, incluyeron a 1 mujer afroperuana en sus filas como candidata al congreso de la república por Lima: Cecilia Roxana Tait Villacorta (54 años), con el número 22. Ella no manifestó abiertamente en su hoja de vida, militar en una organización de derechos de la comunidad afroperuana.

Como uno de los resultados de esta investigación, apreciamos que, en el caso de Lima metropolitana, de 360 candidatos y candidatas al congreso solo 9 son reconocidos fenotípicamente como afroperuanos y afroperuanas. Este dato aproximado nos permite interpretar que existe una barrera muy alta para la inclusión de población afroperuana en los partidos políticos, ya sea entre sus militantes o a través de la invitación a líderes de organizaciones o comunidades afroperuanas. La mayoría de partidos políticos no demuestra registro en mecanismos de inclusión hacia estas poblaciones.

Desde una perspectiva de género, se resalta también el dato que la gran mayoría de candidaturas políticas son de las mujeres afroperuanas, por ejemplo, de 9 candidaturas, 8 son mujeres y solo se registra la candidatura de 1 hombre afroperuano. Este dato se podría interpretar como un alto interés y lucha de las mujeres afroperuanas por participar en la política, así como el desarrollo de mayores esfuerzos para lograrlo en comparación con los hombres afroperuanos.

Desde una perspectiva generacional, se aprecia que solo 1 candidata es menor de 30 años, la mayoría de candidatos y candidatas afroperuanas son personas adultas mayores de 50 años, 6 candidaturas, lo cual expresa una gran brecha de las juventudes afroperuanas para el acceso a espacios de elección popular, como el de congresistas de la república.

Solo 3 candidaturas afroperuanas se encuentran entre los 10 primeros números de las listas electorales, es muy conocido que quienes se encuentran dentro de los 10 primeros números tienen mayores posibilidades de ser elegidos y elegidas por la ciudadanía en general, este hecho coloca a las demás candidaturas con menores posibilidades de acceder a este mandato.

Solo 1 candidatura afroperuana manifestó abiertamente pertenecer a una organización afroperuana en su hoja de vida, lo cual muestra la limitada relación entre las personas afroperuanas candidatas de los partidos

políticos con las organizaciones y movimiento afroperuano. Esta relación debería ser un ejercicio relevante entre las organizaciones afroperuanas con el partido político en general, y los candidatos y candidatas políticas afroperuanas en particular, a fin de garantizar un compromiso político e inclusión de las demandas directas de las organizaciones afroperuanas.

Al finalizar el proceso de elección del año 2016, solo la candidata por el partido político Fuerza Popular, Leyla Chihuan, consiguió ingresar al parlamento nacional con una votación considerablemente alta a diferencia de la gran mayoría de sus demás colegas afroperuanas y afroperuanos, evidenciando que el sistema político peruano y las condiciones estructurales de exclusión y marginación de esta población continúan siendo elementos que no contribuyen a su elección y participación como parlamentarios y parlamentarias en el congreso de la república.

CONCLUSIONES

El Estado peruano no apertura canales formales y específicos de participación para la población afroperuana en los partidos políticos y en los espacios de toma de decisiones, siendo una población aún excluida de las políticas públicas y acciones afirmativas.

Además de las conquistas del movimiento afroperuano en las últimas décadas para el reconocimiento de los derechos de las y los afrodescendientes, el Estado peruano necesita incorporar políticas para revalorar el aporte de la población afrodescendiente al desarrollo de la sociedad peruana, contribuyendo así a su inclusión en el currículo escolar y su reconocimiento social y político.

Se deja claro en la discusión que en la actualidad la lucha de las organizaciones afroperuanas también debe ser una lucha política de reivindicación de los derechos, con nuevas estrategias y mecanismos de negociación y diálogo con el Estado y los partidos políticos.

Es fundamental abrir un espacio también para la preparación política de la juventud afroperuana que abarque nuevas prácticas de políticas de inclusión social y acciones afirmativas, estrategias de incidencia política y negociación, participación ciudadana y gobernabilidad, todo ello a fin de generar una amplia representación política local, regional y nacional de la población afroperuana.

Son las y los candidatos políticos afroperuanos, aspirantes a los espacios de representación y elección popular, quienes tienen la difícil tarea de asumir el compromiso de luchar por los derechos de la población afroperuana, y no solo desde una categoría social o cultural, sino también mediante un papel más político y de participación activa en los espacios del Estado.

Se resalta en la investigación la significativa representación de mujeres afroperuanas como candidatas, lo cual puede evidenciar un mayor interés de participación de las mujeres afroperuanas en espacios

político partidarios, a diferencia de los hombres afroperuanos. Por otro lado, se podría inferir que la política de cuotas de género es un medio que estimula a la adherencia de las mujeres afroperuanas como candidatas en algunos partidos políticos, sin embargo, la participación de mujeres afroperuanas sigue siendo mínima en comparación con la participación política de mujeres a nivel nacional.

En el ámbito generacional, llama la atención la amplia participación de candidatos y candidatas afroperuanas mayores de 50 años de edad, lo cual invita al análisis sobre el recambio generacional. Nos preguntamos, teniendo cuotas para jóvenes en Perú, ¿se está consiguiendo incluir a la juventud afroperuana en espacios políticos? En base a los resultados de solo haber tenido una joven fenotípicamente afroperuana en el proceso electoral del año 2016 queda abierta la reflexión sobre la necesidad de estimular a la juventud afroperuana sobre la importancia de la participación política, así como promover el interés de los partidos políticos por convocar a las juventudes afroperuanas.

Finalmente, se evidenció que en Lima de 360 candidatos y candidatas aspirantes a un escaño en el Congreso de la República solo 10 fueron fenotípicamente afrodescendientes (de los cuales la gran mayoría no registró en su hoja de vida ser parte de una organización de derechos de las y los afroperuanos). Este primer acercamiento abre las puertas de próximas reflexiones que profundicen sobre el significado de la participación política para la población afroperuana, al mismo tiempo de reflexionar sobre la apertura e involucramiento de los partidos políticos con las demandas organizadas del movimiento y comunidades afroperuanas.

Los datos obtenidos de la investigación son una muestra clara y directa de la gran ausencia de la población afroperuana como representantes en espacios políticos partidarios y de toma de decisiones a nivel nacional. Se evidencia que en los espacios políticos y político partidario la población afroperuana atraviesa por un proceso de marginación y exclusión social, así como se muestra la necesidad de reforzar su participación democrática y su compromiso con la agenda de derechos de las y los afroperuanos.

BIBLIOGRAFÍA

Campoalegre Septien, Rosa

2017 “Más allá del decenio internacional de los pueblos afrodescendientes”, en: *Más allá del decenio internacional de los pueblos afrodescendientes*. Campoalegre Septien y Bidaseca (coor). CLACSO, Buenos Aires.

De la Fuente, Alejandro

- 2017 "Mitos de 'democracia racial': Cuba, 1900-1912", en: *Más allá del decenio internacional de los pueblos afrodescendientes*. Campoalegre Septien y Bidaseca (coor). CLACSO, Buenos Aires.

Hellebrandová, Klára

- 2014 "El proceso de etno-racialización y resistencia en la era multicultural: Ser negro en Bogotá", en: *univ.humanist*. N° 77, Jan./June, Bogotá.

Pro Santana, Martha

- 2006 *Derechos humanos, desafíos y perspectivas de las y los Afroperuanos. Estudio Monográfico*. Hunter College of The City University of New York and Foundation Ford.

Nogueira, Marco Aurélio

- 2004 "Um Estado para a Sociedade Civil", en: *Temas Éticos e Políticos da Gestão Democrática*. Cortez, São Paulo.

Oliveira, Andreia

- 2015 "Expressões e tendências da participação em saúde na Atenção Primária à Saúde", en: *Revista SER Social*, volumen 17, N° 36. Brasília.

Quijano, Aníbal

- 2016 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en: *Antología del pensamiento crítico peruano contemporáneo*, Martin Tanaka (coor). CLACSO, Buenos Aires.
- 2017 "Que tal Raza", en: *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*. Campoalegre Septien y Bidaseca (coor.). CLACSO, Buenos Aires.

EL MÚLTIPLE TRINO. HERENCIAS Y REVOLUCIONES EN «NICOLÁS GUILLÉN», EDICIÓN DE CÉSAR CALVO (1968)⁷²

*Manuel Barrós*⁷³

Pontificia Universidad Católica del Perú

RESUMEN

Este artículo estudia la relevancia de *Nicolás Guillén* (1968), disco del poeta cubano del mismo nombre, que fue publicado en Lima por César Calvo con su sello Ediciones Paradiso. Esta publicación es un hito cultural, editorial y literario en el Perú, cuya importancia radica en poner en circulación el ideario del autor en el contexto local de julio de 1968, poco antes del inicio de los cambios sociales promovidos por el gobierno de Juan Velasco Alvarado; y en el contexto regional de la Revolución Cubana. En su rol de editor, Calvo validó, promovió y difundió los contenidos del disco que publicó, siendo los dos más importantes: a) la crítica al imperialismo norteamericano por las desigualdades sociales que causaba en Cuba y en otros países; y b) la reivindicación y la integración de la herencia africana de expresión cubana a su sociedad multiétnica. Como mostraré, todo esto también dio a conocer la faceta de intelectual público de Guillén y Calvo.

Palabras claves: Nicolás Guillén - César Calvo - Intelectual público - Herencia africana - Revolución Cubana - Historia de la edición en el Perú.

72 El presente artículo fue presentado como ponencia en el *III Encuentro de Investigadores de la Cultura Afroperuana* en el Ministerio de Cultura del Perú, en junio de 2019 en el marco de las celebraciones por el Mes de la Cultura Afroperuana. Asimismo, este trabajo se enmarca en el conjunto de investigaciones que, desde inicios de 2016, vengo haciendo sobre la vida y la obra de César Calvo.

73 Sociólogo, investigador y traductor. Es licenciado en Sociología por la PUCP. Sus intereses de investigación son: sociología de la literatura, traducción literaria, poesía, historia del libro, herencia africana y literatura latinoamericana.

*Un pájaro principal
me enseñó el múltiple trino.
Mi vaso apuré de vino.
Sólo me queda el cristal.*

Nicolás Guillén. *La paloma de vuelo popular* (1958)

INTRODUCCIÓN⁷⁴

Para César Calvo, la década de 1960 fue un significativo periodo de trabajo poético y de proyección a nivel nacional e internacional. En ese tiempo, no solo escribió y publicó parte importante de su obra poética; desde distintas facetas también cultivó una presencia pública que contribuyó a cimentar y a acrecentar su trayectoria artística e intelectual. Junto a la aparición de sus primeros seis poemarios y su notoria participación en dos concursos literarios (Calvo 2010: 34-146), Calvo ejerció el periodismo en distintos medios locales (Jáuregui 2005: 126; Naranjo 2002: 134; Calvo 2010: 75-91), además de dar sus primeros pasos como editor. Uno de estos fue el conjunto de publicaciones que hizo con su sello Ediciones Paradiso, en Lima, en julio de 1968.

En el marco del Primer Festival del Disco-Libro Cubano que Calvo mismo organizó, publicó cinco libros y cuatro discos de distintos escritores y músicos cubanos (Orrillo 1968: 30; Pérez 2017; Naranjo 2017). Entre muchos otros, los publicados por Ediciones Paradiso fueron: Fidel Castro, José Lezama Lima, Carlos Puebla, Nicolás Guillén,⁷⁵ Alejo Carpentier, Virgilio Piñera, Nancy Morejón, Eliseo Diego, Heberto Padilla, Isel Rodríguez, Roberto Fernández Retamar, Bola de Nieve, Elena Burke, Miguel Barnet, Lina de Feria y Luis Rogelio Noguerras (Castro 1968; Guillén 1968; Lezama 1968a; 1968b; Oviedo 1968a; 1968b; Puebla 1968). De ahí que no extrañe entrever en las publicaciones de Ediciones Paradiso una muestra de la relación entre Calvo y Cuba.

En la década de 1960, dicha relación tuvo un importante sedimento en la obra de César y en parte de sus amistades cubanas y peruanas. En 1966, Calvo ganó el segundo lugar del concurso Casa de las Américas, en la categoría poesía, con el libro *El cetro de los jóvenes*. Asimismo, en 1968 formó parte del jurado —presidido por Lezama— del concurso de poesía Julián del Casal de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), institución que fue fundada en 1961 por Nicolás Guillén, quien también fue su presidente desde entonces hasta fines de la década de 1980 (Augier 2011d: 574-587). Cabe anotar que el premio lo ganó *Fuera del juego* de Heberto Padilla (Padilla 1968; Albuquerque Fuschini 2001; Tello Díaz

74 Agradezco a Renzo Serrano y Elliioth Tafur, quienes, generosamente, me ayudaron a acceder a parte importante de las fuentes citadas en el presente estudio.

75 Debo mencionar que en el volumen *Antología de la poesía cubana*, cuya selección hizo José Miguel Oviedo para Ediciones Paradiso, también se incluye poesía de Nicolás Guillén, quien es el primero del libro en aparecer. Oviedo seleccionó tres poemas de Guillén: “El apellido”, “Che comandante” y “Allá lejos” (Oviedo 1968a). No los he incluido en el presente estudio, pues esto implicaría tomar otras consideraciones. Y las del presente trabajo solo apuntan a poner en valor el *longplay* aquí estudiado. Futuras investigaciones podrán ahondar en otros aspectos de Nicolás Guillén y de Ediciones Paradiso.

2016); y que, al llamar Ediciones Paradiso a su sello editorial, Calvo le hace un guiño directo a Lezama, en clara alusión a su novela *Paradiso* (1966). Por otro lado, en parte de la obra de Calvo se encuentran algunos comentarios positivos sobre distintos personajes de la Revolución Cubana, además de manifestarse a favor del proyecto revolucionario o de sus símbolos⁷⁶ (Calvo 1986: 179-180; 279-280; 2001: 372-379). Por eso, es comprensible que, en un periodo de su vida, viajara con cierta frecuencia a la isla,⁷⁷ pues tenía buenas amistades allí (Naranjo 2017; Calvo 2017). Y, así como él, varios de los amigos peruanos con los que César compartió importantes experiencias de vida —por ejemplo, Javier Heraud, Edgardo Tello, Hildebrando Pérez, Nora de Izcue o Héctor Béjar— hicieron presencia en Cuba por diversos motivos (Béjar 2017; Izcue 2017). Todo esto reafirmó la presencia de Calvo en Cuba, poniéndolo en mayor contacto con su cultura y literatura, así como con sus creadores vivos.

Fue en ese camino que Calvo conoció más sobre la vida y obra de Nicolás Guillén, quien desde la década de 1930 era una figura literaria con activa presencia pública en Cuba y en el mundo (Augier 1976: 47-61; 1982: 65-71; 2011a: xvi-xxviii; 2011b: 564-587). Como la relación entre ambos aún está poco documentada, comentaré brevemente los únicos dos títulos de la obra editada de Calvo en los que explícitamente menciona tres veces a Guillén⁷⁸ (Barrós 2019). Aunque se trata de libros que aparecieron varios años después, en dichas menciones se aprecia la positiva valoración de la obra de Guillén.

La primera⁷⁹ aparece en *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* (1981), novela en la que se alude mínimamente a un libro de poesía de Guillén que el personaje Babalú tenía entre las pertenencias que dejó tras su muerte (Calvo 2015: 160-161; Barrós 2019: 277). La segunda mención tiene lugar en el libro periodístico *Campana de palo* (1986). En este, la columna “No se publicó el 23 de dic. del 85” presenta

76 Las citas y los comentarios referidos de Calvo, en relación directa a la Revolución Cubana, son algunos ejemplos de lo que se puede encontrar en el conjunto de su obra editada. Aún falta un estudio que indague, con la debida profundidad y amplitud del caso, en la vida y obra de Calvo en relación a este proceso histórico.

77 En sus comentarios, ni Reynaldo Naranjo (2017) ni Guillermo Calvo (2017) precisan con exactitud el periodo en el que se dieron estos viajes. Posiblemente, es por el tiempo transcurrido que se hace vago dicho recuerdo. Pero es importante anotar que hubo en la vida de César una cercanía con la Revolución Cubana y que visitaba la isla con cierta frecuencia, al menos durante un periodo de su vida.

78 Esta afirmación tiene como base la totalidad de títulos publicados en formato libro hasta la actualidad en sus distintas facetas (Ver Barrós 2019).

79 “La viuda de mi compadre se negó a vender nada para atenuar sus deudas, no solamente heredó sino que conservó las pertenencias. Todas: una cabaña de paredes barroas y encantadas que el viento taladraba sin piedad, una guitarra huérfana de cuerdas, tres redes pequeñas y una grande pero destartalada, infinidad de anzuelos que según Babalú sabían pescar solos, un perrito roto que apellidaba indistintamente Wáskar, Almirante o Sangreazul, un libro de poemas de Nicolás Guillén que todos recitábamos de memoria, y la obsesión de toda su vida: ese cajón desvencijado y ronco” (Calvo 2015: 160-161).

la sección “Guillén y Milanés, anoche, aquí”,⁸⁰ la misma que Calvo utiliza para manifestar su gusto por la poesía de Guillén, especialmente cuando sus versos son musicalizados por Pablo Milanés. Este pasaje adquiere aún más relevancia simbólica por la referencia que Calvo hace a los ideales de la Revolución Cubana al vincular “referencias prehispánicas con una imagen mesiánica de Fidel Castro” (Barrós 2019: 285). A su vez, la tercera mención aparece en la columna “No se publicó el 08 de dic. del 85” que contiene la sección “Un abrazo para Jorge Billorou”.⁸¹ Entre los distintos autores referidos por Calvo, ella incluye la especial mención que hace a Guillén: “el universal Nicolás Guillén” (Calvo 1986: 254).

Con estas tres menciones, Calvo registró parte de su interés y admiración por Guillén en dos títulos de su obra literaria éditada de la década del ochenta (Ver Barrós 2019). No cabe aquí desarrollar en extenso este tema, pero sí anotar lo siguiente. En conjunto, esas tres menciones sitúan a Guillén de manera relativamente amplia y diversa en la obra de Calvo. Primero, como referente estético —al ser el autor de un libro para un personaje— en una novela (Calvo 2015: 160-161) y, segundo, como una presencia de la poesía y música cubana en el Perú de los ochenta, especialmente por la herencia africana y los ideales de la Revolución Cubana a los que, de manera implícita, Calvo lo asocia en sus textos (Calvo 1986: 254; 279-280). La relevancia simbólica yace en tener a Guillén como representante de la cultura cubana, especialmente por cultivar la herencia africana, por su posición antiimperialista y por apoyar la Revolución Cubana de varias maneras desde su rol de intelectual público (Barrós 2019: 300-301; Augier 1976: 47-61; 2011a: xvi-xxxviii; 2011b: 564-587). Así, al haber documentado la relación de respeto y admiración de Calvo por Guillén desde parte de la obra del primero, se vuelve aún más relevante saber que

80 “Con Ricardo Ponte y el pintor Hugo Rojas en casa de Carlitos Ezcurra, a un paso de los templos de hace milenios de años, hemos oído ayer, hasta que amaneció, los versos de Nicolás Guillén cantados por Pablo Milanés. Venían de muy lejos, como desde Chan-Chan y Batán Grande, como desde el esfuerzo sin memoria de los cañeros de Úcupe, donde una ciudadela se alza en muros pintados para siempre, repitiendo con voces de colores una misma canción. Esta canción de Pablo y Nicolás. Prodigio es nuestra tierra malherida: en las paredes colosales de la ciudad preinka de Chan-Chan, allá en Trujillo, tras los altorrelieves de pájaros y peces acallados, oí también los versos de Nicolás Guillén entre cadenas de esclavos negros y de esclavos chinos, y la voz desbordada de mi hermanito Pablo Milanés. No nos rigen colores de piel ni de Partido. Nos une mucho más. Nuestros vencidos de Batán Grande y Chan-Chan son los triunfantes justos de Baracoa y La Habana. Y la mirada en sombras de nuestro dios Naylamp atraviesa los siglos y se hace y se rehace en la luz resonante de Fidel. No existe, pues, el tiempo, sino sólo los tiempos. Baracoa: Chan-Chan. Batán Grande: La Habana. Somos los herederos del futuro” (Calvo 1986: 279-280, citado por Barrós 2019: 285).

81 “Peruano, aunque vasco, y argentino, en todas partes ha nacido Jorge Billorou, porque vive dando de vivir en todas partes. Es, pues, paisano de alma, de mi alma, y de todos los hombres de este mundo, especialmente de los escritores. Su generosidad lo emparenta por sangre y por derecho con el colombiano García Márquez, con el brasileño Thiago de Mello [,] con el cubano Fernández Retamar, con los búlgaros Liubomir Levchev y Lachezar Elenkov, con el universal Nicolás Guillén, con el chileno Enrique Lihn, y con Ribeyro y Corcuera y Vargas Llosa y Naranjo y Cisneros y Max Silva Tuesta y Gregorio Martínez e Hinostroza. Antes [de] que le robaran la Gerencia y el local de la Editorial Losada en Lima, sus oficinas, así como su casa, eran el hogar inevitable de los escritores de todo el universo que hacían escala en el Perú” (Calvo 1986: 254, citado por Barrós 2019: 286-287).

lo publicó en octubre de 1968, difundiendo así parte del ideario de Guillén. Dicho esto, la publicación de *Nicolás Guillén* (1968) lleva a preguntarse por la relevancia de Calvo como editor.

Si bien la obra literaria parte de una subjetividad escrita desde el ámbito de la vida privada, es en el tránsito a su publicación como libro —u otro soporte— que comienza su contacto con la vida pública, teniendo a uno de sus intermediarios más importantes en la figura del editor. He aquí la dimensión colectiva del trabajo literario publicado, al ser este el resultado de distintas relaciones sociales que inscriben a la obra de turno en lógicas culturales, económicas, políticas y simbólicas (Bourdieu 2010; Sapiro 2016; Marín Colorado 2017; Cândido 2006). Como señala Marín: “En el papel del editor está el origen de la doble naturaleza de la literatura: al mismo tiempo, producto simbólico y económico” (Marín Colorado 2017: 194). Por eso, como editor, César Calvo tuvo la capacidad de decidir a qué autores publicar, pues introduce o amplía la presencia de uno de ellos en el campo o sistema literario local. Aquí cabe recordar que la primera vez que un peruano publicó a Guillén, fue en Lima cuando Manuel Scorza dio a conocer una antología suya —*Sus mejores poemas* (1959)— como parte de la colección Primer Festival del Libro Cubano, que era dirigida por Alejo Carpentier (Guillén 1959; Gras Miravet 2003: 64-67; Escajadillo 2006: 302).

De esta manera, al haber publicado *Nicolás Guillén* (1968), Calvo no solo dispone la publicación de una literatura extranjera en lengua española, la cubana; sobre todo, singulariza dicha presencia al tratarse de un formato como el disco *longplay*. Teniendo el registro sonoro como elemento de interlocución para con el público lector y oidor, Calvo introdujo la literatura de Guillén al circuito comercial de discos de finales de la década de 1960 en Lima.⁸²

Asimismo, desde su rol de editor, Calvo es el agente que pone en valor una cultura y legitima los contenidos que publica (Bourdieu 2010; Sapiro 2016; Marín Colorado 2017; Cândido 2006). Esto toma especial relevancia al recordar que, a lo largo de su vida, Guillén fue reconocido como uno de los exponentes más importantes de la herencia africana en la poesía cubana; como un referente estético por recoger populares formas musicales en su escritura; y como un intelectual público que, desde los años treinta, criticaba las diferencias sociales causadas por el imperialismo norteamericano y que, desde 1959, lo hizo representando públicamente a la Revolución Cubana (Augier 1976; 2011a; 2011b; Duarte 2011; Williams 2017). De ahí que la vida y la obra de Guillén concentre tres de los grandes intereses que Calvo también cultivó a lo largo de su trayectoria: la poesía, la música y la política, los mismos que devinieron en algunas formas de participación en la vida pública, específicamente

82 León (2016) dio a conocer algunas consideraciones de los discos de la música “afroperuana” de la segunda mitad del siglo XX. A futuro, podría servir como fuente para seguir analizando el disco aquí estudiado y, en complemento, con los estudios de Tompkins (2011); Feldman (2009; 2013) y Barrós (2016; 2018) sobre las distintas relaciones entre música y sociedad de la herencia africana en el Perú.

la cultural, la literaria y la política⁸³ (Calvo 1986; 1990; 2010; Bustamante 2002: 115-124; Lust 2013: 229; Béjar 2017; Barrós 2016). Para fines de la presente investigación, estos tres intereses se concentraron en relación a todos los temas antes mencionados, pero especialmente al arte negro afroperuano,⁸⁴ forma moderna de la herencia africana en el Perú que los negros agenciaron en Lima entre 1956 y 1975. Este proceso no solo devino en la redefinición de su identidad en la historia del Perú; al tener una base social multiétnica, también contó con blancos limeños entre sus muchos intermediarios. Cuando entre 1969 y 1975 Calvo trabajó con Perú Negro, él fue uno de esos agentes, pues influyó de manera decisiva en su trayectoria artística, contribuyendo a que se convirtiera en la compañía teatral negra más importante de su campo (Barrós 2016; 2018; Calvo 1969; 1972; 1975).

En otros términos, desde antes de colaborar con Perú Negro, en su faceta de editor, Calvo ya agenciaba en el Perú contenidos de las formas modernas de la herencia africana de otras partes del continente, además de populares formas musicales desde la literatura y discursos reivindicativos de la soberanía nacional y continental frente al imperialismo norteamericano.

A continuación, analizaré cuál fue la relevancia del disco que Calvo validó, promovió y difundió, *Nicolás Guillén* (1968). Primero, presentaré su procedencia para dar a conocer de dónde surge la edición que Calvo publicó en julio de 1968, junto con algunas de sus particularidades. Segundo, daré un comentario sistemático⁸⁵ de los contenidos del disco según los tres ejes temáticos identificados. Tercero, comentaré lo que sugiere la publicación no cronológica de los poemas, sino de una manera particular que permite un acercamiento más adecuado a la producción poética de Guillén. Al final, mostraré que la relevancia de *Nicolás Guillén* (1968) radica en la presencia de dos ejes temáticos principales en la poética del autor: a) la crítica al imperialismo norteamericano por las desigualdades sociales que causaba en Cuba y en otros países; y b) la reivindicación y la integración de la herencia africana de expresión cubana a su sociedad multiétnica; ambas de alcance simbólico mundial. Asimismo, la relevancia residió en que, al publicar dicho disco, Calvo siguió contribuyendo a la configuración de contenidos de la cultura negra afroperuana, que tuvo en Lima su principal lugar para la circulación de ideas.

83 Actualmente, no existen estudios sobre la relación entre Calvo y la música, la literatura como institución cultural, la política o su presencia pública en la historia del Perú. Las fuentes referidas presentan algunos indicios para explorar algunas de esas dimensiones o temas señalados.

84 No hay que olvidar que el término afroperuano fue usado por primera vez por Nicomedes Santa Cruz a finales de los años sesenta (Santa Cruz 1978). En una futura investigación, a partir del análisis de *Nicolás Guillén* (1968), se podría ahondar más en detalle en los referentes que pudo haber tenido Nicomedes (Ver Barrós 2018).

85 Por razones de espacio, la presente publicación no incluye el análisis de los poemas que componen el disco aquí estudiado. De ahí que solo figure un comentario sistemático (Ver Guillén 2011a; 2011b; Augier 2011a; 2011b; 2011c).

«NICOLÁS GUILLÉN» (1968): ANTIMPERIALISMO, HERENCIA AFRICANA Y REVOLUCIONES

La edición peruana de *Nicolás Guillén* (1968) tiene su origen⁸⁶ en el disco *Nicolás Guillén dice sus poemas* (s.f. a), que fue publicado inicialmente por el sello El gato tuerto en Cuba. Es a partir de esta grabación que fue reeditado varias veces en distintos países de la región a lo largo de, aproximadamente, una década. Como no es objetivo del presente estudio indagar a detalle en la trayectoria editorial del disco, solo comentaré brevemente que *Nicolás Guillén dice sus poemas* fue reeditado con el mismo nombre en Cuba, Chile y Uruguay (Guillén s.f. a; s.f. b; 1963; 1974); y quizá también en otros países. Pero fue con el título *Nicolás Guillén* que Ediciones Paradiso lo dio a conocer en Lima, el 15 de julio de 1968 en el marco del Primer Festival del Disco-Libro Cubano, evento organizado, también, por César Calvo. Si bien la discografía de Guillén⁸⁷ es considerable y comprende distintas grabaciones de la obra que escribió a lo largo de su vida, todos los antes mencionados tienen igual contenido —en todos se escucha a Guillén leyendo sus poemas durante, aproximadamente, treinta y tres minutos—, pues se trata del mismo disco que tuvo cierta presencia editorial en la región. Dicho esto, paso a comentar las particularidades de la edición que Calvo dio a conocer y a analizar los contenidos de la misma.

Tal como indica el Cuadro N° 1, *Nicolás Guillén* (1968) presenta algunas especificidades respecto a las otras ediciones de la historia de la que forma parte. La primera es que, para la elaboración del concepto gráfico del estuche del disco, cuenta con la participación del diseñador peruano Carlos González (Ver Imagen 1), importante en su generación, pero quien por entonces tenía una reciente trayectoria (Santa Cruz 2018: 107-116). Al compararla con las otras ediciones, se aprecia que es la única que coloca el nombre del evento y de la colección a la que pertenece, es decir, el Primer Festival del Disco-Libro Cubano. Si bien podría considerarse un simple detalle comercial, en verdad se trata de un gesto muy simbólico para con la cultura y la literatura cubanas ya que, a nivel local, se dio a conocer poco antes del inicio del gobierno de Juan Velasco Alvarado que, desde el golpe de Estado del 3 de octubre, comenzó a promover muchos cambios sociales en el país. Asimismo, a nivel latinoamericano, la Revolución Cubana adquiría cada vez mayor presencia internacional como proceso histórico con grado de repercusión mundial. A su vez, la región estaba marcada por el contexto de la Guerra Fría que polarizó la política de la época. De ahí que la acción tan simbólica de Calvo, forme parte del conjunto de decisiones que tomó y/o validó desde su rol de editor.

86 El recuento histórico de *Nicolás Guillén* (1968) que presento tiene como base un breve recorrido por las distintas ediciones de los discos que tienen los mismos contenidos. Por eso, lo comentado no es definitivo ni excluye la posibilidad de que, junto a los antes mencionados, hayan otros que también puedan formar parte de dicha historia. Es necesario anotar esto, ya que los discos son de difícil acceso, además de que no suelen presentar toda la información editorial necesaria, como el año o ciudad de publicación.

87 Las grabaciones en disco de la obra de Guillén comprenden tanto la lectura de poemas por parte del autor como la musicalización y la interpretación, en distintas formas estéticas, que diversos compositores latinoamericanos y europeos han hecho de varios poemas suyos. Al día de hoy, aún no existe un estudio que muestre un panorama crítico de esta producción discográfica o de alguno de los discos que la componen.

NICOLAS GUILLEN

Primer Festival del Disco-Libro Cubano
Ediciones Paradiso
Lima Perú 1968



1

Imagen 1: Carátula del disco *Nicolás Guillén* (Ediciones Paradiso, 1968), cuyo diseño estuvo a cargo de Carlos González (Fuente: Archivo personal de Manuel Barrós).

En ese sentido, también cabe detenerse en el segundo detalle de su edición: el texto que Calvo escribió en el reverso del estuche del disco. Aunque en ella no figura su firma, es más que probable que haya sido él quien lo haya escrito, especialmente por el tono admirativo que, a su vez, se condice con lo que Calvo mismo escribió en los dos libros citados, de la década de 1980, al inicio de este estudio (Calvo 1986; 2015). Pero incluso si fuese otro el autor del texto, Calvo sigue siendo clave como editor, pues desde este rol valida los contenidos que finalmente publicó (Ver Cuadro N° 1). Por su valor documental, a continuación registro el texto del reverso del estuche del disco:

“Nicolás Guillén es uno de los más altos valores de la poesía universal. Resultado de una vida consecuente y ejemplar, su

poesía es un espejo creador: el espejo de los esplendores y sombras de nuestro continente. De él podemos decir, repitiendo al poeta haitiano René Depestre, que las líneas de sus libros coinciden con las líneas de la mano del hombre más humilde de América Latina. Aquí están sus mejores poemas. Y su voz. La voz y la poesía de los oscuros y luminosos tiempos que vivimos” (Anónimo 1968).

CUADRO N° 1.

FICHA TÉCNICA DEL DISCO NICOLÁS GUILLÉN (EDICIONES PARADISO, 1968)

Autor	Nicolás Guillén
Título	Nicolás Guillén
Año	1968
Ciudad de publicación	Lima
Editor	César Calvo
Sello editorial	Ediciones Paradiso
Colección editorial	Primer Festival del Disco-Libro Cubano
N° en la colección	1
N° de poemas grabados	22
Total de minutos grabados	33 aprox.
Carátula	Carlos González

Por otra parte, el disco *Nicolás Guillén* (1968) contiene veintidós poemas provenientes de un total de seis poemarios. En orden cronológico y según los libros a los que pertenecen, estos son: dos poemas —“El abuelo” y “Caminando”— de *West Indies, Ltd.* (1934); dos poemas —“Soldado, aprende a tirar” y “No sé por qué piensas tú”— de *Cantos para soldados y sonas para turistas* (1937); ocho poemas —“Ácana”, “Son N° 6”, “Guitarra”, “Elegía”, “Palma sola”, “Agua del recuerdo”, “Un son para niños antillanos” y “El negro mar”— de *El son entero* (1947); un poema —“El apellido”— de *Elegías* (1948-1958); ocho poemas —“Arte poética”, “Un largo lagarto verde”, “Canción puertorriqueña”, “Little rock”, “Doña María”, “Muerte”, “Deportes” y “Canción de cuna para despertar a un negrito”— de *La paloma de vuelo popular* (1958); y un poema —“¿Puedes?”— de *Tengo* (1964). Como se aprecia en el Cuadro N° 2, el disco presenta sus contenidos no de manera cronológica, sino en un orden particular. Por eso, al final de esta sección, hablaré brevemente sobre ese orden en el que están presentados los poemas. Tratándose de una selección, a modo de una antología poética, el disco recorre treinta años de escritura poética entre 1934 y

1964. A continuación, comentaré de manera sistemática los contenidos de la publicación. Esto permitirá apreciar los contenidos de manera orgánica.

CUADRO N° 2.
CONTENIDOS DEL DISCO NICOLÁS GUILLÉN (EDICIONES PARADISO, 1968)

Nº	TÍTULO DEL POEMA	TÍTULO DEL LIBRO DE PROCEDENCIA	AÑO DE PUBLICACIÓN DEL LIBRO
1	Arte poética	<i>La paloma de vuelo popular</i>	1958
2	Un largo lagarto verde	<i>La paloma de vuelo popular</i>	1958
3	Canción puertorriqueña	<i>La paloma de vuelo popular</i>	1958
4	Little rock	<i>La paloma de vuelo popular</i>	1958
5	Doña María	<i>La paloma de vuelo popular</i>	1958
6	Muerte	<i>La paloma de vuelo popular</i>	1958
7	Deportes	<i>La paloma de vuelo popular</i>	1958
8	Ácana	<i>El son entero</i>	1947
9	Son número 6	<i>El son entero</i>	1947
10	El abuelo	<i>West Indies, Ltd.</i>	1934
11	Caminando	<i>West Indies, Ltd.</i>	1934
12	Canción de cuna para despertar a un negrito	<i>La paloma de vuelo popular</i>	1958
13	¿Puedes?	<i>Tengo</i>	1964
14	Soldado, aprende a tirar	<i>Cantos para soldados y sones para turistas</i>	1937
15	No sé por qué piensas tú	<i>Cantos para soldados y sones para turistas</i>	1937
16	Guitarra	<i>El son entero</i>	1947
17	Elegía	<i>El son entero</i>	1947
18	Palma sola	<i>El son entero</i>	1947
19	Agua del recuerdo	<i>El son entero</i>	1947
20	Un son para niños antillanos	<i>El son entero</i>	1947
21	El negro mar	<i>El son entero</i>	1947
22	El apellido	<i>Elegías</i>	1948-1958*

* Tal como indica la bibliografía de Nicolás Guillén hecha por Augier, a lo largo de varios años el autor publicó los poemas que luego serían reunidos bajo el título *Elegías* (Augier 2011e: 589-591). Por eso, en el Cuadro N° 2 se registran las fechas tal como Augier presenta el libro en la obra poética del autor (Guillén 2011a: 243).

Para aproximarse adecuadamente a la producción poética de Nicolás Guillén, debe tomarse en cuenta que esta estuvo profundamente relacionada con el devenir de la historia cubana del siglo XX y a la relativa participación que tuvo en ella. Dicha relación comienza en 1902, año en el que confluyen el nacimiento de Guillén —10 de julio— y la instauración de la República de Cuba —20 de mayo— con una constitución que, desde entonces, dejó vulnerable al país por los años venideros. Esta permitía la repentina intervención del ejército de EE.UU. por algún eventual problema en la realidad económica y política local⁸⁸ (Augier 2011a: ix). Esto tuvo consecuencias a distintos niveles sociales en la isla, siendo las siguientes cuatro las más relevantes para la presente investigación: a) el dominio sociopolítico y económico de EE.UU. sobre Cuba a través de distintos negocios en el país; b) la colusión de los empresarios norteamericanos con las autoridades cubanas que, con base en actos de corrupción, perpetuó en Cuba la condición de colonia explotada por EE.UU.; c) el agravamiento de las diferencias sociales y la discriminación hacia los pobres y los negros; y d) la represión y la violencia de las autoridades cubanas hacia la población inconforme que protestaba contra el gobierno y el sistema social. Fueron estas consecuencias las que hicieron de Cuba una nación vulnerable a la voluntad y los manejos geopolíticos y socioeconómicos de EE.UU. Por eso, es en la interpelación a la presencia norteamericana en Cuba, y a las consecuencias de la misma, las que atraviesan de manera transversal casi toda la poesía de Guillén.

Pero Guillén no siempre tuvo ese interés por lo social. Más bien, lo descubrió y lo cultivó de manera progresiva en el transcurso de su trayectoria artística y de los poemarios que escribió. Históricamente, el primero fue *Cerebro y corazón* (1922). Este libro reunió cuarenta y seis poemas marcados por la divagación personal y el manifiesto dolor amoroso con mucha influencia de Rubén Darío y sin ningún contenido social (Guillén 2011a: 1-43). El siguiente título fue *Otros poemas* (1920-1923), grupo de diecinueve poemas con los mismos rasgos y tratamiento de temas que el anterior. Si bien no se trata de un libro orgánico publicado por el autor, lo tomo en consideración porque formó parte de su ideario estético (Guillén 2011a: 45-65). Asimismo, *Poemas de transición* (1927-1931) continúa con la misma estética de los anteriores, pero con ligeros cambios: Guillén menciona máquinas y ciertas nociones físicas. Esto muestra una ligera influencia de las corrientes poéticas del momento, aunque en un lugar secundario frente a la oralidad de los negros cubanos a lo largo de los dieciséis poemas⁸⁹ que componen el libro⁹⁰ (Guillén 2011a: 67-80). A su

88 "Asimismo, [Guillén] les confirmó [a los cubanos] el papel que jugaba [Cuba] en ese gigantesco engranaje del imperialismo, la Enmienda Platt, pragmática norteamericana impuesta en forma de apéndice a la Constitución de Cuba de 1902, como fórmula condicional del gobierno de Estados Unidos —o sea, de sus monopolios— para permitir la instauración de la República de Cuba y la subsecuente evacuación de sus tropas de ocupación" (Augier 1976: 52).

89 Para un lector interesado en las relaciones culturales de Guillén con el Perú, puede ser de interés que el poema "Futuro" mencione a los incas de manera retórica (Guillén 2011a: 71-72).

90 Tampoco fue publicado como título por el autor, pero fue reunido por Augier, su editor (Guillén 2011a: 89-106). Como forma parte del ideario de Guillén, lo registro en el análisis de su obra.

vez, *Motivos de son* (1930) fue el primer libro en el que Guillén procuró registrar el habla de los negros cubanos. La oralidad se volvió la primera reivindicación de la herencia africana en su escritura, aunque los ocho poemas que reunía este libro no registraron crítica social alguna; solo trata situaciones cotidianas en torno a relaciones personales y amorosas (Guillén 2011a: 81-88).

El quinto libro, *Sóngoro cosongo* (1931), presenta, reunidos por primera vez, una variedad de contenidos que concentran los principales motivos poéticos que el autor desarrolló a lo largo de su escritura poética. A saber: la reivindicación de la herencia africana en sus distintas expresiones, la música popular cubana, la exploración retórica y sonora de la oralidad negra cubana, la integración de la sociedad cubana multiétnica y la crítica social a la realidad social cubana frente al imperialismo norteamericano⁹¹ (Guillén 2011a: 89-106).

A partir del tratamiento de estos motivos poéticos, Guillén desplegó su ideario, lo que, de una u otra manera, se encuentra enunciado en *Sóngoro cosongo* (1931). De los diecisiete poemas que tocan aquellos temas, solo uno —“Caña”— manifiesta la crítica social a la explotación de la caña de azúcar en Cuba por parte de los norteamericanos que tenían un dominio político y económico en el país (Guillén 2011a: 104). Asimismo, *Sóngoro cosongo* (1931) tiene un prólogo que sintetiza parte del horizonte social que comenzó a promover desde la publicación de este libro y de su faceta de intelectual público. Con la denominación “color cubano” Guillén reconoce los rasgos multiétnicos que históricamente componen a la población de la isla y propone la necesaria integración de los negros como los que representan esa primera etnicidad por ser reivindicada⁹² (Guillén 2011a: 91-92). Así, en el quinto libro, publicado a los veintinueve años, Guillén pasó de una etapa creativa de corte intimista a otra estética marcada por la preocupación social y cuyos discursos comenzarían a tener mayor presencia desde *West Indies, Ltd.* (1934), el primer poemario que integra el disco *Nicolás Guillén* (1968).

Antes de pasar a la visión orgánica de los contenidos del disco, cabe hacer algunas notas sobre la presencia que Guillén tuvo como intelectual público. Esta comenzó en Cuba, a mediados de 1935, cuando comenzó a realizar sus primeros viajes a congresos internacionales en América

91 En *Sóngoro cosongo* (1931), también está presente el erotismo, pero es un tema secundario en todos los poemarios analizados en el presente estudio.

92 En su prólogo, Guillén dice: “No ignoro, desde luego, que estos versos repugnan a muchas personas, porque ellos tratan asuntos de los negros y del pueblo. [...] Diré finalmente que éstos son unos versos mulatos. Participan acaso de los mismos elementos que entran en la composición étnica de Cuba, donde todos somos un poco níspero. ¿Duele? No lo creo. En todo caso, precisa decirlo antes de que lo vayamos a olvidar. La inyección africana en esta tierra es tan profunda, y se cruzan y entrecruzan en nuestra bien regada hidrografía social tantas corrientes capilares [...] Opino por tanto que una poesía criolla entre nosotros no lo será de un modo cabal con olvido del negro. El negro —a mi juicio— aporta esencias muy firmes a nuestro coctel. Y las dos razas que en la Isla salen a flor de agua, distantes en lo que se ve, se tienden un garfio submarino como esos puentes hondos que unen en secreto dos continentes. Por lo pronto, el espíritu de Cuba es mestizo. Y del espíritu hacia la piel nos vendrá el color definitivo. Algún día se dirá: «color cubano»” (Guillén 2011a: 91-92).

y Europa,⁹³ y sus colaboraciones en distintos periódico del movimiento obrero que editaba el Partido Comunista, contribuyendo a la discusión pública. En 1938 “es designado miembro del Comité Nacional de Unión Revolucionaria Comunista y nominado” (Augier 2011d: 566). A su vez, la década de 1940 significó un tiempo de mayor proyección para Guillén en América Latina y el mundo.⁹⁴ Por su presencia pública, se le negó la visa para ir a un congreso en Nueva York. En 1944 continúa contribuyendo a la circulación de la ideas como editor en la revista *Gaceta del Caribe* (Augier 2011d: 567). Entre 1946 y 1948, realiza muchos viajes por la región — entre otros, Venezuela, Colombia, Perú y Chile— participando de eventos conmemorativos socialistas y recibiendo reconocimientos en muchos de ellos. Regresó a Cuba el 8 de marzo tras casi dos años y medio de ausencia. En 1949 participó de congresos socialistas y/o por la paz en EEUU., Checoslovaquia, la U.R.S.S. y México⁹⁵ (Augier 2011d: 567-569).

Los años cincuenta estuvieron marcados por una mayor presencia internacional de Guillén, por su exilio y su regreso a Cuba, tras el triunfo de la Revolución Cubana. En 1950 fue enjuiciado por conspirar y pertenecer al Partido Socialista Popular de Cuba, pero fue absuelto. Al año siguiente, asistió Festival de la Juventud en Berlín y a Checoslovaquia y a Austria como parte del Consejo Mundial de la Paz. En 1952 y 1953 siguió viajando a distintos lugares —China, Chile, Brasil, Suecia— para continuar con su participación en eventos semejantes a los anteriores (Augier 2011d: 570). Cabe precisar que, por el incremento de la represión del gobierno cubano, tuvo que exiliarse entre 1953 y 1959. En este periodo Guillén realizó la mayor cantidad de viajes a los más diversos destinos del mundo, pues durante los próximos años siguió participando de muchos eventos de simbólica relevancia⁹⁶ (Augier 2011d: 570-573).

Cuando triunfó la Revolución Cubana, Guillén capitalizó toda su presencia como intelectual público que llevaba cultivando por décadas. Solo en 1959 representó a la Revolución en distintos eventos nacionales e

93 En enero de 1937, Guillén realiza su primer viaje al extranjero a un congreso internacional en Veracruz: “Congreso de Escritores y Artistas convocado por la Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios de México (LEAR)” (Augier 2011d: 566). Ese mismo año participó del II Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura, en Madrid, junto a Octavio Paz y al novelista José Mancisidor. La delegación cubana estuvo integrada por Guillén, Félix Pita Rodríguez, Alejo Carpentier y Leonardo Fernández Sánchez (Augier 2011d: 566).

94 En 1941, “se le niega la visa para trasladarse a Nueva York por invitación de la Liga de Escritores Americanos para la Defensa de la Cultura a su IV Congreso, programado para los días 6-8 de junio” (Augier 2011d: 567). Asimismo, en 1945 “es designado miembro correspondiente de la Asociación de Escritores Venezolanos” (Augier 2011d: 567).

95 En 1949 viajó “a Nueva York como miembro de la delegación cubana por el Consejo Nacional de Artes, Ciencias y Profesiones de los Estados Unidos” (Augier 2011d: 569). También asistió “con Juan Marinello, ambos delegados del Partido Socialista, al IX Congreso del Partido Comunista Checoslovaco” (Augier 2011d: 569). Ese mismo año realizó su primer viaje a la U.R.S.S. y otro a Ciudad de México para participar en el Congreso Continental por la Paz (Augier 2011d: 569).

96 Y fue en 1954, estando en México, que la C.I.A. tomó acciones contra Guillén para entorpecer su estancia y viajes. Ese mismo año, en Moscú, recibió el Premio Internacional Lenin de la Paz (Augier 2011d: 571-573).

internacionales.⁹⁷ Pero fue entre las décadas de 1960 y 1980 —hasta que murió en 1989— que Guillén tuvo su mayor proyección desde dicho rol público. Presidió casi todas las delegaciones cubanas de importancia para estrechar lazos con distintos países, así como fue voz y tuvo voto en varias decisiones de la política cultural de Cuba.⁹⁸

Ahora bien, paso a dar un comentario sistemático de los contenidos de *Nicolás Guillén* (1968). Como se ha visto, este recorre treinta años de escritura poética recogiendo, de seis poemarios, los veintiún poemas que dieron a conocer todo lo ya historiado. En conjunto, dichos poemas muestran un Guillén preocupado por tres distintos ejes temáticos que, ordenados de mayor a menor importancia, tuvieron la siguiente presencia en el disco:

- A. La toma de conciencia por parte del pueblo cubano y de todos los otros países⁹⁹ respecto a los verdaderos causantes —los norteamericanos y las autoridades con las que estaban coludidas— de la situación de la cruda pobreza y explotación de la isla, para los primeros —los cubanos—; y respecto a la lógica mercantilista y explotadora del imperialismo en otros territorios, para los segundos —el mundo, en general—. La primera tuvo mayor importancia que

97 Participó en la Operación Cultura organizada por la Federación Estudiantil Universitaria (FEU) en la Universidad de La Habana. Viajó “a Budapest, invitado por el Consejo Nacional de la Paz de Hungría y el Instituto Húngaro de Relaciones Culturales” [Augier 2011d: 573]. Asistió, en Viena, “al VII Festival de las Juventudes y los Estudiantes” [Augier 2011d: 573]. Y fue a Pekín invitado por la Asociación del Pueblo Chino “para las relaciones culturales con los países extranjeros, para participar en la conmemoración del décimo aniversario de la República Popular China” [Augier 2011d: 573].

98 Algunos de los hechos más significativos fueron los siguientes. En 1960 “preside la delegación cultural cubana enviada a la U.R.S.S. para celebrar el primer aniversario del triunfo de la Revolución y participar en acto en la Casa de la Amistad con los Pueblos” [Augier 2011d: 573]. En 1961 fue “designado por el Ministerio de Educación miembro del Consejo Nacional de Educación” [Augier 2011d: 573]. En 1962 fue designado “por decreto presidencial Embajador Extraordinario y Plenipotenciario del servicio exterior de la República” [Augier 2011d: 574]. En 1967 fue designado “miembro de la delegación cubana al Congreso Internacional del Pen Club, celebrado en Abidján, Costa de Marfil, África” [Augier 2011d: 577]. Asimismo, el 4 de noviembre de 1970 viaja a Santiago de Chile “como miembro de la delegación oficial cubana a la toma de posesión del presidente de la República” Salvador Allende [Augier 2011d: 578]. En 1972, el gobierno cubano organiza distintas actividades para celebrar los setenta años de Guillén. En enero de 1977 presidió “la delegación cubana que asistió al II Festival de las Artes y las Culturas negras y africanas, celebrado en Lagos, Nigeria” [Augier 2011d: 581]. En 1980 viajó a Moscú presidiendo la comisión oficial de bienvenida a los cosmonautas Yuri Romanenko y Arnaldo Tamayo, del vuelo espacial soviético-cubano [Augier 2011d: 583]. En 1982 el gobierno organizó festividades por los ochenta años de Guillén. En 1983 recibió el Premio Nacional de Literatura por el conjunto de su obra [Augier 2011d: 586]. Finalmente, el 16 de julio de 1989 falleció, motivo por el cual el Consejo de Estado de la República declaró duelo oficial dándole una despedida oficial a Guillén [Augier 2011d: 587]. No hay que olvidar que Guillén fue presidente de la UNEAC desde 1960 hasta 1989.

99 Si bien en el disco aquí estudiado Guillén tiene dos o tres poemas en los que trata el tema de la realidad política de otro territorio que no sea Cuba, estos los he distribuido entre “A” y “C”. Resulta más elocuente sistematizarlos así ya que, en la lectura de los poemarios en la presente investigación, sobresale la preocupación por el eje temático y no por corte o procedencia geográfica. En otros términos, la poesía de Guillén problematiza lo mismo —la toma de conciencia de una realidad política y/o la herencia africana— en distintas latitudes de manera casi transversal.

la segunda: tanto por la cantidad de veces que fueron tratados o referidos, como por la complejidad con la que el autor los desarrolló en cada caso. Los nueve poemas presentes en el disco son: "Soldado, aprende a tirar" y "No sé por qué piensas tú" de *Cantos para soldados y sones para turistas* (1937), "Arte poética", "Un largo lagarto verde", "Canción puertorriqueña", "Little rock", "Doña María" y "Deportes" de *La paloma de vuelo popular* (1958) y "¿Puedes?" de *Tengo* (1964); los mismos que configuran el 40,9% del total de contenidos. Siendo el eje temático más importante, resulta significativo advertir que los poemas provienen de los tres libros más politizados —por las implicancias simbólicas de sus mensajes— de los que figuran en el disco aquí estudiado.

Dichos poemas registran el tratamiento de los siguientes problemas: el abuso y la violencia cometidos por los soldados y la policía, quienes reprimían a la población por órdenes de las autoridades; los maltratos que recibían los trabajadores de los cañaverales en Cuba por parte de los mayores; la vigilancia de los marinos norteamericanos, cuya presencia garantizaba que la explotación continuara en la isla; la discriminación ejercida en el sur de EE.UU. contra los negros, advirtiendo cuán terrible sería el mundo si fuera dominado por dicho país; la exotizada y contradictoria imagen que se difundía de Cuba, puesto que los extranjeros la idealizaban como lugar para vacacionar, mientras que los cubanos la experimentaban como una colonia explotada por EE.UU.; y la mercantilización de cualquier parte de la naturaleza, como ejemplo del modelo socioeconómico imperialista presente en el mundo. Fue a través de este primer grupo de contenidos que se dio la mayor proyección latinoamericana y mundial de la obra que Guillén registra en esta antología. Aunque el autor tuvo como primera preocupación social a la realidad cubana, tanto su escritura como los temas tratados resonaron progresivamente en una mayor audiencia. A su vez, esto se concedía con su rol de intelectual público.

- B. La exploración sentimental de temas más intimistas o no concernientes a sus preocupaciones sociales. Si bien la poesía de Guillén priorizó su interés por lo social, además del rol de intelectual público que desempeñó desde la década de 1930 de distintas formas, de manera secundaria desarrolló esta agenda poética más personal. Los ocho poemas presentes en el disco son: "Caminando" de *West Indies, Ltd.* (1934), "Ácana", "Guitarra", "Palma sola", "Agua del recuerdo" y "El negro mar" de *El son entero* (1947) y "Muerte" y "Canción de cuna para despertar a un negrito" de *La paloma de vuelo popular* (1958); los mismos que configuran el 36,4% del total de contenidos. Esos poemas problematizaron distintos matices de su sensibilidad más privada: el encono que manifiesta el yo poético por la pobreza en la que vive; el recuerdo nostálgico de un árbol, la ácana, como elemento de la infancia en

la casa de Guillén; el homenaje a un instrumento musical que dio a conocer el son, la guitarra; la contemplación de la naturaleza a través de una planta; el erotismo y la sexualidad al recordar una mujer negra; el esbozo lírico de los pescadores y una mujer negra; los dos retratos que se muestran curiosos y estoicos ante la muerte; y el retrato, con una canción infantil, de las experiencias de criar un bebé. Todos estos dieron a conocer esta parte que tuvo una menor importancia en el conjunto de la producción de Guillén, pero que también muestran que no la abandonó por desarrollar, en primer lugar, sus preocupaciones sociales.

- C. La herencia africana en Cuba como una singularidad sociocultural que, a través de sus distintas manifestaciones, debe ser reivindicada como propia de una etnicidad —la de los negros— y reconocida como integrante de la realidad multiétnica cubana. Los cinco poemas presentes en el disco son: “El abuelo” de *West Indies, Ltd.* (1934), “Son número 6”, “Elegía” y “Un son para niños antillanos” de *El son entero* (1947) y “El apellido” de *Elegías* (1948-1958); los mismos que configuran el 22,7% del total de contenidos. Dichos poemas trataron distintas aristas de su problemática: la poca consciencia social de la sociedad cubana sobre el mestizaje que forma parte del proceso histórico de la realidad cubana y de los negros en ella; la reivindicación de las distintas prácticas religiosas de herencia africana; la discriminación y la explotación que ha padecido el negro como ser en la historia; y la aceptación del apellido como signo de la resistencia y lucha ante la sociedad discriminadora desde un signo tan privado como colectivo. Todo esto se condice con lo que Guillén había propuesto con la noción “color cubano” en su libro *Sóngoro cosongo* (1931). Ese horizonte combativo, integracionista y reivindicativo de la etnicidad de los negros fue desarrollado y acertadamente representado, en grado significativo, con los distintos contenidos sistematizados en este eje temático.

Estos tres ejes temáticos presentan al disco *Nicolás Guillén* (1968) como una antología propicia para conocer parte fundamental de la poética de su autor. Tanto la proporción en la que está distribuida como la diversidad de sus contenidos configuran una buena muestra para identificar sus preocupaciones más constantes y otras que tuvieron un lugar secundario en su ideario. De ahí que la toma de consciencia de la realidad política cubana por parte de sus ciudadanos, la del resto del mundo respecto a la explotación del imperialismo, el tratamiento de la herencia africana en distintos aspectos y los temas en torno a los poemas intimistas dan a conocer un autor con una agenda poética de corte social y de corte personal. Y dado que cada eje temático tiene una variada y relativa importancia según el poemario al que pertenecen y según su presencia en el disco, en conjunto signan una propia evolución estética e histórica en la trayectoria poética de Guillén. Ciertamente, las preocupaciones sociales de Guillén tienen una mayor presencia en el disco. Pero no por eso es menos

importante que se advierta a un poeta que también cultivó una sensibilidad que no siempre tuvo como tema principal manifestarse a favor de una consigna social, política o partidaria. Aunque menos frecuente, llega a ser un registro más intimista de su escritura.

Al haber presentado la densidad del disco *Nicolás Guillén* (1968), se tiene una perspectiva clara respecto a las implicancias culturales de que los mismos se difundan como publicación. Siendo las preocupaciones sociales las predominantes en el disco, estas adquieren mayor relevancia cuando se las sincroniza con el papel que Guillén tuvo como intelectual público desde la década de 1930 participando del debate y del intercambio de las ideas en pro de la justicia social. Por lo mismo, que desde 1959 Guillén haya sido un representante de la Revolución Cubana es, en parte, una consecuencia de la legitimidad y la presencia ganadas en la región y el mundo hasta antes de ese momento y, también, la opción política más adecuada según lo que estuvo promoviendo a lo largo de su trayectoria. La visión sistemática de los contenidos del disco lo evidencia, pues la relación de Guillén con la Revolución Cubana no solo es histórica, sino sobre todo de gran trascendencia desde el registro simbólico. De ahí que la edición peruana de *Nicolás Guillén* (1968) es un ejemplo de la circulación transnacional de la literatura —específicamente en soporte *longplay*— y de las ideas de un agente cultural cubano en un contexto de Guerra Fría.

Asimismo, el rol y la intervención editorial de Calvo está a relacionada a los valores que defendió. Al publicar a un contemporáneo con mayor trayectoria, Calvo realiza la promoción local de un autor internacional, lo cual le agrega mayor complejidad social que si la publicación se hubiera realizado en el mismo país de origen, Cuba. Por eso, los contenidos del disco editado por Calvo también son muy elocuentes respecto a lo que ya había publicado —o publicaría— en torno a la herencia africana y sobre su visión de la sociedad en general, incluyendo a las utopías sociales por las que luchó. En ambos temas, hay una cierta confluencia entre las ideas de Guillén y de Calvo. A la luz de lo que muestra *Nicolás Guillén* (1968), llama la atención que, en Guillén, el sentido plural de la etnicidad —la noción de “color cubano” — coincida con la visión abierta, compleja e integradora que Calvo desarrolló a lo largo de su obra literaria cuando trató lo amazónico, lo andino y la herencia africana de manera muy singular. De igual manera, la constante búsqueda del cambio social en Guillén se condice, de una u otra manera, con las críticas sociales y el sentido de lo revolucionario que Calvo difundió en su poesía y en su obra en prosa. No es objetivo del presente estudio explicar las implicancias y singularidades de cada caso. Solo anotaré que, en una investigación previa, he desarrollado parte de las nociones que Calvo desarrolló en torno a la herencia africana y la relación de esta con la de lo amazónico y lo revolucionario (Ver Barrós 2019).

Por último, habiendo sistematizado los contenidos que componen el disco *Nicolás Guillén* (1968), ¿cuál es la importancia de que la publicación haya presentado los poemas en un orden particular, como se apreció en el Cuadro N° 2? La respuesta a esta pregunta no parte de una decisión editorial sobre la elección y composición de sus contenidos, sino de la

validación de los mismos por parte de César Calvo, en su rol de editor, para su edición. Como comenté al inicio del presente estudio, la edición peruana es una reedición de la cubana que se publicó en la década de 1960. Y más importante que saber quién decidió el orden definitivo de los poemas, es advertir el sentido que dicho orden transmite en *Nicolás Guillén* (1968). Tal como están presentados se puede apreciar la variedad de temas tratados por el autor. La secuencia ahistórica alterna la crítica social a la realidad cubana, dominada por el imperialismo, promoviendo la subversión de sus ciudadanos, con la exploración intimista de temas más personal y la reivindicación de la herencia africana a través de sus distintos elementos y manifestaciones ancestrales y modernas. Un lector no familiarizado con la obra de Guillén podría transitar por los poemas —oír el disco— con adecuado margen de exploración. Tratándose de una antología oral, resulta muy significativo que la publicación comience con cinco poemas críticos con la realidad cubana; que continúe, a mitad del disco, con temas intimistas y con reivindicaciones de la herencia africana; y que culmine de igual manera. Todos estos son sugerentes indicios de lectura para quien lea —o escuche— la poesía de Guillén por primera vez o para quien ya la conozca previamente.

CONCLUSIONES

Primero, esta investigación ha mostrado que el disco *Nicolás Guillén* (1968) se constituye como un hito cultural, editorial y literario en el Perú tanto por el complejo entramado cultural que implicó su publicación, como por la densidad simbólica de sus contenidos. Siendo el primer título de Ediciones Paradiso, es una puerta para comenzar a explorar la importancia de dicho sello, aún más cuando parte de su realización editorial comprendió la participación de Nicolás Guillén como autor —entre otros cubanos—, César Calvo como editor y Carlos González como diseñador de toda la colección. Todo esto adquiere aún mayor dimensión al recordar que la publicación se dio a conocer en Lima el 15 de julio de 1968. A nivel local, se ubica poco antes del inicio del gobierno militar de Juan Velasco Alvarado que, desde octubre del mismo año, comenzó a reconfigurar la relación entre el Estado y la nación. A nivel latinoamericano, la Revolución Cubana seguía consolidándose como proceso histórico de alcance mundial, con especial importancia para la región dado el contexto de la Guerra Fría que marcaba la polarización política de la época. Esta suma de capas sociales dimensionan, en su conjunto, el proyecto editorial de César Calvo así como cada título —en formato libro o disco— que singulariza su presencia y relevancia según el autor y los propios contenidos que presentan bajo su nombre.

Segunda, los contenidos del disco *Nicolás Guillén* (1968) presentan, fundamentalmente, las preocupaciones sociales de su autor y, en menor medida, su sensibilidad intimista o de corte más personal. Así, los veintidós poemas de la publicación dan a conocer tres ejes temáticos: a) La toma de consciencia por parte del pueblo cubano y de todos los otros países respecto a los verdaderos causantes de la situación de cruda

pobreza y explotación en la isla y de la lógica mercantilista y explotadora del imperialismo en otros territorios —nueve poemas en total—; b) La exploración sentimental de temas más intimistas o no concernientes a sus preocupaciones sociales —ocho poemas en total—; c) La herencia africana en Cuba como una singularidad sociocultural que, a través de sus distintas manifestaciones, debe ser reivindicada como propia de una etnicidad —la de los negros— y reconocida como integrante de la realidad multiétnica cubana —cinco poemas en total—. Pero entre todos esos contenidos, ¿cuáles son las herencias y cuáles las revoluciones presentes en *Nicolás Guillén* (1968)? En primer lugar, el disco ejemplifica muy bien el concepto de Guillén, “color cubano”, que tenía como horizonte social reconocer e integrar los rasgos multiétnicos que históricamente componen a la población de Cuba. Considerando que, desde su poesía, Guillén proponía a la herencia africana como la primera en ser reconocida, el autor concibe a la sociedad cubana como el resultado del propicio mestizaje que da sentido histórico y densidad real a la integración de sus ciudadanos y a la toma de consciencia de su propia realidad.

Además del sentido de la herencia africana en Cuba, en su poesía Guillén cultivó un discurso de consciencia social. Así como se advierte que no fue un autor que cultivó la poesía de temática negra de manera episódica, sino que lo hizo a lo largo de muchos años, con una marcada inclinación por lo popular que desarrolló desde sus manifestaciones culturales; de la misma manera, se advierte la revolución que promovió en distintos sentidos. El horizonte de integración de la sociedad cubana multiétnica era el primer paso para que, unidos todos los ciudadanos, reclamen y se rebelen contra el orden imperante en Cuba desde 1902. Así, la primera revolución de Guillén fue la que, desde la década de 1930, consistió en denunciar y promover el necesario cambio social en Cuba. La segunda se dio, desde 1959, como representante e intelectual público de la Revolución Cubana. De ahí que se la pueda conceptualizar de la siguiente manera: revoluciones en tanto aumentar la celeridad del tiempo social que se experimenta —antes y después de 1959— y en tanto el cambio social al que se alude —como la Revolución Cubana—; o en la que se inscribe, aunque de manera involuntaria, por el momento y lugar donde fue publicado el disco —en Lima, poco antes del inicio del gobierno de Juan Velasco Alvarado—. Dicho esto, el disco permite apreciar parte del ideario y de la trayectoria intelectual de Guillén desde su producción poética, siendo la amplitud e integración culturales y políticas las que sedimentaron las herencias y las revoluciones que, en el plano simbólico, cultivó en su disco.

Tercera, la publicación de *Nicolás Guillén* (1968) documenta parte de la relación entre César Calvo y Nicolás Guillén, volviendo aún más singulares las implicancias simbólicas y la densidad propia del disco. Si bien, en la actualidad, no se cuenta con otras fuentes documentales que registren la relación entre ambos, la edición peruana de *Nicolás Guillén* es un buen punto de partida para problematizar más la historia cultural que subyace e implica dicha publicación. Por parte del mismo Calvo, se podría comenzar por recordar las tres menciones llenas de consideración

y admiración que hizo a Guillén en su obra literaria de la década de 1980. Las registré al inicio del presente estudio tanto por ser el primer indicio presente en su obra literaria editada, como por ser una pregunta abierta que, desde el futuro —la década de 1980—, interpela y hace volver al lector sobre un inadvertido pero elocuente pasado —julio de 1968— que evidencia parte de esa significativa relación entre Calvo y Guillén. Que Calvo haya publicado a Guillén no solo se condice, desde el rol de editor, con lo que manifestó en los años ochenta; sobre todo, da pie a ahondar en la posible relación —habría que investigarla en profundidad— entre ambos. Ante la posible y futura información que se descubra, esta revelaría más pasajes de las complejas relaciones entre las historias de Perú y Cuba —no solo durante la Revolución Cubana—, especialmente por la, aún hipotética, injerencia que tuvo la una en la otra a través de Calvo y Guillén. En otras palabras, *Nicolás Guillén* (1968) también lleva a preguntarse por la integración latinoamericana que pudo haberse propiciado con especial importancia para la herencia africana de ambos países.

Cuarta, la resonancia simbólica de *Nicolás Guillén* (1968) da a conocer a dos intelectuales públicos de singular relevancia para la herencia africana en el Perú: Nicolás Guillén, autor de la publicación y César Calvo, editor de la misma. Si bien a Guillén se lo relaciona directamente con la Revolución Cubana, desde antes de 1959 Guillén erigió una imagen y rol de intelectual público con gran presencia en la región y el mundo. Al iniciarse ese nuevo periodo histórico en el país, Guillén es respaldado para continuar con su rol, pero con la diferencia de que, desde entonces, lo haría como intelectual público de la Revolución Cubana, asumiendo cargos públicos y participando de distintas actividades en el país y fuera de él en el transcurso de los años. No hay que olvidar que fue en el ejercicio de su cargo como presidente de la UNEAC que Guillén tuvo a Calvo como miembro del jurado del concurso de poesía organizado por dicha institución en 1968. Y, como anoté anteriormente, ambos tenían intereses en común —la poesía, la música y la política—, los mismos que confluyen en la publicación de un disco. Por eso, la herencia africana de expresión cubana que se difundió en Lima en julio de 1968 interpela la estructuración misma del campo del arte negro afroperuano que se configuraba en la misma ciudad entre 1956 y 1975.

Asimismo, la mayoría de contenidos de *Nicolás Guillén* (1968) de corte social o político no están explícitamente relacionados con la Revolución Cubana, proceso iniciado el 1 de enero de 1959, ya que fueron escritos y publicados antes en cada uno de los poemarios aquí estudiados. Como se ha visto, de los veintidós poemas pertenecientes a seis libros, solo uno —“¿Puedes?”— formó parte de *Tengo* (1964), único poemario cuya publicación fue posterior a la del inicio de la revolución. Sin embargo, como la edición peruana data de 1968, todos los contenidos se resignificaron a la luz de la Revolución Cubana ya que Guillén se convirtió en un intelectual público de dicho proceso. Y si bien ya tenía ese perfil desde antes de que iniciara el proceso revolucionario, su obra también es resignificada por el presente —julio de 1968— en el que Calvo reedita su disco en Lima con su sello *Ediciones Paradiso*. En otros términos, los contenidos políticos

del disco pueden ser leídos como pertenecientes al mensaje político de la Revolución Cubana, pero no porque la totalidad de sus contenidos hayan sido escritos en el periodo que llevaba de iniciada, sino porque la trascendencia mundial de sus procesos dimensiona la trayectoria y producción intelectual misma de Nicolás Guillén, uno de sus intelectuales públicos más importantes desde 1959. De ahí que todo lo relacionado al disco aquí estudiado hable de la integración latinoamericana desde el registro artístico, poético, cultural y editorial.

Quinta, fue desde su faceta de editor que Calvo ejerció su papel de intelectual público. Al haber publicado *Nicolás Guillén* (1968) como el primer disco de Ediciones Paradiso, Calvo validó, difundió y promovió sus contenidos. Y siendo esta una relevante publicación por su densidad simbólica y las implicancias de su publicación, complejiza la trayectoria artística de Calvo a un nivel de intelectual público. Promoviendo la circulación de las ideas de Guillén no solo contribuyó al debate público de la herencia africana en el Perú, lo negro afroperuano, desde la expresión moderna de procedencia cubana; muy singularmente, Calvo la infundió de la alteridad cultural caribeña que fue un elemento consustancial al campo de lo negro afroperuano (Ver Barrós 2018). En ese sentido, resultó propicia la procedencia cubana de Guillén, puesto que, desde el registro poético en formato disco, su obra contribuyó a que se agregaran más contenidos de la herencia africana y de lucha contra el imperialismo a las discusiones locales que se daban en torno a lo negro afroperuano en un contexto de Guerra Fría. Así, esta investigación convida a que se siga ahondando en Calvo como actor social, tanto por su relación con la herencia africana, como por su participación con otros momentos de la historia cultural del Perú y Latinoamérica.

De igual manera, desde el rol de editor de Calvo, *Nicolás Guillén* (1968) tiene gran relevancia para la herencia africana en la Lima de finales de los años sesenta. En una investigación anterior (Barrós 2016), analicé las relaciones sociales y el rol que tuvo Calvo cuando colaboró con Perú Negro, el más importante de su campo, el del arte negro afroperuano. En menor medida, otros dos trabajos (Barrós 2018; 2019) también agregaron algunos aspectos que complejizan su rol de intelectual público en torno a la herencia africana. Complementándolas, la presente investigación muestra que, desde antes de colaborar con Perú Negro, en 1968 y desde su rol como editor, Calvo ya agenciaba en Lima estos contenidos procedentes de otros acervos de la herencia africana. Toda la información presentada, en el marco del carácter multiétnico del arte negro afroperuano y su sincretismo cultural, refuerza la presencia del Caribe en la versión moderna de lo africano en el Perú, especialmente porque la desconocida presencia de Guillén se manifiesta desde un intermediario blanco: Calvo. Esto último refuerza la importancia de estudiar a esos intermediarios que, de una u otra manera, influyeron en el gran sincretismo de lo negro afroperuano. Pero, sobre todo, lleva a preguntarse por los distintos tipos de autorías —por comenzar a singularizarlas aún más— que hicieron presencia hacia fines de los años sesenta.

Sexta, a la luz de todo lo antes dicho, la presente investigación deja abiertas muchas interrogantes que podrían constituirse en futuras investigaciones y/o en buenos indicios por comenzar a desarrollar:

- 1) ¿Qué otras presencias han tenido Nicolás Guillén y su obra en el Perú? Tanto por la importancia de su rol de intelectual público — antes y durante la Revolución Cubana—, como por la influencia que su obra en verso o en prosa pudo haber tenido en el Perú, resulta clave preguntarse por sus intermediarios y sus lectores peruanos. Esto significa pensar en otras personas, de cualquier nacionalidad, que hayan editado o promovido la obra de Guillén y en las que lo homenajearon o escribieron sobre ella.
- 2) ¿Qué otros tipos de relaciones, trascendentes para la historia cultural del Perú, han existido entre Calvo y Guillén? Si las facetas de editor e intelectual público agenciadas en 1968 complementan lo que Calvo escribió sobre Guillén en su obra editada de los años ochenta, ¿qué otros pasajes aún desconocidos revelarían la convergencia de ambos en otros lugares y/o proyectos en común?
- 3) ¿Qué otras experiencias editoriales ha tenido Calvo? ¿Y qué nos pueden decir sobre la historia de la edición en el Perú y del campo de la literatura local y latinoamericana, así como del campo de la música? Al inicio del presente estudio, enlisté parte importante de los autores cubanos que Calvo publicó con su sello Ediciones Paradiso. La diversidad de estéticas y estilos presentes en las obras de esos autores permitirá explorar parte de su faceta de editor, además de reconstruir su catálogo y las implicancias de cada uno de los títulos que publicó. De todos estos, ¿qué contenidos relevantes se podrían leer desde el rol de Calvo como intelectual público?
- 4) ¿Cuáles fueron —y cómo se desarrollaron en el tiempo— las relaciones sociales que Calvo tuvo con el gobierno de Juan Velasco Alvarado y con la Revolución Cubana? *Nicolás Guillén (1968)* fue publicado en Lima en un contexto local próximo al inicio del gobierno militar de Velasco y, también, por el marco histórico latinoamericano del proceso revolucionario cubano. Las consecuencias culturales y políticas de que Calvo haya publicado los títulos cubanos en su sello Ediciones Paradiso —particularmente, el libro de Fidel Castro— son un tema por investigar, además de un primer indicio de su trayectoria política en general. Por eso, en lo concerniente a los dos procesos sociales aludidos, cabe preguntarse por el actuar de todos los intermediarios culturales y agentes políticos en el contexto local y latinoamericano de la política cultural del Perú y de Cuba.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE NICOLÁS GUILLÉN

Guillén, Nicolás

- (sfa) *Nicolás Guillén dice sus poemas* [Disco *longplay*]. El Gato Tuerto, ¿1a. ed? ¿La Habana?
- (sfb) *Nicolás Guillén dice sus poemas* [Disco *longplay*]. Areito. ¿La Habana?
- 1959 *Sus mejores poemas*. Organización Continental de los Festivales del Libro, 1a. ed. Lima, Perú.
- 1963 *Nicolás Guillén dice sus poemas* [Disco *longplay*]. Ediciones L.R. Ortiz. ¿Santiago de Chile?
- 1968 *Nicolás Guillén*. [Disco *longplay*]. Edición de César Calvo. Lima: Ediciones Paradiso.
- 1974 *Nicolás Guillén dice sus poemas* [Disco *longplay*]. Ediciones América Hoy. ¿Asunción?
- 2011a *Obra poética. Tomo I (1922-1958)*. Compilación, prólogo, cronología, bibliografía y notas de Ángel Augier. La Habana: Letras Cubanas, 4a. ed.
- 2011b *Obra poética. Tomo II (1958-1985)*. Compilación, prólogo, cronología, bibliografía y notas de Ángel Augier. La Habana: Letras Cubanas, 4a. ed.

ENTREVISTAS

Béjar, Héctor

- 2017 Entrevista realizada por Manuel Barrós. Lima, jueves 31 de agosto de 2017.

Calvo, Guillermo

- 2017 Conversación con Manuel Barrós. Lima, martes 3 de octubre de 2017.

Izcue, Nora de

- 2017 Entrevista realizada por Manuel Barrós. Lima, viernes 8 de septiembre de 2017.

Naranjo, Reynaldo

- 2017 Entrevista realizada por Manuel Barrós. Lima, viernes 22 de septiembre de 2017.

Santa Cruz, Nicomedes

- 1978 Entrevista realizada por Axel Hesse. Consultado el 29 de mayo de 2013, disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=4G7-yoaQiUI>

OTRAS FUENTES PARA EL PRESENTE ESTUDIO

Albuquerque Fuschini, Germán

- 2001 "El caso Padilla y las redes de escritores latinoamericanos",
Revista UNIVERSUM, N° 16, págs. 307-320.

Anónimo

- 1968 "Sin título", en: *Nicolás Guillén*. [Disco *longplay*]. Edición de César Calvo. Lima: Ediciones Paradiso, 1a. ed.

Augier, Ángel

- 1976 "La Revolución Cubana en la poesía de Nicolás Guillén", *Plural*, N° 59, volumen. 5, Año 11, págs. 47-61. México D.F.
- 1982 "Pasión y sabiduría en su verso entero", *Revolución y cultura*, N° 118, págs. 65-71.
- 2011a "Prólogo", en: *Obra poética. Tomo I (1922-1958)*. Nicolás Guillén. Compilación, prólogo, cronología, bibliografía y notas de Ángel Augier. La Habana: Letras Cubanas, 4a. ed., págs. vii-xxxviii.
- 2011b "Notas y variantes", en: *Obra poética. Tomo I (1922-1958)*. Nicolás Guillén. Compilación, prólogo, cronología, bibliografía y notas de Ángel Augier. Letras Cubanas, 4a. ed., págs. 345-435. La Habana.
- 2011c "Notas y variantes", en: *Obra poética. Tomo II (1958-1985)*. Nicolás Guillén. Compilación, prólogo, cronología, bibliografía y notas de Ángel Augier. La Habana: Letras Cubanas, 4a. ed., págs. 471-553.
- 2011d "Cronología", en: *Obra poética. Tomo II (1958-1985)*. Nicolás Guillén. Compilación, prólogo, cronología, bibliografía y notas de Ángel Augier. Letras Cubanas, 4a. ed., págs. 563-587. 2011e "Bibliografía", en: *En Obra poética. Tomo II (1958-1985)*. Nicolás Guillén. Compilación, prólogo, cronología, bibliografía y notas de Ángel Augier. La Habana: Letras Cubanas, 4a. ed., págs. 589-608. La Habana.

Barrós, Manuel

- 2016 *La trayectoria artística de Perú Negro: la historia, el teatro y lo afroperuano en su periodo fundacional (1969-1975)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (tesis de pregrado),
- 2018 "Fisiología de una identidad multiétnica: el teatro en la formación del campo del arte negro afroperuano (1956-1975)", en: *Cultura afroperuana. Encuentro de investigadores 2017*. Ministerio de Cultura del Perú, págs. 141-171. Lima.
- 2019 "De silencio y ceniza. La herencia africana en la obra éditada de César Calvo (1960-2005)", en: *Cultura afroperuana. Encuentro de investigadores 2018*. Ministerio de Cultura del Perú, págs. 264-304. Lima.

Bourdieu, Pierre

2010 "El mercado de los bienes simbólicos" & "La producción de la creencia. Contribución a una economía de los bienes simbólicos", en: *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, págs. 85-230.

Bustamante, Elena

2002 "Nuestro César", en: *César, siempre. A César Calvo, de sus amigos*. Juan Pedro Carcelén (ed.). Lima: Editorial e Imprenta DESA S.A., págs. 115-124.

Calvo, César

1969 *La tierra se hizo nuestra*. Inédito.

1972 *Navidad negra*. Inédito.

1975 *Vida, pasión y muerte de Lorenzo Mombo*. Inédito.

1986 *Campana de palo. Censurado*. Lima: Ediciones El Río, 1a.

1990 [1985] *Los lobos grises aúllan contra Bulgaria*. Lima: Editorial Kotosh S.R.L., 3a ed.

2001 *Edipo entre los inkas*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 3 volúmenes, 1a. ed.

2010 *Pedestal para nadie*. Lima: Grupo Editorial Mesa Redonda S.A.C., 2a. ed.

2015 [1981] *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía*. Lima: Grupo Editorial Peisa S.A.C., 3a ed.

Cândido, Antônio

2006 *Literatura e sociedade*. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 9a. ed.

Castro, Fidel

1968 *Esos son nuestros caminos*. Edición de César Calvo. Lima: Ediciones Paradiso.

Duarte, Geni Rosa

2011 "Invenções a muitas vozes: poesia, música e política em Nicolás Guillén", *Antíteses*, volumen 4, N° 8, págs. 849-872.

Escajadillo, Tomás

2006 "Manuel Scorza. Editor de libros de nuestra América. Nota indispensable", *Biblioteca Virtual UNMSM*, 24, págs.. 295-303. Disponible en: http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/san_marcos/n24_2006/a18.pdf

Feldman, Heidi

2009 *Ritmos negros del Perú: reconstruyendo la herencia musical africana*. Lima: Instituto de Estudio Peruanos; Instituto de Etnomusicología de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

- 2013 “Escenificando la negritud en la Lima de mediados del siglo XX: las compañías Pancho Fierro y Cumanana”, en: *Lima, siglo XX: cultura, socialización y cambio*. Carlos Aguirre y Aldo Panfichi (eds.). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, págs. 199-235.

Gras Miravet, Dunia

- 2003 “Los oficios de un poeta (Scorza, editor)”, en: *Manuel Scorza: la construcción de un mundo posible*. España: Edicions de la Universitat de Lleida; Asociación Española de Estudios Literarios Hispanoamericanos, págs. 51-75. Murcia.

Jáuregui, Eloy

- 2005 “El rabioso jardinero del Patio de Letras”, en: *Martín. Revista de Artes y Letras*. Hildebrando Pérez Grande (dir.). Año V, N° 13, págs. 124-127.

León, Javier

- 2016 “El desarrollo de la música afroperuana durante la segunda parte del siglo veinte”, en: *Música y sociedad en el Perú contemporáneo*. Lima: Instituto de Etnomusicología de la Pontificia Universidad Católica del Perú, págs. 220-254.

Lezama Lima, José

- 1968a *Paradiso. Tomo I*. Edición de César Calvo. Lima: Ediciones Paradiso.
- 1968b *Paradiso. Tomo II*. Edición de César Calvo. Lima: Ediciones Paradiso.

Lust, Jan

- 2013 *Lucha revolucionaria. Perú, 1958-1967*. Barcelona: RBA Libros.

Marín Colorado, Paula

- 2017 “Reseña: Sapiro, Gisèle. [2016]. La sociología de la literatura”, en: *La Palabra*, N° 31, julio-diciembre [2017], págs. 191-195.

Naranjo, Reynaldo

- 2002 “Los poetas, aquellos soñadores de lo real”, en: *César, siempre. A César Calvo, de sus amigos*. Juan Pedro Carcelén (ed.). Lima: Editorial e Imprenta DESA S.A., págs. 131-135.

Padilla, Heberto

- 1968 *Fuera del juego*. La Habana: Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC).

Pérez, Hildebrando

- 2017 “Festival” [Correo electrónico]. 13 de octubre de 2017. Enviado a Manuel Barrós. hperezgrande@yahoo.es

Santa Cruz, Octavio

2018 *El diseño gráfico en Lima. 1960.* Lima: Ediciones Noche de Sol.

SAPIRO, Gisèle

2016 *La sociología de la literatura.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Tello Díaz, Carlos

2016 "Cultura y política en los primeros años de la Revolución Cubana: el caso Padilla", en: *Cuadernos Americanos*, N° 156, págs. 177-194. México.

Tompkins, William

2011 *Las tradiciones musicales de los negros de la costa del Perú.* Lima: CEMDUC - Centro Universitario de Folklore.

Orrillo, Winston

1968 "El libro y el disco de Cuba", en: Oiga. *Revista de actualidades*, N° 282, 19 de julio de 1968, pág. 30.

Oviedo, José Miguel (Sel.)

1968a *Antología de la poesía cubana.* Selección de José Miguel Oviedo. Edición de César Calvo. Lima: Ediciones Paradiso.

1968b *Antología del cuento cubano.* Selección de José Miguel Oviedo. Lima: Edición de César Calvo. Ediciones Paradiso.

Puebla, Carlos

1968 *Canciones al Che.* [Disco *longplay*]. Edición de César Calvo. Lima: Ediciones Paradiso.

Williams, Lorna V.

2017 "Writing the music of the city in the early 1930s: two poems by Nicolás Guillén", en: *Cuban Studies*, 45(1), págs. 159-178.

CLASE, ETNIA Y BARRIO EN LA POESÍA POPULAR URBANA

Daniel Mathews¹⁰⁰

INTRODUCCIÓN

La presente investigación tiene como hipótesis que la poesía popular urbana es el instrumento a través del cual un grupo social logra auto percibirse y, por tanto, construirse como tal. Es un conjunto social que está definido por un lugar en el sistema productivo (clase trabajadora) pero también por un hábitat común y por rasgos étnicos mayoritarios. Como veremos más adelante, no todos tienen la referida fisonomía, pero se da un proceso doble: los afrodescendientes se incorporan a la plebe y esta se negrifica.

La poesía popular en la costa peruana, está constituida básicamente por el vals, la marinera y la décima de autor. La marinera y la décima nos vienen desde época colonial. Se llama décima a una construcción estrófica de 10 versos octosílabos que, tanto en España como en Nuestra América, se ha empleado indistintamente en la poesía culta como en la popular. La más difundida es la espinela que tiene una rima ABBACDDC. La marinera es una canción que proviene de las Palmas Canarias construida a partir de coplas de 4 versos. Nicomedes Santa Cruz (1982) ha propuesto que ambas tendrían influencia africana. Sin embargo, el único poema en lengua Congo que conservamos en el Perú nos muestra que en ese espacio cultural no se practicaba la métrica ni la rima, sino el verso libre con un alto sentido de musicalidad. El vals es una derivación transcultural de un ritmo austro-alemán. Se conoce vals en diversas partes de nuestro continente, sin embargo, es la costa peruana donde ha tenido más arraigo.

Distingo dos vertientes en la literatura popular. La literatura popular tradicional es anónima y, como diría Ramón Menéndez Pidal (1949, 1953, 1954) "vive en las variantes". Hay distintas versiones de cada texto y se pueden realizar estudios comparativos. La literatura popular urbana tiene autor y su texto es fijado por la escritura y otros registros (discos, videos). En el caso de la poesía popular urbana de la costa peruana, debemos

¹⁰⁰ Con estudios de literatura en la UNMSM; Universidad de Concepción y la Catedral del Criollismo. Es profesor invitado en el Doctorado de Literatura Latinoamericana de la UNMSM.

decir que la décima y la marinera nacen como anónimas. La décima tenía, hasta la década del 50, temas acotados (de lo divino y de lo humano solían llamarlos) y se practica como competencia o contrapunto. Es Nicomedes Santa Cruz quien recopila décimas tradicionales, muestra algunos autores previos y potencia el género. Bien se le podría considerar el primer autor de décima urbana. El vals es una construcción posterior. Nace a fines del siglo XIX en momentos en que crece la ciudad y se va formando un público consumidor y creador de cultura. Por lo mismo desde el principio es cultura popular urbana. Si bien tiene un periodo de formación inicial, ya en el primer tercio del siglo XX la idea de autor y la creación de letras originales está plenamente establecidos.

Nancy Fraser, Cinzia Arruzza y Tithi Bhattacharya han publicado hace poco un manifiesto titulado *Feminismo para el 99%*. En él se proponen distinguirse del feminismo que proponen Hilary Clinton y otras, que Fraser (Martínez, 2019) define como “mujeres profesionales y de directivas, de mujeres relativamente privilegiadas, en su mayoría blancas, con formación y de clase media o media-alta, que intentan meter cabeza en el mundo de los negocios o en los medios de comunicación”. La experiencia colombiana que, a partir de las cuotas parlamentarias, ha posibilitado la formación de una elite “afrodescendiente” que goza de privilegios y de poder, mientras las comunidades negras están siendo asesinadas y son desplazadas de sus tierras, nos debe servir de experiencia para tener claro que el movimiento negro que necesitamos es uno en donde el 99% “esté conectado con los otros movimientos para el 99%: el obrero, el que lucha por el clima, el de las y los migrantes, etc.” (Martínez).

El objetivo final de la investigación, que yo veo como un trabajo de largo plazo, es realizar un florilegio de canciones en las que está presente el barrio, la etnia y la clase. En esta línea sigo el trabajo de antologías temáticas previas como la que Ella Carrasco (2015) realizó con las canciones con nombre de mujer.

MARCO TEÓRICO

Alberto Flores Galindo (1991) nos dice que en la República Aristocrática los negros se incorporan a la plebe. No hay una cultura separada de raíz africana como en otros países. Si bien estoy de acuerdo en principio con esto —y resulta difícil encontrar motivos para no estarlo— quiero precisar dos cosas. La primera es que en algún momento de nuestra historia esa raíz africana sí existió. Se daba al interior de las cofradías Congo, Angola y un variado etcétera que organizaba la iglesia. La mejor prueba de esto es el poema en lengua congo que aparece en un libro colonial dedicado a Baquijano y Carrillo.

*Coraconse, o corangolo
Mepansuambashi.
Baquijano luanda cacáne,
I fumu ia tulunda*

Baquijano cuenda-cacuenda
Nsambi inguá itata.
Baquijano canine Congo guaienda
Angui tuina ie fumu
*Ngueie utufiri usala ie moco.*¹⁰¹

Bolívar disuelve las cofradías bajo el discurso de la modernidad. Yo sostengo que lo hace, en verdad, como una forma de desorganizar a los esclavos que usaban sus encuentros eclesiales para coordinar la resistencia a la esclavitud. Si Bolívar hubiera sido un moderno consecuente, lo que hubiera disuelto no son las cofradías, sino los regímenes esclavista y servil.

La segunda precisión es que, si bien los negros se disuelven en la plebe, esto se da en un camino de doble vía. La plebe se hace negra toda. El ejemplo quizá más potente al día de hoy, la barra de Alianza Lima, absolutamente andinizada por la migración, autocalificándose “grone”. Pero quiero poner ejemplos más antiguos y que vienen de la poesía popular urbana limeña. Las canciones son un buen referente de lo que sentipiensan quienes, desde abajo, van construyendo una cultura alternativa. Y en ellas vemos que —contra los moldes oficiales— la belleza es negra y cholita. Por el momento citaré “Peruanita bonita”: “Dame un beso cholita/ con azúcar y sal/ peruanita bonita/ morenita sin par”.

Por su parte, Edward Thompson (1991) establece la importancia de las “costumbres en común”. Para el historiador inglés, para constituir las clases sociales no basta solo que varios individuos aislados se dediquen a una misma labor o tengan una misma ubicación en el sistema de producción. Es necesario, además, que se sientan afines a partir de una comunidad de prácticas. La comida, el humor, los deportes practicados, las formas de divertirse, las actitudes frente al dolor, las formas en que se logra superar los problemas, son los elementos que van conformando una comunidad (como unidad). Una colectividad que va más allá de los conocidos inmediatos. Es fácil suponer que alguien está escuchando la misma canción que yo. En este sentido, hay que proponer que en el caso limeño, el barrio y la etnia son constitutivos del imaginario social desde el que se construye la clase

LOS BARRIOS POPULARES

Evidentemente la colectividad más inmediata es el barrio. Luciano Huambachano nos hace una descripción del Rímac “Barrio bajo pontino/ de locas mocedades/ de El Peral, El Molino/ de lejanas edades”. Además,

101 “Dios te guarde, Dios te guarde fuertemente/ Consejero. / Baquijano el hombre grande nos desampara, / El amo que nos defendía:/ Baquijano se va, ya se va, / Ya solo Dios nos será padre y madre. / Baquijano, despídete de los congos al irte, / Pues, aunque tenemos amo, / Tú solo nos dominas hasta las uñas y las manos”. Para un análisis del poema véase mi libro *La ciudad cantada*. Por lo pronto quiero señalar que difícilmente *Coraconse* se refiere al Dios cristiano. Los Congo —y presumiblemente sus descendientes— mantenían no sólo su idioma sino incluso su religión.

el barrio es el espacio de la canción. Todavía vemos en las calles más populares la gente, reunida alrededor de botellas y guitarras. No importa que sea en sillas sacadas de la casa o paradas en una esquina como propone Augusto Ego Aguirre: “Cantores de mi barrio/ guardianes de la esquina/ parados en la noche/ de la vereda fiel”. Es más, es en el barrio que se transmite la tradición de una a otra generación: “a los nuevos bohemios/ entrego mi pendón/ para que lo conserven/ y siempre hagan flamear/ celosos de su barrio/ y de su tradición” (Felipe Pinglo, *De vuelta al barrio*).

Lima es una ciudad que nace en el papel. Nace planificada. Cada cuadra va destinada a una ocupación determinada y de ahí vienen los antiguos nombres: botoneros, bodegueros, espaderos, etcétera. En las afueras de lo que hoy llamamos centro histórico, se desarrollan los barrios de la plebe. A un lado Monserrate o Cuartel Primero, al otro los Barrios Altos, a la espalda de Palacio, el Rímac. Son barrios que, hasta ahora, la aristocracia considera peligrosos. Hay lo que podríamos llamar un “racismo barrial”. En la colonia se cerraban los muros de la ciudad para que los que vivían en los extramuros no pasaran luego del atardecer, Como contrapartida, los poetas populares van a reivindicar estos espacios y mostrar sus valores.

Al Rímac, además del ya citado *Barrio bajopontino* de Huambachano, tenemos La flor de la canela de Chabuca Granda:

*Alfombra de nuevo el puente
Y engalana la alameda
Que el río acompasara
Su paso por la vereda*

Al Cuartel Primero le escribe Mario Ubillus:

*Barrio de tradiciones, ¡Oh, mi Cuartel Primero!...
Donde cantó sus rimas Santa Rosa de Lima.
Barrio que diste nombre que engalanan la historia:
Francisco Bolognesi y el Santo de la Escoba.*

A los Barrios Altos le escribe Germán Súnico:

*Viejo barrio del ayer, al evocarte en mi canción
Ya no caben en mí, los latidos del corazón
Al aspirar tu aroma, vuelve cual mágica visión
La quinta Heeren, el Carmen Alto y la Lugón*

Luego, por los 50 años de vida independiente, se produce la Exposición de Artes y Ciencias en 1871 y con ello se abre el primer parque público. En medio del parque se construye un gran paseo: el Paseo Colón. Al final de la guerra con Chile dos plazas (Bolognesi y Grau) abrirán y cerraran ese paseo y poco a poco se irán abriendo avenidas que armaran otro barrio. A manera de confesión personal diré que fue el primer barrio

en que viví en Lima. También es el barrio al que Mario Cavagnaro le dedica unas letras:

*Carlos, Kilo y el Petiso, Alfonso, Enrique y yo
siempre fuimos el equipo mas parejo que se vio
pespunteando la vereda en el Paseo Colón,
los domingos por la tarde al salir de la función.*

Años más tarde comienza la historia de La Victoria. Un barrio identificado con los obreros de construcción civil, étnica y culturalmente negros y donde se hace popular el equipo de Alianza Lima. Si bien Alianza no nace “grone”, desde su mudanza a La Victoria se convertirá en uno de los símbolos de la negritud.

Hay canciones que deben considerarse referidas al barrio popular, aun cuando no se ubican en ninguno específicamente. Es el caso de “Del callejón a la quinta”, de Victoria Santa Cruz, que es, claramente, una representación espacial. Entre estos debemos considerar “De vuelta al barrio” de Pinglo. El biografismo, que afecta tanto a los estudios de la poesía popular urbana, sitúa esta canción en los Barrios Altos. Pero es clara la intención del autor de no mencionar un espacio específico. Hace un dibujo de lo que podría ser un barrio cualquiera con sus “costumbres en común” para seguirle la pauta a Thompson.

LA ETNIA

He dicho que existe un proceso doble. Por un lado, al desaparecer las cofradías, lo africano desaparece y los negros se incorporan a la cultura popular. Por el otro, el imaginario popular toma lo negro como parte de su identidad. No es necesario que quien canta o quien escribe la canción sea negro. Hay suficientes motivos para que incluso autores como Chabuca Granda o César Alfredo Miro-Quesada, que están lejos de serlo, tomen lo negro como parte de la identidad popular. Por cierto, este último autor, para entrar a lo popular, se quitó el guion del apellido quedando simplemente como César Miro.

Veo cuatro porqués a la identificación de lo negro con lo popular:

- un rechazo al racismo;
- un cuestionamiento de la esclavitud;
- una identificación con ciertos ídolos de la cultura popular;
- la reivindicación de la belleza femenina como negra o morena.

El **rechazo al racismo** es un tema constante en Victoria y en Nicomedes Santa Cruz. El poema canción “Me gritaron negra” es de una importancia central en el tema. A partir de un juego con los tonemas va cambiándole el significado a la palabra “negra” que pasa de ser un insulto a convertirse en un motivo de orgullo. En ese poema canción, pero sobre

todo en “Como has cambiado pelona”, de Nicomedes Santa Cruz, se pone en cuestión también el auto-racismo, ese que nace del propio negro o negra, que se niega a si mismo por haber asumido los valores dominantes.

La oposición a la esclavitud está representada en el “Cuadro Negro” con el que ganó, en 1979, el *Centro Musical Victoria* el festival Criollos de Oro. Organizado por los diarios Expreso y Extra en el Teatro Municipal de Lima y conducido por Gustavo Ramírez “Gordipepo”, uno de los más importantes comentaristas de espectáculos de la época, el festival suscitó gran expectativa en el mundo criollo. El *Centro Musical Victoria* preparó un cuadro sobre la esclavitud.

El cuadro de costumbres es un subgénero propio del costumbrismo o literatura costumbrista, en el que se describen tipos populares y actitudes, comportamientos, valores y hábitos comunes a una profesión, región o clase por medio de la descripción, con frecuencia satírica o nostálgica, en ocasiones con un breve pretexto narrativo, de los ambientes, costumbres, vestidos, fiestas, y tipos representativos de una sociedad. En los estudios “serios” de literatura, esos que se limitan a la ciudad letrada, se sitúa al costumbrismo en un determinado momento del siglo XIX, los tiempos de Pardo y Segura. Sin embargo, en los estudios de la ciudad cantada debemos prolongar este subgénero hasta los trabajos de Victoria Santa Cruz, como el “Callejón de un solo caño” o el referido “Canto Negro” del Victoria. La diferencia entre estos últimos y los de Pardo o Segura es que no solo hay teatralización sino que los textos son cantados, por lo que tiene tanto de cuadro como de ópera.

En el caso del “Cuadro Negro” se trata de una muestra de lo terrible que resulta la explotación del negro, pero también de las posibilidades de resistencia del mismo. El negro esclavizado llega casi muerto a su hogar por el abuso que le han acometido. Es entonces que la mujer se opone al capataz y le enrostra el “Ute no es na, ni chicha ni limoná”. Mientras tanto un curandero logra resucitar al trabajador. Como vemos, no solo es una denuncia de los abusos laborales, sino una reivindicación del rol de la mujer y de la cultura médica popular. Cuadros como este pueden situarse a mitad de camino entre la valorización del negro frente al esclavismo y a la denuncia de sistemas de explotación del trabajador que, bajo otras formas, continúan hoy. El “Cuadro Negro” fue grabado en disco por Carmen Aguilar “Pamela” y bajo su dirección y el auspicio del CEDET fue repuesto el año 2004 como parte de las celebraciones del sesquicentenario de la abolición de la esclavitud.

En cuanto a la **identificación de los personajes negros de la cultura popular** debemos comenzar por los poemas dedicados a Alianza Lima. Todas las canciones de la barra se identifican con lo “grone”, palabra derivada de negro. Es interesante, sin embargo, ver como la conciencia étnica ha ido aumentando en el espíritu aliancista. Ni el vals que Pedro Espinel dedica a Alejandro Villanueva, ni las cinco canciones que Pinglo tiene dedicadas al equipo blanquiazul, tienen referencias étnicas. El vals de Lucha Reyes, Alianza de los Milagros, ya tiene una referencia claro a la negritud que caracteriza al equipo. Además, resulta formando una

trinidad entre tres símbolos de la etnia: el equipo, la procesión y la propia compositora. Luego viene la canción del "Zambo" Cavero: Arriba Alianza Lima y por último se juntan Caitro Soto, Pepe Vásquez, Arturo "Zambo" Cavero y Lucila Campos en un texto poético musical que, desde el nombre, nos lleva a la negritud: Gallo Negro. Debo aclarar que hay más canciones dedicadas al equipo, incluso un huaylas huancaíno, de Servan Ayllon, el Romántico de los Andes, pero no son pertinentes a la presente ponencia. En la décima tenemos varias de Nicomedes Santa Cruz y, lo más importante, un libro completo de la autoría de Juan Urcarigui.

De manos de Chabuca Granda tenemos un texto dedicado a nuestro boxeador Mauro Mina:

*Mauro, puño de oro, no te digo adiós si aquí te quedas
Dentro de mi corazón hermano honrado
Que de tu riel a luz y el aleluya
Que a lo que de mi voz te iré cantando
La tierra va tomando de tu estrella
Y tu estrella morena va brillando*

Granda también recuerda a San Martín de Porres

*Y te vas para volver, Martín,
con la siembra de tus sueños
sombreado el atardecer.
Y se la pasa viviendo,
y se la pasa viviendo
con una mano sembrando
y con la otra barriendo.*

Por último, la **belleza de la mujer negra o morena** es reconocida en muchas de nuestras canciones. Quizá la primera es la de Rosa Mercedes Ayarza de Morales. Se inició desde muy joven en la actividad musical siguiendo los pasos de su padre, el músico arequipeño José Ayarza, y su hermano Alejandro. No es lo que podemos llamar un personaje popular. Pero el gusto romántico la lleva a reivindicar lo moreno como parte de la identidad nacional en construcción, en el intermedio entre el siglo XIX y el XX. Ella es la autora de la marinera "Moreno pintan a Cristo":

*Más vale lo moreno
de mi morena,
que toda la blancura
de la azucena.*

Rosa Mercedes Ayarza de Morales le canta también a los vendedores ambulantes de la época, los pregoneros. Palma (1964) afirma, en "Con días y ollas venceremos", que "los vendedores de Lima podían dar tema para un libro por la especialidad de sus pregones (...) Casas había en que para saber la hora no se consultaba reloj, sino el pregón de los vendedores

ambulantes". Esa musicalidad, que Fred Rohner (2016) llama "pragmática" da pie a una serie de canciones que van desde las que hace Rosa Mercedes Ayarza de Morales en los 900 hasta las que, ya bien entrado el XX, elaboran Victoria Santa Cruz y Alicia Maguiña. Las composiciones que Ayarza, dada su formación académica, están más cerca de la zarzuela que del grito callejero.

Ya entrado el siglo XX y en plena vigencia del vals, Pinglo nos ofrece una canción dedicada a la morena "Rosa Luz":

*La morena Rosa Luz que es mi beldad
a quien amo con todito el corazón
saborea las delicias del cariño
y ella vive muy feliz con su pasión.*

Interesante el juego entre el nombre propio "Rosa Luz" y la única característica física que se propone en la canción: el ser morena. Se trata de un oxímoron. Bien sabemos que en un oxímoron la unidad de los opuestos crea un significado nuevo a la frase. No se trata de un sinsentido o una contradicción pura. Resulta que en poesía A puede ser igual a NO-A. En este caso es la belleza, física y espiritual, de la morena, la que resulta luminosa. En De Vuelta al Barrio vuelve Pinglo a nuestra diversidad étnica para referirse a otro elemento de los tiempos: el italiano y su vender. Eran tiempos en que la miseria europea buscaba refugio en América, sobre todo Argentina, pero también el Perú. Curiosamente, hoy una Europa con mejor economía, pero más pobre, deja que los migrantes se ahoguen en el Mediterráneo.

LA CLASE TRABAJADORA

Por cierto, la calidad de trabajador, aunque no única, es central en la construcción de la clase. Enrique Ramírez nos hace una "Canción de fábrica": "Fábrica: canción de máquinas/ con músicos de hueso y aceros/ donde la fuerza dice: yo no muero/ porque me cantan los obreros" (Recogida por Gerard Borrás, 2009).

En esa línea, yo he propuesto que el vals es a la vez una creación de la clase trabajadora y un elemento cultural que sirve para la construcción de la clase. A fines del siglo XIX aparece un sector social que necesita forjar una cultura distinta. La marinera eran coplas festivas (4 versos). Las décimas eran improvisadas, de competencia y con temas fijos hasta que Santa Cruz potencia sus posibilidades expresivas, bien entrado el siglo XX. El vals es la expresión de una clase en nacimiento en el intermedio entre los siglos XIX y XX. La llamada Guardia Vieja está formada, mayoritariamente, por trabajadores: Manuel Arredondo es carpintero; Braulio Sancho Dávila, albañil; Miguel Almenario, zapatero; Guillermo Suarez Mandujano, zapatero; Alejandro Sáez León, carpintero y así podemos seguir.

Felipe Pinglo Alva es un momento especial de esta historia. Hijo de profesor; educado en el Colegio Guadalupe en tiempos en que el profesor

de lenguaje se llamaba César Vallejo; ligado en un principio a la música extranjera (practicaba el one step y el fox trot); de un nivel social un tanto superior: empleado de oficina. Es él quien consolida el vals de autor. En la Guardia Vieja era muy común el adoptar poemas de *Almanaques Bristol* para ponerles música. Las dudas sobre la autoría son una constante de la época. Por eso vemos las expresiones “Guardia Vieja” o “Derechos Reservados” en los cancioneros. Pinglo es autor de alta calidad musical y poética.

Podemos ver hasta tres momentos en la poética de Pinglo, que coinciden con las corrientes propias de su momento histórico. Rodrigo Sarmiento (2018) sitúa el primer momento entre 1915 y 1932. Sus canciones son de amor y desamor, con un gusto especial por los espacios mágicos y una notable influencia de Darío, seguramente alimentado en el colegio por Vallejo. Sueños de Opio puede ser un buen ejemplo del gusto por Oriente que tiene el modernismo dariano, tan llena de huríes, querubes y nereidas. Hacia 1930, con mayor madurez autoral, y ya instalado el postmodernismo en el continente, adquiere un compromiso social que lo lleva al vals ya comentado, De vuelta al barrio y a una serie de canciones ligadas al mundo del trabajo: El Plebeyo, La Oración del Labriego, Jacobo el Leñador, El Canillita, Pobre Obrerita, Mendicidad. Un tercer periodo, no considerado por Sarmiento, y que sería muy corto, está influido por la poesía vanguardista, en especial el futurismo,

Pero no son solo las referencias que hace un autor a la clase trabajadora. También hay que mirar a lo que está haciendo en ese momento la propia clase. Y es que la modernidad está siendo construida como una cultura popular. En 1871, al cumplir el Perú medio siglo de vida independiente, se hace una gran exposición de ciencias y artes, para lo que se crea el primer gran parque de Lima. En él se instala la estación de tranvías, otra novedad. Y lo primero que hacen los obreros tranviarios, junto a su centro de trabajo, es instalar una biblioteca a la que llaman Ricardo Palma en homenaje a nuestro tradicionista. Mientras tanto, en Vitarte se comienza a desarrollar la “fiesta de la planta”. Una fiesta en la que se plantan árboles con una conciencia ecologista temprana pero también se hace cine, fútbol y otras actividades que tienen estrecha relación con la modernidad. A ella asistirán, ya entrada la década del 20, los intelectuales reunidos en torno a la revista Amauta. El hecho mismo de asumir como forma musical el vals y como deporte el fútbol nos está hablando de la acogida que tiene la moda europea entre los trabajadores. Y, sin embargo, tanto la canción como el deporte sufrirán las modificaciones necesarias para que no sean una copia de lo foráneo sino “creación heroica”, como nuestro socialismo. La oligarquía, en sentido contrario, se resiste a esa modernidad. Incluso lo más moderno de ella, el pensamiento liberal de un José Gálvez, se lamenta por *Una Lima que se va*.

EL PLEBEYO Y COLOR NOCHE

A manera de conclusión quiero provocar una conversación entre Pinglo y José Escajadillo: entre El Plebeyo y Color Noche. Son, claramente,

dos momentos distintos. Escajadillo es de la generación del 70 y le da una nueva dinámica, tanto musical como poética, al vals con textos como Jamás Impedirás, Que Somos Amantes, Yo Perdí el Corazón. De modo que estoy hablando de dos momentos distintos.

Una primera coincidencia: tanto en *El Plebeyo* como en *Color Noche* se trata de un sujeto subalterno que toma la palabra. Uno, es un obrero que, aún no conquistadas las 8 horas, sale del trabajo cuando ya no hay luz solar. Una metáfora que siempre me ha parecido muy potente para describir la modernidad incompleta que sufre el Perú, es el carácter débil y artificial de nuestra luz. En el otro es un negro.

Ambos sufren penas de amor, pero a ellas volveremos en otra ocasión. Lo que me interesa es dejar claro, por el momento, que se trata de la voz del propio sujeto subalterno. En *El Plebeyo* hay una introducción a cargo del autor que culmina en un "Dice así en su canción" y le entrega el discurso a Luis Enrique, el personaje central del texto. Es una estrategia que usa Pinglo también en *La Oración del Labriego*. En *Color Noche* el texto es cantado en primera persona por un yo poético que se define negro desde el principio: "Por este color noche un día me obligaron". Con esta observación vuelve a nuestra mente la pregunta de Spivak "¿Puede hablar el sujeto subalterno?" y la respuesta es que no, que al hablar deja de aceptar su subalternidad para entrar en rebeldía.

La rebeldía puede tomar, sin embargo, diferentes caretas. Luis Enrique, el plebeyo, tiene una rebeldía muy clara. Le grita a Dios. Según ha demostrado Chalena Vásquez en un examen musicológico del texto el "¡Señor, por qué los seres no son de igual valor!" no es una pregunta ni un ruego sino una imprecación. Luego, al retomar la palabra Pinglo, nos informa que "el plebeyo de ayer/ es el rebelde de hoy/ que por doquier pregona/ la igualdad en el amor". Pinglo hace un texto en el que la trama político-social se desarrolla más que el relato amoroso.

En *Color Noche* la trama amorosa está más desarrollada. Comienza con una resignación del yo-poético. Como en el texto de Victoria Santa Cruz "retrocede", quiere blanquearse, que le caiga nieve y lo cubra. Pero inmediatamente después se recupera. La "llave", para seguir empleando las metáforas de Santa Cruz, es el amor de la doncella: "pero al mirar de nuevo, el amor en tus ojos/ comprendí que me amabas, así como soy yo". Eso no significa, sin embargo, una alianza amorosa contra la sociedad racista. El yo poético se retira para dejar que ella sea feliz. Un retiro que, sin embargo, tiene su propia trampa. Él sabe que, en el fondo, aunque se case con otro, el amor seguirá firme: "tal vez al lado de otro, cuando llegue la noche/ te acordarás todavía del color de mi piel".

Vemos como los dos momentos distintos a los que nos hemos referido antes tienen claras consecuencias en la orientación del texto. Los tiempos de Pinglo son los de la lucha de las 8 horas, la fiesta de la planta en Vitarte, la revista *Amauta* y el trabajo de Mariátegui. Los de Escajadillo son los de nuestros días, un largo invierno que todavía no sabemos cómo lograr que termine. Y que sin embargo, debemos resistir desde nuestra clase, barrio, etnia.

BIBLIOGRAFÍA

Borras, Gerard

2009 *Lima, el vals y la canción criolla (1900-1936)*. Lima: IFEA-PUCP.

Carrasco, Ella y Segundo Flores

2015 *Cantos a la vida, al amor y a los amores contrariados. 232 composiciones de la costa peruana con nombre de mujer*. Lima: UNMSM.

Flores Galindo, Alberto

1991 *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*. Lima: Editorial horizonte. Segunda edición.

Martínez, Rebeca

2019 Entrevista a Nancy Fraser: "El feminismo del 99% no es una alternativa a la lucha de clases, es otro frente dentro de ella", en: *Viento Sur*, N° 164, págs. 17-24. Madrid.

Mathews, Daniel

2016 *La ciudad cantada (Lima, Santiago, Buenos Aires)*. Lima: CEDET.

Menéndez Pidal, Ramón

1949 *Poesía juglaresca y juglares*. Buenos Aires: Espasa Calpe.

1953 *Romancero hispánico (hispánico-portugués, americano y sefardí). Teoría e historia*. Madrid: Espasa Calpe.

1954 *Como vive un romance*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Palma, Ricardo

1964 "Con días y ollas venceremos", en: *Tradiciones peruanas*. Madrid: Aguilar.

Rohner, Fred

2016 *La Guardia Vieja. El vals criollo y la formación de la ciudadanía en las clases populares. Estrategias de representación y de negociación en la consolidación del vals popular limeño (1885-1930)*. Tesis doctoral en la Universidad de Rennes 2. Rennes.

Sarmiento Herencia, Rodrigo

2018 *Felipe Pinglo y la canción criolla. Estudio estilístico de la obra musical del bardo inmortal*. Lima: UNMSM.

Santa Cruz, Nicomedes

1982 *La décima en el Perú*. Lima: IEP.

Thompson, Edward

1991 *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.

LO AFROPERUANO EN LA CUENTÍSTICA PERUANA DEL SIGLO XX: LOS CASOS DE “MARITTIERRA” (1940) DE FERNANDO ROMERO Y “LA FAMILIA PICHILÍN” (1947) DE CARLOS CAMINO CALDERÓN

*Richard Leonardo-Loayza*¹⁰²

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

Resulta importante resaltar que una de las parcelas que más se han descuidado del estudio del proceso de la literatura peruana es aquella que se refiere a la producción que se ocupa del tema afrodescendiente. Situación precaria, que se agudiza si revisamos lo concerniente a la cuentística que aborda dicho tema. Si bien existen una serie de artículos que reflexionan en torno a este asunto, lo cierto es que giran casi siempre sobre los mismos autores y cuentos. Pienso que esto se debe a que nuestra crítica especializada da por sentada que no hay más producciones que las que indican nuestras historias y manuales de literatura peruana y, por eso, se conforma en realizar aproximaciones sobre los textos anteriormente mencionados.

Creo que esta perspectiva es un error. Por ejemplo, si se desarrolla una pesquisa por la primera mitad del siglo XX nos encontraremos con que no solo se dedicaron al relato breve Enrique López Albújar o José Diez-Canseco, sino que tenemos a una serie de escritores, tanto hombres como mujeres, que elaboraron cuentos sobre la matriz afrodescendiente. Deben ser reconocidos y estudiados creadores como Carlos Camino

102 Doctor en Literatura Peruana y Latinoamericana de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Coordinador del Grupo de Investigación de Literatura, Género y Cultura (LIGECU) de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM. Es profesor del Departamento de Literatura de la UNMSM y del Departamento de Literatura de la Universidad Nacional Federico Villarreal.

Calderón, Fernando Romero, Ciro Alegría, José “Cheche” Campos o María Rosa Macedo, por citar a algunos, quienes nos entregaron libros en los que lo afroperuano y su cultura están presentes. Precisamente, el siguiente artículo se centrará en analizar dos cuentos casi olvidados por nuestros estudiosos de la literatura afroperuana.¹⁰³ Me refiero a “Maritierra” (1940) de Fernando Romero y “La familia Pichilín” (1947) de Carlos Camino Calderón.

“MARITIERRA” DE FERNANDO ROMERO: ENTRE LA ABYECCIÓN Y LA AGENCIA

Cuando se menciona el nombre de Fernando Romero inmediatamente se hace referencia a sus trabajos *El negro en el Perú y su transculturación lingüística* (1987) y *Quimba, fa, malambo, ñeque: afronegrismos en el Perú* (1988). Sin lugar a dudas, dos libros de excepcional calidad que han aportado al conocimiento de lo afroperuano. Ahora bien, lo que comúnmente se olvida es que también se trata de un notable narrador, quien escribió sobre el afrodescendiente en un libro denominado *Mar y playa* (1940), volumen compuesto por ocho relatos breves que tienen como personajes principales a los habitantes de la costa peruana, sobre todo “cholos y zambos” (como indica el mismo Romero en el prólogo que acompaña este libro). Precisamente uno de los relatos que resaltan de esta colección es “Maritierra”.

En este cuento se nos narra el enfrentamiento que protagonizan Guillermo Villamonte (apodado “Maritierra”), un pescador de origen afrodescendiente que tiene por costumbre llevar a cabo su trabajo empleando cargas de dinamita, y el Capitán Pedro, encargado interino del Puerto, quien estima que las acciones ilícitas de Villamonte ponen en riesgo su permanencia en el cargo, que desde mucho tiempo buscó. Un día, cansado de las constantes burlas y humillaciones de “Maritierra”, el capitán Pedro decide castigar a su enemigo. Sin que se entere este último, el capitán ha recortado las mechas de los cartuchos de dinamita que usa el afrodescendiente; cuando este intenta utilizar uno de estos cartuchos para pescar, la mecha es tan corta que no logra arrojar la dinamita explotándole en la mano. Es así que “Maritierra” sufre una serie de daños tanto en el rostro como el cuerpo. El hombre gallardo y viril, ahora es apenas un despojo, que se arrastra por los antiguos lugares en los que alguna vez fue el más respetado y temido.

Al enterarse de quien fue el culpable de su desgracia, este afrodescendiente agarró como costumbre defecar en la puerta de la casa del Capitán Pedro. Luego de un corto periodo de salir impune de esta acción, “Maritierra” es atrapado *in fraganti*, y el dueño de casa manda que le apliquen veinte latigazos en la comisaría. A pesar de este castigo,

103 Sin ánimo de entrar en un debate, prefiero entender la literatura afroperuana como aquella expresión literaria que no se define por el lugar de enunciación (si el autor pertenece o no a la matriz afrodescendiente), sino por los temas y personajes que se abordan, los cuales hacen referencia al mundo afrodescendiente.

“Maritierra” no escarmienta y ahora ronda la casa de la amante de su enemigo. Una noche, tocan la puerta de esta casa y cuando el capitán Pedro, quien se encontraba allí, sale a ver quién es, se da cuenta que se trata de “Maritierra”, quien sostiene un cartucho de dinamita encendido. Pedro intenta cerrar la puerta, pero el afrodescendiente se arroja sobre el capitán, que por más esfuerzo que realiza no puede zafarse de ese abrazo. Como es evidente, la explosión termina matando a los dos rivales.

“Maritierra” es un cuento espléndido, en el que encontramos una mirada ambigua sobre el afrodescendiente, quien es representado por momentos apelando a los estereotipos que occidente ha elaborado para convertirlo en un otro jerarquizado; es decir, se lo califica como un personaje con una enorme fortaleza física, hipersexual, violento, ocioso y dado a los vicios del cuerpo. Pero, también, “Maritierra” es mostrado con una perspectiva que raya con la fascinación y la admiración, tanto es así, que en la historia del cuento el lector no puede sino congraciarse con las hazañas de este personaje, ya que se proyecta en una especie de antihéroe, por el cual se experimenta empatía. En términos de Julia Kristeva (2006), estaríamos ante una versión de lo abyecto, entendido como aquello que repulsa, pero que también atrae, conmueve y seduce (pág. 7). Pasemos a desarrollar estas ideas.

Como dijimos líneas atrás, en este cuento de Fernando Romero nos encontramos con una representación sobre el afrodescendiente que reitera algunos de los lugares comunes con los que se les ha fijado en el imaginario occidental. Por ejemplo, se dice que Villamonte:

Donde había santo o velorio, ahí estaba, parando la fiesta si era necesario. Siempre se podía contar con su gran seviche y las botellas del locumba que fueran precisas, porque “Maritierra” nunca las regateaba. Amaba la fiesta criolla porque respondía a las aficiones ancestrales de su raza: ritmo, movimiento, grita obscena; meneo lascivo. Pero también porque le daba ocasión para lucir su fortaleza en marineras interminables, durante las cuales cambiaba de pareja tres o cuatro veces sin tomarse un descanso. Que vieran como sus piernas eran de hierro.

— ¡Caray quesusté resistente, joven! -, le decían las zambitas que se topaban con él por primera vez.

— Y si vierauté, mamacita, como soy cuando monto... a caballo...

— ¡Su madre, so zambo lisurero!

— No se me caliente, mamacita. ¡Jua!...¡Jua!...¡Jua!...

(Romero, 1940, pág. 28)

Como puede observarse de la cita, el narrador hace referencia al carácter festivo que se le atribuye a los afrodescendientes (no importa la ocasión). Y se remarca esta predilección por la fiesta como condición heredada de su etnia-raza: el ritmo, el movimiento, el grito obsceno, el meneo lascivo. En otras palabras, los afrodescendientes están condenados

a reiterar actitudes y patrones culturales que los remiten a su corporalidad. En ese sentido, la mención a la fortaleza física (la resistencia) y la avidez sexual (junto a la procacidad) son aspectos propios del grupo al que pertenece. Más adelante, se reafirma esta idea cuando se dice de este personaje que es:

Corajudo y vigoroso. ¿Qué más necesitaba para triunfar en su medio? Hirviente y priápico, como costeño del Perú, su razón de vida se hallaba en los órganos sexuales femeninos. Y tenía suerte, a su modo. Las chinas y zambas mundungueras, coquetas y suspirosas, siempre terminaban por rendírsele. Por eso “Maritierra”, viripotente y rijoso, no tenía que afanarse mucho tras las caderas mulatas, que en rítmica alternancia saben entregar promesas y desesperanzas, para hacerlas suyas por mucho. (Romero, 1940, págs. 28-29)

En el relato, la hipersexualidad es el rasgo mayor que define al afrodescendiente y encaja perfectamente con la fortaleza física, la virilidad, la potencia sexual (incluso “Maritierra” tiene el tatuaje de un falo en uno de sus brazos). Ahora bien, debe señalarse que esto no solo es privativo de los hombres, sino también de las mujeres (“chinas” y “zambas”) que son parte de esta matriz etno-racial: ellas son coquetas, suspirosas, dispuestas a entregarse a hombres de las cualidades de Villamonte.

En “Maritierra”, lo que resalta de la construcción de los personajes pertenecientes al grupo étnico-racial afrodescendiente, es que para su descripción se emplea la enciclopedia que Occidente ha instrumentalizado para referirse a los individuos de origen africano; es decir, se apela a la racialización y la estereotipia. Lo novedoso de este cuento de Romero es que la descripción no queda allí, sino que desborda dicha instrumentalización y la cuestiona, al presentarnos una mirada en la que la fascinación exotizante va unida al respeto y la admiración. En la historia que se nos narra, el tratamiento que se elabora sobre “Maritierra” no es de reproche, sino que mediante este relato se intenta explicarse los actos que lleva a cabo. No se percibe una intención de descalificar al personaje o al grupo étnico-racial al que pertenece, sino que nos encontramos ante una narración que evidencia un tipo de realidad propio de la costa y de sus habitantes, específicamente de los afrodescendientes. En este sentido, “Maritierra” pasa de ser un antihéroe a héroe que ha caído en desgracia por las malas artes del capitán Pedro. De esta manera lo entiende el narrador, por eso le da la oportunidad a este personaje de reivindicarse o, en todo caso, terminar su vida con dignidad. En el cuento leemos:

“Maritierra” se incorporó. Había desaparecido su maxilar inferior, en cuyo lugar sólo quedaba un hueco negro que arrojaba sangre. Dio dos pasos hacia la puerta —¡guapo para todo!— y después se desplomó sobre el cadáver de su enemigo. (Romero, 1940, pág. 35)

El último que ha reído en esta historia de confrontación es Villamonte, porque ha logrado vengarse de su enemigo. Pese a estar prácticamente

mutilado, ha conseguido lo imposible: matar a su enemigo y probar al mundo entero que seguía siendo el más guapo entre los guapos.

Un último aspecto sobre este cuento de Romero, si bien no se logra escapar de la lógica racializante de su época, al definir al afrodescendiente en términos que lo reducen a su cuerpo, lo cierto es que se trata de un personaje que posee agencia, es decir, la habilidad o capacidad para tomar decisiones y actuar con la intención de producir un efecto. Asimismo, la agencia es la habilidad de actuar de manera intencional, de actuar con un propósito u objetivo.¹⁰⁴ En el cuento que estamos analizando esto es muy importante, porque ya no estamos ante una representación maniatada y antojadiza del hombre negro, sino que presenciamos la emergencia de un personaje con la capacidad de realizar acciones y de padecer las consecuencias que aparejan estas. Precisamente, este aspecto permitirá que el lector desarrolle una empatía hacia sus actos

“LA FAMILIA PICHILÍN” DE CARLOS CAMINO CALDERÓN: AGENCIA E IDEALIZACIÓN DE LO AFRO

Carlos Camino Calderón es un escritor que en un tiempo fue aclamado por *El daño* (1942) una novela que abordaba el tema del hombre costeño y su relación con la naturaleza. Sin embargo, poco a poco fue dejado de lado por los historiadores de la literatura peruana y así su nombre fue desapareciendo de los manuales literarios.

La obra de Carlos Camino Calderón no solo se reduce a ese libro, sino que produjo una serie de textos muy importantes. Entre ellos tenemos, por ejemplo, *Ildefonso* (1924), novela breve que puede ser considerada como la primera creación narrativa peruana del siglo XX que le otorga protagonismo el personaje afrodescendiente.¹⁰⁵ Pero no es este el único libro en el que este autor se dedicó a abordar el tema afrodescendiente, sino que también lo hizo en *Mi molino* (1947), una especie de texto híbrido en el que la ficción se entrecruza con la autobiografía, pero narrada a manera de historias individuales y autónomas.

De este libro, resalta “La familia Pichilín”.¹⁰⁶ Este texto nos relata la historia de una familia de afrodescendientes muy pobres que viven cerca de la Plaza de toros de Acho. La familia recibe este nombre curioso, porque es así como se le apoda al padre (“Pichilín”), quien en verdad se llama Rafael Mata. Este personaje, de lunes a sábado, se dedica a la pasión de su vida que es cazar pájaros, pero el domingo, por obligación, debe fungir como un torero de la cuadrilla del “negro” Valdez. Esto último no solo lo hace por

104 Amartya Sen explica que la agencia es: “lo que una persona es libre de hacer y alcanzar en la búsqueda de la realización de las metas o los valores que esa persona considere como importantes” (1985).

105 Para efectos de conocer la importancia de este texto, me permito sugerir mi artículo: “Primer acercamiento a la narrativa de Carlos Camino Calderón. El caso de *Ildefonso* (1924): ¿primera novela negrista en el Perú del siglo XX” (2019).

106 Para nuestro trabajo, emplearemos la edición del cuento que aparece en *Letras afroperuanas. Creación e identidad* (2010).

dinero, sino porque la corrida le permite beneficiarse con las menudencias del toro que ha sido sacrificado en esa jornada dominguera. Mata y su familia sufren porque no saben si cada domingo él logrará regresar ileso de la corrida.

Los Pichilín tienen una vecina muy influyente económicamente (la madre del narrador), que se ha relacionado con ellos, porque Rafael Mata es quien la provee de pájaros y de los secretos para cuidarlos. Esta mujer, enterada de la encrucijada que cada fin de semana deben enfrentar los Pichilín, le pide en forma reiterada a su esposo que le busque un trabajo menos riesgoso. El marido acepta, pero al otro día olvida todo lo hablado. Un día ocurre lo inevitable. Llega la corrida de la Bomba Lima en la que debe lidiarse Verdugillo, un toro bravo que durante mucho tiempo había vivido cimarrón. En esa corrida, este toro mandó a la enfermería a uno de los toreros, el espada Mariano Soria (Chancayano) y ensartó a Pichilín por la ingle, ocasionándole una herida mayor. Este último es llevado hasta el altillo donde vivía con su familia.

La madre del narrador se entera de lo sucedido y llega hasta este lugar precario. Todos la observan y pareciera que le echaran la culpa por no haber insistido lo suficiente con el marido para el cambio de oficio de Mata. La mamita, como se la llama en el relato, sale en dirección de su casa. Golpea la mesa con fuerza, llamando la atención del esposo quien leía el periódico. Esta vez ya no pide, sino exige que se haga algo con el pobre Pichilín. Al otro día, el esposo entra al dormitorio y le entrega a la mamita una esquela y una bolsita de papel. En la esquela venía el nombramiento de Rafael Mata como guardián del Molino de Otero, en la bolsita, venía la coleta que se le había cortado a Pichilín en presencia de su familia y la cuadrilla de Juan Valdez (signo que indicaba que Mata ya no se dedicaría al toreo).

Este cuento de Camino Calderón es sumamente importante, porque a diferencia de la mayoría de textos que forman parte de la historia de la narrativa peruana que se ocupan sobre lo afroperuano, en este no se apela a los estereotipos étnico-raciales que usualmente se emplean para referirse al afrodescendiente y su cultura; es decir, que los personajes afros no son considerados salvajes, violentos, hipersexuales, problemáticos, por citar solo algunos de estos términos. Por el contrario, estamos ante una puesta en escena de una familia afrodescendiente que incluso es presentada como un ejemplo a seguir. El narrador nos explica que:

La familia Pichilín era un modelo de trabajo y de buenas costumbres. Nada de jaranas ni de San Lunes. ... Desde la azotea del molino dominábamos el altillo que, ante nuestros ojos, aparecía como una inmensa colmena donde todo el mundo trabajaba. Pichilín pasaba horas y horas confeccionando banderillas, o remendando sus capotes de brega, o sus redes de cazar pájaros. La señora Pichilina cuando no estaba delante de la batea, estaba planchando o preparando tamales. Los pichilincitos o cargaban agua, o encendían candela, o colgaban

de barandas o cordeles la ropa recién lavada. (Camino Calderón, 2010, pág. 100).¹⁰⁷

Cuando se hace referencia a los afrodescendientes, se asume que son gente ociosa y de costumbres reprochables. Pero fijémonos que esto no es lo que sucede es esta descripción. Los Pichilín son lo opuesto, destacan por su laboriosidad. Otro aspecto a resaltar es que se contraviene esa creencia de que los negros solo viven para el placer y cualquier razón es motivo de fiesta. Pues, esta familia no concuerda con esa apreciación, los Pichilín trabajan arduamente. El padre con su oficio de pajarero, la madre con el lavado y la venta de tamales, los hijos ayudan a sus progenitores en todo lo que está a su alcance. No es gratuita la analogía entre el altillo donde vive esta familia y una colmena (en la que las abejas trabajan incansablemente).

Más adelante, el narrador reitera la representación que nos ha ofrecido anteriormente, a partir de la referencia de un hecho interesante:

¡Todo el mundo trabajaba, y todo el mundo parecía contento! Allí no se peleaba ni se oía palabrotas como en la casa del carretero papito. El señor Pichilín silbaba alegremente mientras cosía, la señora Pichilina cantaba “la Oda a Grau”, mientras sacaba la mugre, y los pichilincitos -a pesar de que andaban con las patitas en el suelo- reían, bromeaban y se daban de topetones entrando en el altillo que temblaba como una hamaca.

Cuando mamita subía a la azotea para ayudarnos a volar cometa, sonreía dulcemente ante ese cuadro de humilde felicidad hogareña, y nos invitaba a seguir el ejemplo de los pichilincitos. (Camino Calderón, 2010, pág. 100)

Cuando se representaba a los afrodescendientes se enfatizaba en su carácter díscolo y violento, en una facilidad innata para provocar líos y peleas. Asimismo, se les acusaba de emplear en forma incorrecta el lenguaje y de proferir palabras procaces. Pero en la descripción que realiza este narrador, vemos todo lo contrario. Una familia en la que la armonía y cordialidad reinan entre sus integrantes. Los Pichilín, pese a su precariedad económica, son felices y sirven, como dijimos en un inicio, de ejemplo a seguir. Son gente humilde y honesta. En este punto, llama la atención que a diferencia de otros escritores que apelan a los estereotipos corporales para referirse a los personajes afrodescendientes, Camino Calderón no hace uso de ellos; más bien, prefiere describir a estos personajes en función a su conducta correcta y los valores positivos que transmiten.

¹⁰⁷ Un hecho interesante es que en este texto se juega con el término Pichilín. Así, el padre de familia recibe este nombre, la madre es la señora Pichilina y los hijos de ambos son conocidos como los Pichilincitos. Una situación similar sucede en el cuento “Jutito” (1975) de Antonio Gálvez Ronceros. Jutito es un niño, cuyo padre es llamado por el narrador como Juto y la madre, Juta. Es probable que estemos ante un caso de intertextualidad.

Un aspecto interesante sobre el que debe ponerse atención es el referido a la capacidad de agencia que poseen estos personajes. No estamos ante seres sin voluntad que esperan que la vida o alguien más resuelvan sus problemas (la ayuda de la madre del narrador es circunstancial y se alinea en la dirección que ellos ya se habían fijado). Los Pichilín son gente trabajadora que hace todo lo posible para salir de ese estado de precariedad al que han sido sometidos por la pobreza. Todos ellos trabajan para lograr ese objetivo, pero lo resaltante es que llevan a cabo dicha tarea con alegría y beneplácito, con la plena conciencia de ser una familia.

“La familia Pichilín” es quizá, el gesto narrativo más representativo del esfuerzo de algunos escritores peruanos por tratar el tema de lo afrodescendiente, sin apelar a los estereotipos consabidos con los que se ha otrificado (convertirlo en otro jerarquizado) al personaje de origen africano. Nada en este cuento nos recuerda esos conceptos que encasillaban a las personas de esta matriz etno-racial a ser considerados como dependientes de su cuerpo, y, por lo mismo, como extensiones de la naturaleza y la barbarie. La historia que nos narra el relato de Camino Calderón está protagonizada por gente común y corriente, que, al margen de color de piel, viven en función de las circunstancias que les ha tocado enfrentar en la vida.

REFLEXIONES FINALES

El objetivo de este trabajo fue evidenciar que, en la cuentística, así como en la narrativa peruana en general, existen autores que se ocupan del tema afrodescendiente, y que no han sido tomados en cuenta a la hora de elaborar los balances o historias de la literatura peruana del siglo XX. La literatura de tema afroperuano existe, pero no es considerada importante, y esto se refrenda por el escaso interés entre nuestros especialistas que se empeñan en trabajar los mismos escritores de siempre (López Albújar, Nicomedes Santa Cruz, Gregorio Martínez, Gálvez Ronceros). Lo anterior no es incorrecto, pero deja la idea falsa de que solo estos grandes creadores se han ocupado sobre este tipo de literatura. Hay mucho más, pero se hace imperioso investigar con rigor y, de esta forma, acrecentar este corpus.

En esta línea de trabajo se inscribe el artículo que presentamos. Se trata de una primera aproximación a estos dos cuentos que, sin temor a equivocarnos, nos brindan perspectivas interesantes sobre la representación que se elabora sobre el afrodescendiente peruano y su cultura. Estamos ante miradas que destacan, porque rompen con las perspectivas tradicionales que empleaban el arsenal de estereotipos con los que se catalogó al negro, convirtiéndolo como un ser atado a su cuerpo y las pulsiones derivadas de este. Es cierto que más en “La familia Pichilín” de Camino Calderón que en “Maritierra” de Fernando Romero, pero lo resaltante del caso es que en ambos estamos ante dos versiones del afrodescendiente peruano con capacidad de agencia y, por lo tanto,

con libertad para cambiar y mejorar el destino al que se le ha impuesto históricamente por los grupos dominantes blancos-occidentales.

La política de las representaciones que promueve y difunde gran parte de la literatura peruana, tiende a fosilizar la representación sobre el afroperuano y su cultura (reduciendo a este personaje a desarrollar actividades ligadas a su cuerpo). Este paradigma nefasto que se replica en el imaginario nacional y que acepta que los afroperuanos solo sirven para practicar deporte, cocinar o realizar algún acto referido a su corporalidad, es negado por estos dos cuentos anteriormente analizados, los cuales le devuelven cierta autonomía y libertad al personaje afrodescendiente para pensar y buscar soluciones a las circunstancias que les tocó vivir.¹⁰⁸

En el caso de “Maritierra”, el hecho de haber viajado a Estados Unidos y presenciar que otros afrodescendientes como él tienen acceso a los medios de consumo, hace que se empodere y no se deje avasallar por los blancos en el Perú. Pescar utilizando dinamita no solo es la muestra de la performance de un personaje transgresor, sino la prueba de que hay otras formas de capturar el pescado empleando la razón. En el caso de los Pichilín, quienes fungen como modelos idealizados de lo que debería ser una familia, al margen de la pigmentación de su piel, tenemos que considerar que el trabajo constante es el modo de progresar. Todos unidos, desde el más pequeño hasta el más grande, apuntan hacia esa meta y, como se describe en el cuento, llenos de armonía y alegría. “Maritierra” y “La familia Pichilín” cuestionan la política de las representaciones de la cultura peruana y evidencian que existen otras maneras de ver y pensar lo negro en el Perú.

BIBLIOGRAFÍA

Camino Calderón, Carlos

2010 “La familia Pichilín”, en: *Letras afroperuanas. Creación e identidad*. Campos, J y Respaldiza, J. (Comp.). Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, págs. 99-110.

Kristeva, J.

2006 *Poderes de la perversión*. México: Siglo XXI editores.

Leonardo, R.

2016 *El cuerpo mirado. Narrativa afroperuana del siglo XX*. Universidad Lima: San Ignacio de Loyola.

¹⁰⁸ Para revisar más sobre este aspecto, me permito sugerir revisar “De suturas (afro) identitarias y escrituras poscoloniales”, introducción de mi libro *El cuerpo mirado. Narrativa afroperuana del siglo XX* (2016).

- 2019 "Primer acercamiento a la narrativa de Carlos Camino Calderón. El caso de Ildefonso (1924): ¿primera novela negrista en el Perú del siglo XX?", en: R. Leonardo (Ed.) *Sobre la piel. Asedios a la literatura afrolatinoamericana*, págs. 47-65. Lima: Editorial Polisemia.

Romero, Fernando

- 1940 *Cuentos de mar y playa*. Lima,
1987 *El negro en el Perú y su transculturación lingüística*. Lima: Editorial Milla Batres.
1988 *Quimba, fa, malambo, ñeque: afronegrismos en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Sen, A. K.

- 1999 *Development as Freedom*. New York: Knopf Press.

LA “MALA PRONUNCIACIÓN” Y EL PAPEL DE LA ESCUELA: UNA MIRADA A LAS IDEOLOGÍAS LINGÜÍSTICAS EN LAS COMUNIDADES AFROPERUANAS DE CHINCHA (PERÚ)¹⁰⁹

*Pamela Jiménez Lizama*¹¹⁰

INTRODUCCIÓN

Sabemos que el Perú es un país con riqueza cultural y lingüística. Esta riqueza lingüística está representada en las 49 lenguas indígenas, el castellano y la lengua de señas peruana. No obstante, a pesar de esta valiosa diversidad, persiste aún la discriminación frente a las lenguas (o variedades) y sus hablantes. En el caso del castellano, hablamos de tres variedades ninguneadas y relegadas a lo largo de la historia, la andina, la amazónica y la afroperuana (Andrade 2017). Los estudios evidencian una preferencia por la modalidad hablada en la ciudad de Lima en detrimento de las variedades habladas en la zona andina o, también, amazónica (Caravedo 2014; Arias 2014; De los Heros 1999). Dicha preferencia no es ajena a la realidad de las comunidades afroperuanas de Chincha, pues, de una muestra de 60 participantes, encontramos que los habitantes mayores de El Carmen y de El Guayabo tienden a valorar de forma positiva

109 Este artículo resume la ponencia presentada en el III Encuentro de Investigaciones sobre Cultura Afroperuana, organizado por el Ministerio de Cultura en el 2019. Los datos fueron recopilados gracias a la ayuda del Programa de Apoyo a la Investigación para Estudiantes de Posgrado (PAIP 2017 - PUCP). Agradezco a la Dra. Claudia Crespo del Río por su asesoría a lo largo de la investigación. Asimismo, quiero dedicar este trabajo al maestro violinista carmelitano Guillermo Marcos Santa Cruz (QEPE), de quien aprendí valiosos conocimientos sobre la historia y fundación del distrito de El Carmen.

110 Magíster en Lingüística por la PUCP y licenciada en Lingüística por la UNMSM. Su labor académica se centra en el campo de la Sociolingüística. Dentro de este campo, se dedica al estudio de las valoraciones sobre las lenguas: castellano-lengua originaria en pueblos indígenas y el castellano hablado en comunidades afroperuanas. Actualmente, se dedica a la investigación sociolingüística y a la docencia en la Universidad Antonio Ruíz de Montoya.

el castellano limeño, mientras que los jóvenes carmelitanos tienden a valorar de manera negativa el castellano andino (Jiménez 2019). En una sociedad jerarquizada, no resulta extraño que el castellano limeño goce de mayor prestigio por ser la modalidad de la capital y del centro hegemónico. No obstante, dicha consideración refleja un ordenamiento social desigual en la sociedad y repercute en la reproducción de prejuicios e ideologías.

En efecto, el pueblo afroperuano se ubica en una posición subalterna dentro de la jerarquía social. Como pueblo ha sufrido, a lo largo de la historia, el rechazo, el racismo y la exclusión de la sociedad. A inicios del siglo XX, según Arrelucea y Cosamalón (2015), algunos de los estereotipos negativos asociados al sujeto esclavista, como “la ociosidad, torpeza, embriaguez, peligrosidad y sexualidad animalizada” (pág. 167), se consolidaron como prácticas racializadas. Hasta hoy en día, las investigaciones dentro del campo social demuestran que los afroperuanos son representados como «“choros” (ladrones), “lisurientos” y poco honrados [...] son el grupo que menos valora y más discrimina la sociedad peruana, por considerarlos delincuentes y deshonestos”» (Pancorbo y otros 2011: 333). De esta forma, encontramos que los estereotipos negativos asociados a la delincuencia y peligrosidad se reproducen en el discurso peruano contemporáneo como muestra de una herencia colonial mantenida. Otros trabajos advierten que la prensa deportiva es otro espacio de reproducción de adjetivos racializados (“grone”, “zambo”) para denominar a sujetos afrodescendientes y, además, recurre al proceso de deshumanización en su denominación (“aceituna”, “bestia”, “monstruo”) (Gonzales 2018). Dentro del campo lingüístico, inferimos que la modalidad de castellano denominada tradicionalmente como afroperuana se encuentra estigmatizada en la sociedad y que dicho estigma esconde un trasfondo de discriminación social asociada al fuerte racismo, la historia de exclusión y el pasado de esclavización. Resulta relevante discutir estos temas para la actual política educativa, debido a que las variedades de castellano afroperuano son marginadas en la sociedad y esto puede estar incidiendo en la enseñanza de las escuelas. Una situación similar ocurre en el caso del inglés afroamericano y el criollo hawaiano, situación que ubica a sus hablantes en clara desventaja frente a los estudiantes de variedades hegemónicas (Siegel 2006).

Este artículo aborda, de manera inicial, las valoraciones de los habitantes carmelitanos frente al castellano hablado en las comunidades de Chincha. Mi trabajo tiene lugar en dos zonas del distrito de El Carmen: (1) la comunidad del mismo nombre, El Carmen, reconocida por los habitantes como ‘zona central’ o ‘zona urbana’ y (2) el centro poblado El Guayabo. Mi objetivo es analizar las creencias e ideologías en torno a las formas de habla de ambas comunidades a partir de la aplicación de un cuestionario sociolingüístico a 60 participantes (30 carmelitanos y 30 guayabinos). En el análisis, como análisis preliminar, presento los resultados de manera general, en tanto he encontrado similitudes en las retóricas de las comunidades de El Carmen y El Guayabo. Sin embargo, es importante advertir que existen diferencias, las cuales serán discutidas en estudios futuros.

Las comunidades de El Carmen y de El Guayabo presentan diferencias en su caracterización social y demográfica. En primer lugar, la cantidad de habitantes de El Carmen es mayor (unas 10 mil familias, según Gutiérrez 2018), mientras que en El Guayabo habitan aproximadamente 50 familias. Por otra parte, ambas comunidades se ubican a una distancia de 3 kilómetros. Distan a 10 minutos en auto o 40 minutos a pie. Esta cercana distancia permite que puedan mantener un contacto frecuente entre carmelitanos y guayabinos, el cual se acrecenta durante las celebraciones del Verano Negro y otras festividades. A partir de los discursos recogidos, encontramos, también, una diferencia asociada a la mayor conservación de la cultura afroperuana en la comunidad de El Guayabo, frente a la comunidad de El Carmen en la cual se encuentra mayor migración de la sierra y selva.

El contenido de este artículo se organiza en tres secciones. La primera corresponde al marco teórico, sección en la que se desarrolla la explicación del concepto de ideologías lingüísticas y sus dimensiones (Kroskirty 2006; Del Valle y Meirinho-Guede 2016; De los Heros 2012). En la segunda sección, se presenta brevemente la metodología del estudio. La tercera, y última sección, está dedicada al análisis de resultados. Estos se presentan de manera integrada. Por último, se exponen las conclusiones iniciales del estudio.

MARCO CONCEPTUAL

Las ideologías lingüísticas corresponden a «un conjunto de creencias que interpretan la realidad y que la gente considera “naturales”» (De los Heros 2012: 24). Dichas creencias conectan lo lingüístico con lo social mediante representaciones sobre el lenguaje. Asimismo, las ideologías lingüísticas subyacen de acuerdo con los grupos sociales. Es decir, pueden variar de acuerdo con las categorías sociales como la etnicidad, el género o la clase social (De los Heros 2012). Según Del Valle (2007), las ideologías lingüísticas refieren a “sistemas de ideas que articulan nociones del lenguaje, las lenguas, el habla y/o la comunicación con formaciones culturales, políticas y/o sociales específicas” (citado en Del Valle y Meirinho-Guede 2016: 629). Dicho de otra manera, se entiende que las ideologías son representaciones acerca del lenguaje que responden al sistema de creencias presente en la sociedad.

Kroskirty (2006) señala que, para estudiarlas con mayor profundidad, es necesario partir de cinco dimensiones: intereses individuales y grupales, multiplicidad, grados de conciencia, carácter mediador, formación de identidades.

a) Intereses grupales o individuales

Los intereses expresados por los hablantes, tanto de manera grupal o individual, se enmarcan dentro de intereses político-económicos. Es, en medio de dichos intereses, que se superponen y legitiman representaciones sobre el lenguaje mediante el ejercicio del poder y la propia experiencia

social. En otras palabras, las ideologías lingüísticas emergen de acuerdo con intereses particulares compartidos por los hablantes de determinadas categorías sociales.

b) Multiplicidad de ideologías

Esta dimensión se corresponde con la multiplicidad de las categorías sociales. Es decir, las ideologías son múltiples, ya que se encuentra grupos sociales divididos según la etnicidad, edad, género, grado de instrucción, clase social. Los hablantes de dichas categorías (o subcategorías) comparten ideologías que permiten generar sentido de pertenencia a determinados grupos sociales.

c) Conciencia de los hablantes

Esta dimensión explica que los hablantes poseen distintos grados de conciencia sobre las ideologías lingüísticas. Kroskirty (1998), citado en Kroskirty (2004), sugiere la existencia de grados de conciencia, tomando como base una conciencia discursiva y otra práctica. La primera, según Giddens (1984), citado en Kroskirty (2004), se relaciona con una discusión explícita entre los hablantes frente a la ideología, mientras que la segunda (la conciencia práctica) se vincula con lo no cuestionado.

d) Funciones mediadoras

Esta dimensión refiere a la posición intermedia que ocupa la ideología lingüística. Dicha posición se ubica entre los usos lingüísticos concretos o las formas lingüísticas y la estructura social. Esta dimensión propone que las ideologías lingüísticas cumplen un papel mediador entre los usos lingüísticos y la estructura social. Así, por ejemplo, el uso de la /r/ asibilada del español andino y la valoración negativa frente al uso específico esconde, de manera indirecta, una marginación a la cultura andina propiamente.

e) Rol de la construcción de la identidad

La última dimensión considera que las ideologías lingüísticas construyen identidades nacionales y culturales. Es decir, las fronteras existentes entre nacionalidades o la etnicidad de los hablantes se legitiman por medio de lenguaje. De esta manera, el lenguaje juega un papel importante en la construcción de la identidad de los hablantes y de la construcción del otro.

METODOLOGÍA

Este estudio sigue una metodología cuantitativa y cualitativa. Los datos fueron recopilados a partir de la aplicación de un cuestionario sociolingüístico a modo de conversación informal. Dicha aplicación se realizó durante los meses de noviembre del 2018 y febrero de 2019 en el distrito de El Carmen: en la zona central del distrito y en el centro poblado El Guayabo. Este cuestionario se divide en tres secciones. En este artículo,

nos centramos en dos preguntas de la segunda sección, que aborda las valoraciones frente al castellano de las comunidades afroperuanas.

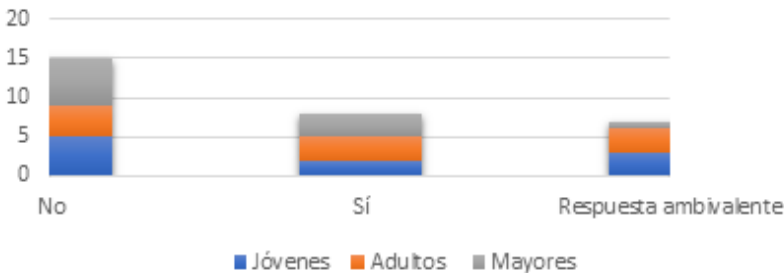
La muestra corresponde a 60 participantes. Se partió de la elección de una muestra homogénea de acuerdo con las categorías sociales edad, género y procedencia. De esta manera, los datos están categorizados en subgrupos: 30 participantes carmelitanos y 30 participantes guayabinos (procedencia); 20 participantes jóvenes, 20 participantes adultos y 20 participantes mayores (edad); y, finalmente, 30 participantes mujeres y 30 participantes hombres (género). La elección del criterio de la muestra nos permite contrastar de acuerdo con las categorías sociales delimitadas.

DISCUSIÓN DE RESULTADOS

En esta sección, integramos la discusión entre las retóricas halladas en las comunidades de El Carmen y de El Guayabo. Como se precisó anteriormente, nuestro objetivo es analizar preliminarmente las creencias e ideologías recurrentes en dichas retóricas compartidas por ambas comunidades.

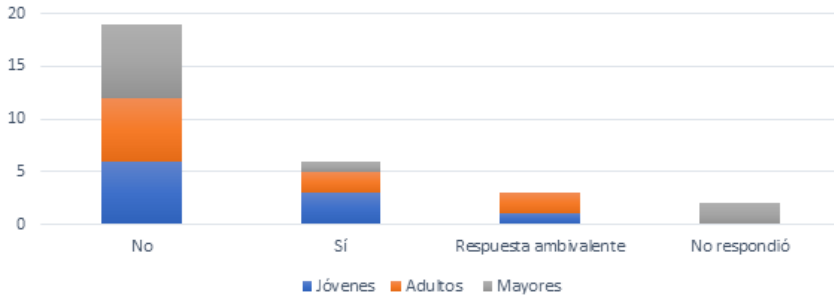
a. “La mala pronunciación” como característica del castellano chinchano

GRÁFICO 1.
¿CONSIDERA QUE EN SU COMUNIDAD DE EL CARMEN SE HABLA CORRECTAMENTE EL ESPAÑOL?



Como se observa en el gráfico, la mitad de los participantes carmelitanos considera que en su comunidad no se habla correctamente el español. De este grupo, son las mujeres mayores con grado de instrucción superior, quienes respondieron de manera mayoritaria que en su comunidad no se habla correctamente.

GRÁFICO 2.
¿CONSIDERA QUE EN SU COMUNIDAD DE EL GUAYABO SE HABLA CORRECTAMENTE EL ESPAÑOL?



Para el caso de la comunidad El Guayabo, la gran mayoría de participantes respondió que en su comunidad no se habla correctamente el español. A diferencia de El Carmen, en el caso de El Guayabo, las categorías sociales no resaltan una respuesta frecuente para algún subgrupo (edad, género, grado de instrucción).

Nuestro interés de discusión se enfoca en la respuesta negativa. En esta, encontramos un patrón recurrente en la retórica. Los participantes reconocen que hay una forma correcta de hablar el español y esta se basa en la adecuada pronunciación de las palabras. Se resalta que en El Carmen y en El Guayabo se habla un español incorrecto porque eliminan los sonidos en la pronunciación. También, en las retóricas, es recurrente mencionar la falta de la educación como motivo de la mala pronunciación. Veamos los siguientes ejemplos de respuesta.

- (1) No. [...] Porque, porque hay personas que **tienen unos dejos, unos dejos pues** pero ya pues. No sé pues. No lo hablan bien, correctamente pues. Le falta, para mí, que le falta un poquito de... de identidad con las palabras y todo lo demás, identidad **también con todo lo que la preparación más que todo, la preparación cuando tú te preparas para estudiar algo**. No sé y no identificas bien las palabras y por eso ya la gente deja y ya no se identifica bien con... tan bonito que es el español. 2M3E4G24CAR
- (2) No tan correctamente. [...] Creo que hay que **estudiar un poco más de literatura**. [...] Aprender a leer un poquito más. Leer más para poder hacer sus pausas, sus comas, sus... bueno, aunque no he ido al colegio, he pasado por el colegio porque con tantos hermanos que teníamos no se podía. **No se podía tener a todos en el colegio: 14 hermanos**. 2M3E3G06CAR
- (3) No, porque algunas **personas no pronuncian bien**. [...] Como por ejemplo, a veces, disminuir la palabra y no, este, pronunciarla correcto, no terminar la frase correcta. [...] Como algunos tampoco no pronuncian bien la /r/. 2M3E3G02GUA

- (4) Aquí hablan incorrecto **porque todos no utilizan las palabras completas** 2M3E3G12CAR
- (5) No, porque el español no se habla así. **Para hablar español, se terminan las palabras.** 2M2E4G30CAR

Como se presenta en los dos primeros ejemplos, la educación (entendida como la preparación o la lectura) funciona como una entidad que puede mejorar la forma de hablar. Es decir, existe la creencia de que la educación puede corregir las formas incorrectas de hablar. Esta creencia es también hallada en el estudio de Mesía (2017) sobre ideologías lingüísticas en estudiantes de colegios particulares y estatales. Mesía (2017) menciona que, para “hablar bien” es necesario haber recibido una “buena educación”, entendida esta de diferentes maneras.

En algunas de nuestras retóricas, hemos encontrado, también, que se justifica el motivo de la falta de educación: se mencionan las pocas oportunidades recibidas.

Además de la educación, los ejemplos 3, 4 y 5 mencionan que el castellano de ambas comunidades es incorrecto porque no se pronuncian todas las palabras. El debilitamiento o elisión de sonidos es un rasgo descrito para el castellano chinchano (Cuba 2002; Sessarego 2015; Gutiérrez 2018). Por ejemplo, Cuba (2002) menciona que los segmentos que tienden a eliminarse a final de palabra o sílaba son /r/, /l/, /s/, además de otros segmentos nasales. El rasgo de eliminación de sonidos tiene una vinculación con la “ideología del estándar”, la cual, según Siegel (2006), sostiene la superioridad de una variedad (de grupos dominantes) sobre otra (de grupos marginados). Dicha creencia supone la existencia de una variedad mejor que otras (De los Heros 2012). Esta variedad estándar no presenta la característica de eliminación de sonidos en la pronunciación. Por ello, consideramos que concebir el castellano de su comunidad como incorrecto es un efecto de la “ideología del estándar”. A continuación, presentamos un extracto de un participante mayor con respecto a esta característica.

- (6) Participante: No, no es correcto. Nadie de los que habla aquí. También, **se ha comido dos letras** al toque de dos palabras que le he escuchado.

Pamela: Ujum

Participante: Y no es el habla correcta porque hay el efecto en la manera en cómo se expresa y **se está comiendo la letra. Siempre la /s/.**

Pamela: Uhm... sí

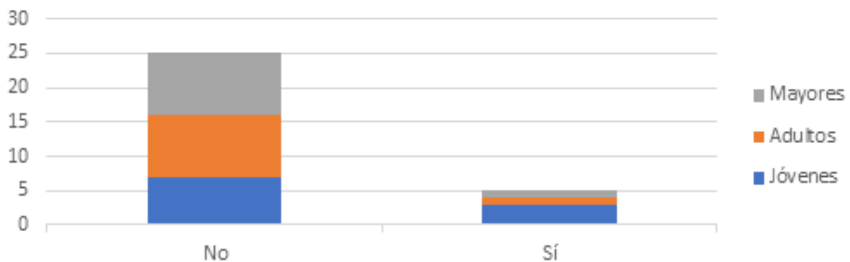
En este extracto, notamos que el participante alude a un proceso de elisión de sonidos. De manera específica, el participante menciona que se suprime la /s/. En esta mención, se hace empleo del adverbio *siempre* para enfatizar la frecuente eliminación de /s/ en la pronunciación. Este ejemplo ilustra de manera directa uno de los rasgos del castellano chinchano (Cuba

2002; Sessarego 2015; Gutiérrez 2018). Como mencionamos previamente, asumir esta característica de la pronunciación como incorrecta tiene una vinculación con la “ideología del estándar”. En este sentido, para “hablar bien” el español, se debe “pronunciar bien” las palabras, esto es, pronunciar todos los sonidos. Podemos pensar que dicha ideología es asumida por los participante carmelitanos, por lo que desean que, desde la educación, puedan eliminarse todos estos “errores” de pronunciación, como se verá en la siguiente sección.

b. El papel de la escuela para “corregir” o “limpiar” la mala pronunciación

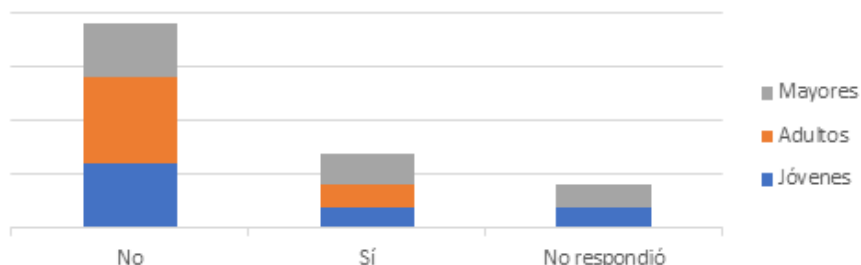
La respuesta negativa es recurrente en los participantes jóvenes, adultos y mayores ante la afirmación de si en las escuelas deben dictarse las clases de la manera en la que se habla en la comunidad. En el siguiente gráfico, se ilustran estas respuestas.

**GRÁFICO 3.
EN LAS ESCUELAS, LOS PROFESORES DEBEN DICTAR CLASES DE LA MANERA EN LA QUE SE HABLA EN EL CARMEN**



Para el caso de la comunidad El Carmen, la respuesta negativa es recurrente en los participantes jóvenes, adultos y mayores ante la afirmación de si en las escuelas deben dictarse las clases de la manera en la que se habla en la comunidad.

GRÁFICO 4.
EN LAS ESCUELAS, LOS PROFESORES DEBEN DICTAR CLASES DE LA MANERA EN LA QUE SE HABLA EN EL GUAYABO



Para el caso de El Guayabo, igualmente, las respuestas más frecuentes han sido las negativas. Es decir, la gran mayoría de guayabinos consideran que los profesores no deben dictar las clases de la manera en la que se habla en su comunidad. Los casos menos frecuentes se encuentran en la categoría *sí* y *no respondió*.

En ambas comunidades, la razón de la respuesta negativa se centra, mayoritariamente, en la mala pronunciación. En el apartado sobre “la mala pronunciación”, se precisó que esta característica es concebida como incorrecta en la comunidad, por lo que los participantes desean que sean corregidas en las escuelas. Las características ligadas con la pronunciación giran en torno a dos puntos: la eliminación de sonidos (el más recurrente) y el empleo de un tono de voz alto (rasgo poco mencionado). A continuación, presentamos algunos ejemplos.

- (7) No [...] Deberían enseñarle **correctamente como es la pronunciación de la palabra**. 1H3E4G02CAR
- (8) Hay que **corregir algunas expresiones características de nuestra propia forma de hablar**. Hay que corregir en el hecho de **hablar alto**. A veces se podría pensar. Podría pensar otra persona. Podría pensar de que estamos discutiendo 1H3E4G01CAR
- (9) Deberían enseñarle **correctamente cómo se pronuncian las palabras**, como se habla el español correctamente. 1H2E3G19GUA
- (10) No, tienen que **enseñarle más claro** ¿no? Por eso que están... hay personas que no han estudiado secundaria aquí, que han llegado a mitad y como te digo ¿no? No lo saben hablar correctamente. Esas son las personas que te hablan incorrecto. **Se comen las palabras y todo**. 1H2E4G28CAR
- (11) **Deberían enseñarle correctamente cómo es la pronunciación de la palabra**. [...] Cuando los muchachos cantan el atajo del negrito, cuando nosotros tenemos versos, cantidad de versos en cada danza

que bailamos. Entonces, hay alguno.... Yo he observado, ahí sí he observado que algunos cambian el... la alguna de las letras, algunas palabras de la danza. 1H3E4G02CAR

Hallamos entre las respuestas la función otorgada a la escuela como agente que debe "corregir" las formas incorrectas de hablar en la comunidad. Recordemos que los participantes han mencionado, en el apartado "la mala pronunciación", un patrón recurrente referido a la mala pronunciación de la comunidad, entendida como la eliminación de sonidos, especialmente de /s/ al final de la palabra. Dicho rasgo fue, entre otros, descrito como uno encontrado en textos de esclavizados bozales en la Colonia (Lipski 1994). En el Perú Colonial, según Lipski (1994), se consideraba que los africanos llamados "bozales" y los ladinos no podían hablar correctamente el español. En la actualidad, nos encontramos con los rezagos de dicha creencia. Según las retóricas de los carmelitanos y guayabinos, para hablar correctamente el español, se deben eliminar los rasgos de la "mala pronunciación" y, para lograrlo, es necesario que la escuela pueda "limpiar" dichas formas incorrectas de pronunciación. Esto evidencia un rechazo a su propia identidad en cuanto a las valoraciones sobre su lengua. Los participantes se autoidentifican como afroperuanos y resaltan un conjunto de características culturales como el arte, la música, la gastronomía, la religión, el baile, costumbres de zapateo e, incluso, la personalidad. No obstante, rechazan, niegan o se distancian de rasgos vinculados con la forma de hablar el castellano. A continuación, presentamos un ejemplo que ilustra esta idea.

(12) Pamela: ¿Una forma de representar mi cultura afroperuana es mi forma de hablar?

Entrevistado 13: A ver, te podría decir que no.

Pamela: ¿Por qué razón?

Entrevistado 13: Porque, eh, en mi forma de hablar qué de bueno puedo demostrar. Mayormente, es en valorar mis raíces ¿no? Ese sería.

Pamela: Tal vez hay otras frases que son más, que representan tal vez mejor, ¿no? la cultura afroperuana ¿Cuáles serían?

Entrevistado 13: Eh, el mayor rasgo es no... ¿cómo te podría decir? A ver, no, no negar tus raíces y demostrarlo en las personas que no te avergüenzas de tu color ni de tu forma de ser.

Como vemos en el extracto anterior, según el participante, la representación de un *Nosotros* afroperuano está centrada en no negar sus raíces, su color y su personalidad (forma de ser). Adicionalmente a estos rasgos, en otras retóricas hemos encontrado alusión a aspectos ligados con el baile, la música la gastronomía, como manifestaciones valoradas positivamente y que hacen que se sientan orgullosos de autoidentificarse como afroperuanos. De manera contraria, debido a las creencias asociadas a su lengua —ligadas con la mala pronunciación—, la modalidad

de castellano es un rasgo que no forma parte de la representación de un Nosotros afroperuano e, incluso, dicha modalidad es considerada de poco prestigio para su movilidad social, por lo que desean que dichas expresiones sean “corregidas” desde la escuela.

Además del rechazo del pasado de esclavización, encontramos referencias explícitas a la ideología de la “buena educación” y de “la lengua estándar”. Sobre la primera, la “buena educación” logra que los estudiantes pueden “limpiar” o “corregir” las formas de pronunciación incorrectas semejantes a las del habla bozal. El papel otorgado a la educación responde a una entidad que debe “corregir” por medio de la enseñanza la “mala pronunciación”. Esta “buena educación” es entendida como la culminación de los estudios de la educación básica regular. Un caso frecuente en las retóricas, encontrada sobre todo en mayores, es la justificación de que, debido a la difícil situación de pobreza, el acceso a la educación ha sido muy limitada en las comunidades.

En relación con la ideología de “la lengua estándar”, hay extractos, poco frecuentes, con referencias explícitas a la unidad de la lengua entendida como las formas correctas propuestas según la RAE. A continuación, presento un extracto de uno de estos pocos casos.

[13] P: ¿En las escuelas, los profesores deberían dictar las clases de la manera en la que se habla en la comunidad?

E: Mmm, no

P: ¿Porque razón consideras que no?

E: A ver, porque como te decía, ya tenemos tipo una base, que es la Real Academia de la Lengua Española, donde están infinidad de palabras que podemos hablarla muy bien. Entonces, si un profesor ha estudiado, sabe que las palabras correctas. Entonces, no tendría que venir a un lugar a hablar como hablan todos, sino a entender cómo realmente son las palabras y así tal vez de a poco ir a los alumnos ir enseñándoles la manera correcta de como hablar y no simplemente que esa forma de hablar de su localidad siga surgiendo y surgiendo y surgiendo, sabiendo que eso está mal

En este extracto, encontramos que el participante considera que las formas habladas en la comunidad no deben ser empleadas en las escuelas. Se parte de la creencia de que existe una unidad lingüística propuesta por la RAE. Esta creencia se asocia a la “ideología de la hispanofonía” (De los Heros 2012). Dicha ideología sostiene “la idea de que existe igualdad entre las naciones hispanoamericanas y España con relación al poder de control de la norma hispana, a pesar de la evidente disparidad en el control del valor simbólico del español” (De los Heros 2012: 56). Tomar como referencia la RAE, para corregir las formas de habla de la comunidad es una manifestación de la ideología.

CONCLUSIONES PRELIMINARES

Como hemos precisado, este análisis inicial aborda preliminarmente las ideologías lingüísticas halladas en las retóricas de los participantes carmelitanos y guayabinos en torno a las formas de habla de sus comunidades razón por la cual las conclusiones son iniciales.

Hemos encontrado que, en las retóricas, se asume que existe una forma correcta de hablar el español, la cual está ligada con la “buena pronunciación” de las palabras. Esta característica de la pronunciación se vincula con la historia del pasado de esclavización, del cual buscan alejarse. En otras palabras, la eliminación de sonidos en la pronunciación, como en el caso de la /s/ al final de palabra (por ejemplo, San Regis > San Regi), guarda una relación con el habla de africanos llamados “bozales” y ladinos. En el Perú colonial, se consideraba que no podían hablar correctamente español (Lipski 1994). Dichos rasgos asociados al habla de africanos “bozales” y ladinos, hoy en día, tienden a ser valorados negativamente. Los participantes afroperuanos que habitan en las comunidades de El Carmen y en el centro poblado El Guayabo consideran que la “mala pronunciación” debe ser corregida desde la enseñanza en las escuelas. Al respecto, se reproduce otra ideología relacionada con la “buena educación”, en tanto se brinda a la escuela un papel de agente que “limpia” o “corrige” la pronunciación del castellano. Asimismo, hemos hallado la reproducción de la ideología del estándar, que sostiene la superioridad de una modalidad de la lengua sobre otra (Siegel 2006) y, en menor medida, la ideología de la hispanofonía, que brinda a España un control frente al uso del castellano (De los Heros 2012).

Por último, quiero recoger una reflexión vinculada con la política educativa. Es prioritario —y urgente— combatir desde la enseñanza de las escuelas las ideologías lingüísticas de “mala pronunciación”, la ideología del estándar y la ideología de la hispanofonía. Consideramos que dicho trabajo educativo fortalecería el reconocimiento de la modalidad de castellano de Chincha como parte de la identidad afroperuana y combatiría las ideologías dominantes sobre la lengua estándar. La enseñanza desde las escuelas debería seguir un enfoque crítico, “lo que implica representar la variedad de códigos y recursos lingüísticos, lo apropiado y el registro como elementos abiertos al cuestionamiento y al cambio” (Andrade y Zavala 2019: 110). Hoy en día, se viene discutiendo la pertinencia de una educación crítica en escuelas bilingües andinas y amazónicas. Pensamos que, también, es momento de atender las demandas lingüísticas del pueblo afroperuano en materia educativa.

BIBLIOGRAFÍA

Andrade, Luis

2017 "Tres castellanos ninguneados". *El Dominical*, suplemento de El Comercio. 23 de abril. Consulta: 13 de marzo de 2020, disponible en: <https://elcomercio.pe/eldominical/actualidad/tres-castellanos-ninguneados-421679-noticia/>

Andrade, Luis y Virginia Zavala

2019 "De la lingüística a las aulas: ideologías en la educación peruana". *Lexis*. Volumen XLIII(1), págs. 87-116.

Arias, Ana

2014 "Actitudes lingüísticas en el Perú. Predominancia del castellano de las costa central y norte". *Bergen Language and Linguistics Studies*. Ana Beatriz Chiquito y Miguel Ángel Quesada Pacheco (Eds). Volumen 5. págs. 1185-1248.

Arrelucea, Maribel y Jesús Cosamalón

2015 *La presencia afrodescendiente en el Perú. Siglos XVI-XX*. Ministerio de Cultura. Lima, Perú.

Caravedo, Rocío

2014 *Percepción y variación lingüística/Enfoque sociocognitivo*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.

Cuba, María del Carmen

2002 *El castellano hablado en Chincha*. Lima: Talleres Gráficos de Angélica Tapia M.

Del Valle, José y Vítor Meirinho-Guede

2016 "Ideologías lingüísticas". En J. Gutiérrez-Rexach (ed.), *Enciclopedia de lingüística hispánica*, Volumen. 2, London & New York: Routledge, págs. 622-631.

Gonzales, Sharun

2018 *Representación del racismo y los estereotipos étnico/raciales en la prensa escrita deportiva peruana en el 2014*. Tesis de licenciatura en Periodismo. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Gutiérrez, Miguel

2018 «El español afroperuano en los tiempos de la etnización: de la descripción de sus rasgos estructurales a su localización en el dominio variacional hispánico y en el "debate criollo"». *Lexis*. Lima, volumen 42, número 1, págs. 31-68.

Heros (de los), Susana

2012 *Utopía y realidad: nociones sobre el estándar lingüístico en la esfera intelectual y educativa peruana*. Madrid/Frankfurt/Lima: Iberoamericana/Vervuert/IEP.

1999 "Prestigio abierto y encubierto: las actitudes hacia las variantes del castellano hablado en el Perú". *Revista de Humanidades de la Universidad Tecnológica de Monterrey*. 6. págs. 13-44.

Jiménez, Pamela

2019 "Si hablamos el idioma castellano, debemos hablarlo bien": actitudes lingüísticas en comunidades afroperuana de Chincha. Tesis de maestría en Lingüística. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Kroskrity, Paul

2006 "Language Ideologies". En Alessandro Duranti (ed.), *A Companion to Linguistic Anthropology*. Malden: Blackwell, págs. 496-517.

Lipski, John

1994 "El lenguaje afroperuano: Eslabón entre África y América". *Anuario de Lingüística Hispánica*. Volumen 10. Universidad de Valladolid, págs. 176-216.

Mesía, Ylse

2017 "Ideologías lingüísticas y racialización: un estudio con alumnos de secundaria en colegios limeños". *Racismo y lenguaje*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Págs. 151-183.

Pancorbo, Gina y otros

2011 "Representaciones estereotípicas y expresión del prejuicio en el Perú: la mirada desde la pobreza". *Revista de Psicología*. Volumen 29, número 2, págs. 313-342.

Sessarego, Sandro

2015 *Afro-Peruvian Spanish/ Spanish slavery and the legacy of Spanish Creoles*. Volumen 10. Amsterdam: John Benjamins Company.

Siegel, Jeff

2006 "Language ideologies and the education of speakers of marginalized language varieties: Adopting a critical awareness approach". *Linguistic and Education* 17, págs. 157-174.



PERÚ

Ministerio de Cultura

ISBN: 978-612-4391-32-3



9 786124 391323