

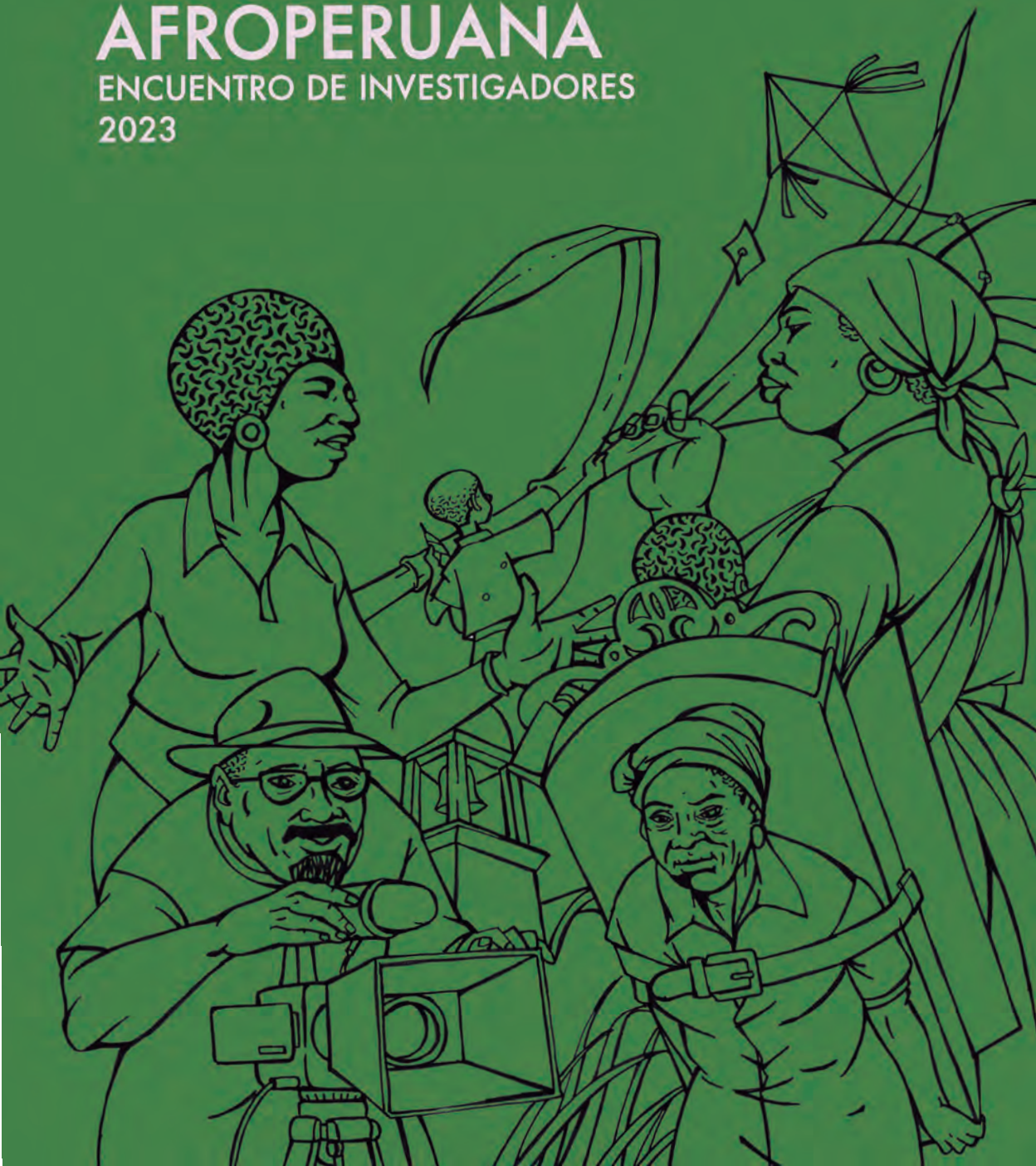


PERÚ

Ministerio de Cultura

CULTURA AFROPERUANA

ENCUENTRO DE INVESTIGADORES
2023





CULTURA AFROPERUANA

Encuentro de Investigadores 2023



Viceministerio de Interculturalidad

Dirección General de Ciudadanía Intercultural

Dirección de Políticas para la Población Afroperuana

Cultura Afroperuana. Encuentro de investigadores. 2023

© **Ministerio de Cultura**

Av. Javier Prado Este n.º 2465, San Borja, Lima - Perú

Teléfono: (01) 714 0102

www.gob.pe/cultura

Autores: Yobani Maikel Gonzales Jauregui, Renato Gomes Di Iorio, Jerry Smith Solano Calderón, Brendan J. M. Weaver, Miguel Ángel Fhon Bazán, Erick Sarmiento Fernández, Juan Enrique Pozada Pineda, Carlos Reyes, Angie Edell Campos Lazo, Leonela Vega Eusebio, Renato León Mazza, Richard Leonardo-Loayza, Octavio Santa Cruz Urquieta, Pilar Cáceres Cartagena, Ellis Regina, Mariela Noles Cotito, Javier Ponce Gambirazio, Roger Cáceres.

Diseño, diagramación e ilustración: Newton Mori Julca

Primera edición, agosto de 2026

Edición electrónica

<https://centroderecursos.cultura.pe/>

Depósito legal N° 2026-10492

ISBN: 978-612-5137-68-5

Las opiniones y conclusiones expresadas en los artículos de este libro son responsabilidad directa de sus autores.

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

ÍNDICE

Presentación	7
Los jesuitas y la evangelización de la población esclava en la Lima colonial	9
<i>Yobani Maikel Gonzales Jauregui y Renato Gomes Di Iorio</i>	
Pipas de fumar afroperuanas: una perspectiva desde la arqueología de la diáspora africana	33
<i>Jerry Smith Solano Calderón, Brendan J. M. Weaver y Miguel Ángel Fhon Bazán</i>	
Mapa Cultural de San Luis de Cañete. Presencia y aporte de la comunidad afroperuana	55
<i>Erick Sarmiento Fernández</i>	
Afroperuanos y conexiones actuales con África: realidades y potencialidades de Cooperación Internacional social, cultural y económica entre el Perú y los Estados de la Unión Africana	69
<i>Juan Enrique Pozada Pineda</i>	
Un nuevo suyo emerge: un viaje hacia nuevos modos de existencia, El Quinto Suyo, afrodescendientes en el Perú	89
<i>Carlos Reyes</i>	
Juventud afroperuana por el derecho a decidir y los derechos sexuales reproductivos. Diagnóstico de jóvenes afrodescendientes de la escuela Voces Afrodescendientes de Poder	101
<i>Angie Edell Campos Lazo</i>	

La brecha en el acceso a la justicia social de los afroperuanos, ¿problema estructural?	127
<i>Leonela Vega Eusebio y Renato León Mazza</i>	
Primeros asedios a <i>Cuentos de negros</i> (2012) de Octavio Santa Cruz	135
<i>Richard Leonardo-Loayza</i>	
Fernando Santa Cruz Gamarra, un dramaturgo afroperuano y un político desde los años treinta	147
<i>Octavio Santa Cruz Urquieta</i>	
El proceso de sanación en mujeres negras a través de la poesía: el caso de Victoria Santa Cruz a través de su poema "Me gritaron Negra"	155
<i>Pilar Cáceres Cartagena</i>	
La reelaboración de las prácticas musicales afroperuanas en el ámbito de los campos sociales de performance musical	169
<i>Ellis Regina</i>	
Explorando las feminidades y maternidades afrodescendientes a través de las letras	187
<i>Mariela Noles Cotito</i>	
Buscando a Lucha Reyes	191
<i>Javier Ponce Gambirazio</i>	
Discursos visuales sobre lo afroperuano	197
<i>Roger Cáceres</i>	

PRESENTACIÓN

El Ministerio de Cultura, como entidad rectora en materia de interculturalidad, promueve el reconocimiento y la valoración de los aportes del pueblo afroperuano a la identidad nacional. Al respecto, desde 2017 se organiza el “Encuentro de Investigadores sobre Cultura Afroperuana”. Este evento, de convocatoria abierta y formalmente institucionalizado en 2023 mediante la Resolución Ministerial N° 000480-2023-MC, reúne a investigadores, académicos y cultores para difundir los avances más recientes en la investigación sobre diversos aspectos relacionados con la cultura, las condiciones de vida y el ejercicio de derechos del pueblo afroperuano.

El Encuentro tiene como objetivo propiciar el diálogo y el debate entre investigadores y académicos de diferentes perfiles, así como promover y difundir la investigación sobre la cultura afroperuana, incorporando los trabajos más recientes e innovadores.

El Ministerio de Cultura tiene el honor de presentar el libro *Cultura Afroperuana. Encuentro de Investigadores 2023*, resultado del VII Encuentro de Investigadores de la Cultura Afroperuana. Este espacio se consolida como una plataforma de reflexión académica e interdisciplinaria que reafirma el compromiso del Estado peruano con el reconocimiento, la justicia y el desarrollo del pueblo afroperuano, en consonancia con la Política Nacional del Pueblo Afroperuano al 2030 (PNPA), cuyo objetivo es garantizar el pleno ejercicio de derechos de este colectivo. Este volumen incorpora investigadores nacionales e internacionales, estudios locales y nacionales, diversidad de disciplinas y enfoques.

La presente publicación reúne investigaciones que dialogan con los ejes prioritarios de la PNPA y permiten comprender la compleja historia y contemporaneidad del pueblo afrodescendiente en el Perú. Desde los estudios que abordan el período colonial —analizando las dinámicas de evangelización y las prácticas culturales de la población esclavizada en Lima, así como los hallazgos arqueológicos que visibilizan sus resistencias y formas de vida—, resaltan aquellos que examinan cómo la representación de las personas afrodescendientes se articula con el pensamiento social y las agendas de cooperación internacional, contribuyendo a un análisis integral del pasado y del presente afroperuano.

Asimismo, se incluyen investigaciones que examinan las demandas actuales por el acceso a la justicia social, la salud, los derechos sexuales y reproductivos y los desafíos vinculados a la crisis climática que afectan a las comunidades afroperuanas. El libro destaca también la potencia transformadora de las artes, al profundizar en la contribución afroperuana en el ámbito musical, literario, teatral y visual, reconociendo cómo estas expresiones han nutrido de manera decisiva la identidad cultural del país.

Expresamos nuestro profundo agradecimiento a todas y todos los autores que, con rigor y compromiso, han contribuido a esta publicación. Sus investigaciones aportan miradas indispensables para construir un Perú más justo e inclusivo, donde la presencia, el legado y las aportaciones del pueblo afroperuano sean reconocidos como parte esencial de nuestra diversidad y de nuestra identidad nacional.

Dirección de Políticas para Población Afroperuana

LOS JESUITAS Y LA EVANGELIZACIÓN DE LA POBLACIÓN ESCLAVA EN LIMA COLONIAL

Yobani Maikel Gonzales Jauregui¹

Renato Gomes Di Iorio²

INTRODUCCIÓN

La Compañía de Jesús fue una de las mayores propietarias de mano de obra esclava en el Perú colonial, del cual existen registros que quedaron después de su abolición. Por ejemplo, en su trabajo *“Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas en el Perú”*, Pablo Macera afirmaba que existían 5 224 esclavos en poder de la Orden en el momento de su abolición, que estaban distribuidos de la siguiente manera: 62,3% trabajaban en el cultivo de caña, 29,8% en los viñedos y el 2,1% en las plantaciones serranas.³ Esto quiere decir que su desarrollo económico dependía del trabajo esclavo, en este sentido, es cuestionable si el esfuerzo evangelizador para la población negra tenía como fin no sólo la difusión y conocimiento de la fe católica, sino que este también pudo haber sido un medio para obtener rentabilidad del trabajo esclavo.

1 Universidade Federal de Sao Joao del Rei/Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico y Tecnológico (CNPQ). Grupo Historia del Derecho del Instituto Riva Agüero-Pontificia Universidad Católica del Perú. Director de Labor Negro.

2 Universidad de Sevilla. Integrante de Labor Negro.

3 Macera, Pablo. *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú (s XVII-XVIII)*. Lima: UNMSM. 1966. Esta reducida presencia de esclavos hace que su adaptación a la geografía serrana no fuera fácil. Sin embargo, existen obras como las de Jean Pierre Tardieu (1998) y Barriga (2011), que demuestra que la presencia africana y afrodescendiente existió, pero fue pequeña y se dedicó al servicio doméstico.

De esta forma, nuestro trabajo buscará matizar el papel de la Compañía de Jesús en el proceso de evangelización de la población esclava durante el periodo colonial. Para Alexandre Coello, los jesuitas tuvieron que adecuarse a los planes de la Corona a pesar de tener una propia agenda.⁴ Esta aceptación no eliminó su capacidad de cuestionar al clero secular, generándose varios conflictos entre los jesuitas y la Iglesia, en los que los primeros acusaron a la Corona y, en consecuencia, al clero secular de tener poco interés en la salud espiritual de la población esclava. Si bien hubo varias publicaciones como cartas anuales expresando preocupación por la evangelización de los esclavos negros, el arzobispado de Lima produjo documentos conciliares y sinodales que fueron la referencia central en el proceso de evangelización de todos los grupos humanos durante este periodo. Así, se descartaron las afirmaciones de la Compañía de Jesús sobre el poco o ningún interés del clero secular por la evangelización de los esclavos.

Por otro lado, creemos que, si bien existió una preocupación legítima por parte de los jesuitas con la evangelización de los esclavos, este discurso religioso también buscaba la sumisión y obediencia de la población esclava a los intereses económicos de la Orden jesuítica. Por ejemplo, a través de algunas ventajas o concesiones dadas a los esclavos, los jesuitas lograron calmar y maximizar el trabajo de este grupo. Al respecto, Jean Pierre Tardieu afirma que *“la orden utilizó la esclavitud de los negros para reforzar la eficacia de sus otros dos ministerios”*. Sin embargo, el autor concluye que esto fue para fortalecer su *“ministerio negro”*, que consistía en la evangelización de los esclavos. Por ello, buscaremos rescatar ambos discursos evangelizadores y matizar la idea desarrollada por la Compañía de Jesús del supuesto nulo interés del clero secular por la vida espiritual de los esclavos.

En resumen, en este trabajo explicaremos la evangelización de la población africana y afrodescendiente en dos niveles. El primero está vinculado a la Compañía de Jesús y su conocido Ministerio de los Negros, en el cual creemos que había interés en utilizar este proceso no sólo para difundir la doctrina cristiana, sino también como un elemento para calmar posibles rebeliones dentro de sus fincas. Considerando que era una de las órdenes religiosas con mayor número de esclavos. En un segundo nivel, intentaremos revisar lo expresado por la Compañía de Jesús, respecto del poco interés del clero secular en la evangelización de los esclavos, máxime cuando encontramos disposiciones muy precisas en varios documentos eclesiásticos producidos en la capital de Lima. En este sentido, tuvimos acceso a algunos documentos provenientes del Archivo Arzobispal de Lima, en los que se aplicaban con mucha frecuencia estas disposiciones.

4 Coello de la Rosa, Alexandre. *Espacios de exclusión, espacios de poder. El Cercado de Lima colonial (1568-1606)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2006, p. 86.

MINISTERIO DE NEGROS. LOS JESUÍTAS Y SU PROYECTO DE EVANGELIZAR A LA POBLACIÓN ESCLAVA.

La Compañía de Jesús llegó a la Ciudad de los Reyes en 1568, y rápidamente expresó su preocupación por la evangelización de la población esclava. Se denunciaron los excesos cometidos por los amos, quienes por su codicia enviaban a los esclavos a trabajar como jornaleros, exponiéndolos al peligro y la destrucción, supuestamente a la promiscuidad.⁵ Los abusos no sólo existían fuera del hogar, ya que en el ámbito doméstico los esclavos siempre fueron sospechosos de robo; sufrían maltrato físico y psicológico, además de ser violados sexualmente. Además, se agrega que *“Los amos impiden lo que, a su juicio, limita su poder dominante, como el matrimonio de esclavos que protege la legislación religiosa, recurriendo a venderlos lejos”*.⁶ Esta afirmación es importante, pues indica que los jesuitas conocían la existencia de una legislación canónica que protegía el matrimonio de los esclavos. Sin embargo, aunque los amos utilizaron diferentes planes y argumentos para trasladar a los esclavos casados fuera de la ciudad de Lima, no fue una tarea tan fácil como veremos a continuación.

A pesar de la existencia de una política de evangelización entre el clero secular, la Compañía de Jesús no renunció a su labor pastoral. La siguiente cita define esto al afirmar que *“estas necesidades extremas de los negros provienen de no tener pastores negros que tengan celo por la enseñanza y la salvación de los negros y la autoridad para resistir a sus amos en lo que importa”*.⁷ Sin duda, los jesuitas suponían que estaban predestinados a realizar la empresa evangelizadora; sus críticas y denuncias fueron permanentes. Por ejemplo, denunciaron la falta de atención y cuidado que los sacerdotes dedicaban al bautismo de la población esclava. En este sentido, la figura más importante fue Alonso de Sandoval, quien escribió un tratado sobre la población esclava en el Nuevo Mundo, en el que afirmaba que los amos debían tener la obligación de velar por la vida espiritual de sus esclavos, además de denunciar los malos procedimientos en los procesos de bautismo de la población. A continuación, presentaremos un breve panorama de la esclavitud en el Perú colonial y, posteriormente, explicaremos la importancia de la Compañía de Jesús en el Perú y cuáles fueron sus intereses no solo religiosos, sino también económicos.

Los esclavos en Lima colonial, siglos XVI-XVII

En el siglo XVI, junto con la llegada de los conquistadores, los africanos y sus descendientes sufrieron una fuerte segregación por parte de los españoles, al ser considerados una mercancía que podía venderse o intercambiarse. En el mismo siglo XVI se desarrolló una discusión

5 Tardieu, Jean Pierre. *Los jesuitas y los esclavos*, p.24.

6 Tardieu, Jean Pierre. *Los jesuitas y los esclavos*, p.24.

7 Tardieu, Jean Pierre. *Los jesuitas y los esclavos*, p.25.

sobre la importancia de rescatar las almas de los esclavizados. Entre los participantes tenemos a teólogos como Luis de Molina y Bartolomé de las Casas, aunque se afirmó varias veces que fueron ellos quienes impulsaron la llegada de esclavos al Nuevo Mundo. Lo cierto es que, según Fernando Ortiz, Bartolomé de Las Casas nunca solicitó el establecimiento del tratado de esclavos, al contrario, sugirió el uso de esclavos que se encontraban en Castilla, en este sentido. *“Las Casas aceptaba la esclavitud sin distinción de color, como era ley y costumbre de su país y de su época”*.⁸

Los africanos esclavizados que llegaron al Perú saben que no fue por voluntad propia. Es importante destacar que no nacieron “esclavos”, fue idea del mismo hombre hacerlos “esclavos” para que respondieran a estos hombres como “amos”. El traslado de esclavos al Perú fue masivo. “Entre 1451 y 1870, al menos 10 millones de africanos fueron trasladados al llamado ‘nuevo mundo’ en un viaje generalmente sin retorno”.⁹ Llegaron al Perú, con los españoles, a Tumbes y fueron traídos en masa por autorización de la Corona para apoyar los planes de conquista del Imperio Inca. Su asentamiento fue principalmente en la costa y en la parte central de la misma; estaban empleados en el servicio doméstico o en los campos de caña de azúcar.

Desde finales del siglo XVI, la población esclava creció continuamente, superando al resto de las etnias que habitaron la ciudad de Lima, hacia el siglo XVII. Como demostramos en otro trabajo.¹⁰ llegó a representar más del 50% de la población total, que aumentó hasta 27.394 personas. Sin embargo, varios testigos señalan otras cifras. Por ejemplo, la crónica de Juan Luis López señala que en 1624 había en Lima y sitios de la ciudad más de “cincuenta mil” y representaban un peligro para la seguridad, aunque, como él mismo menciona, cuando el Callao fue asediado por piratas holandeses, *“ni un solo negro se salvó, siendo esto la mayor maravilla porque, sin duda, si hubiesen logrado conseguirlo, en menos de tres horas habrían entrado a la ciudad sin encontrar resistencia”*.¹¹

8 Ortiz, Fernando. *Los instrumentos de la música afrocubana*. 5 Tomos. La Habana, Dirección de Cultura del Ministerio de Educación, 1952-1955, p. 161.

9 Aguirre, Carlos, *Breve historia de los negros en el Perú. Una herida que no deja de sangrar*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2005, p.19.

10 Gonzales Jauregui, Yobani. *Legislación canónica y matrimonios de esclavizados en la América colonial*. Lima: CEDET, 2021.

11 Jiménez, Ismael. *Noticias Generales del Estado que han tenido las armas. Una Nueva Crónica del Perú (1578-1683)*. Sevilla: Editorial de la Universidad de Sevilla, 2017, p. 92. Eran varios los testigos que expresaron temor ante el crecimiento de la población esclava, pidiendo a la Corona que impidiera la llegada de más negros, aunque las cifras siempre tuvieron un dejo de exageración, más aún si comparamos con las cifras presentadas en nuestro trabajo (Gonzales, 2021). Sin embargo, en la década de 1640, las quejas se revertirán. No hubo protesta por la llegada de esclavos, sino por su ausencia, ya que la ruptura de la unión ibérica dificultó la llegada de mano de obra esclava. Así lo señala la carta enviada por el fiscal general de la ciudad, José de los Ríos, quien señaló que la ciudad necesitaba “esclavos negros para diferentes necesidades que tiene la ciudad”. (Ortiz de la Tabla, Mejía e Rivera, 1999, p. 135-136).

Siempre hubo sospechas sobre ellos de mal trabajo, propensos a rebeliones o crímenes. Por ello, la Corona estableció reiteradamente que los esclavos no portasen armas y no saliesen a una determinada hora de la noche, ya que los castigos y sanciones por incumplir estas disposiciones eran muy severos, desde azotes y amputaciones hasta el ahorcamiento en plaza pública. En resumen, hubo una política de las autoridades coloniales que castigaba a los esclavos con el objetivo de ilustrar a las comunidades afrodescendientes lo que les podía pasar si desconociesen las disposiciones establecidas por la clase dominante. El temor que ocultaban estas disposiciones era el de evitar posibles rebeliones de esclavos porque eran numéricamente mucho más que españoles o criollos.

Los esclavos tenían fama de ser personas enfermas, de sufrir adicciones y cosas negativas; eran considerados vagos y ladrones. Esto motivó ciertas disposiciones del cabildo de Lima, que señalaba la necesidad de restringir el libre movimiento de la población esclavizada: *“Años antes, en 1537, el cabildo de Lima prohibiría el uso de ropa de oro o seda, se prohibiría beber vino o chicha, montar a caballo, reunirse en grupos en corrales y ranchos e incluso ser enterrado en un ataúd”*.¹² En 1571, la Corona Española estableció que:

Ninguna negra, ni esclava, ni mulata libre, puede llevar oro, perlas o seda; pero si la negra, o mulata, estaba casada con un español, podía llevar aretes de oro, con perlas y gargantilla, y orla de terciopelo en la falda, y no podían llevar, ni llevar mantos de burato, ni de cualquier otro tejido, con excepción de las mantillas, que llegan hasta justo debajo de la cintura, con la posibilidad de que se las quiten, y se pierdan las joyas de oro, los vestidos de seda y el manto que llevaban”.¹³

En esta disposición observamos que las personas esclavizadas no podían tener propiedades, sólo en algunos casos las mulatas casadas con hispanos sí podían. Sin embargo, esto se distorsionó al poco tiempo. Por ejemplo, se sabe que varios esclavos demandaron a sus amos y a otras personas por deudas.¹⁴

La Compañía de Jesús en el vice-reinado peruano

La Compañía de Jesús no tuvo un camino fácil para establecerse en América, negociaron durante algún tiempo el permiso real que lo obtuvieron

12 Aguirre, Carlos, *Breve historia de los negros en el Perú. Una herida que no deja de sangrar*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2005, p. 34.

13 *Recopilación de Leyes de Indias*, libro séptimo, título V, ley XXVIII. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1973.

14 Gonzales Jáuregui, Yobani. *Los esclavos de Lima y su defensa del matrimonio en el siglo XVI*. Lima: Editorial Universitaria. Universidad Nacional Federico Villarreal, 2019. McKinley, Michelle. *Libertades fraccionadas. Esclavitud, intimidad y movilización jurídica en la Lima colonial, 1600-1700*. México: Tirant lo Blanch, 2020.

en 1565 y el 3 de marzo de 1566 lograron embarcarse hacia América. Según León Lopetegui, existía una estricta prohibición de permitir el paso al Nuevo Mundo únicamente de las cuatro Órdenes: San Francisco, Santo Domingo, San Agustín y de la Merced.¹⁵ Fue San Francisco de Borja quien impulsó la llegada de los jesuitas a América y quien obtuvo la gracia real y desde Sevilla organizó futuras expediciones al Nuevo Mundo reclutando misioneros.

Posteriormente, en 1567, fue nombrado primer Provincial del Perú Jerónimo Ruiz del Portillo, quien se embarcó en noviembre de 1567 junto con siete misioneros para el Perú, manifestando que *"Aquí en Sevilla, por orden del Rey, recibimos lo que necesitamos en materia de vestido, camino, pasaje, comida hasta la Ciudad de los Reyes con toda generosidad, de lo que sobró compré doscientos ducados en libros"*.¹⁶ Por otro lado, en el viaje no sólo se dedicaron a la lectura, sino que también aprendieron la lengua peruana, el quechua. Además de libros y otros materiales, los jesuitas se llevaron 30 esclavos evangelizados.

Ya instalados en el Perú, se dice que su labor evangelizadora fue exitosa; A su predicación asistieron españoles, negros e indígenas. Se utilizaron sus propios catecismos, combinados con predicaciones religiosas para la enseñanza humanista. Por otra parte, fundaron un noviciado al que ingresaron varios candidatos. Con la llegada del virrey Francisco de Toledo se inició una nueva etapa en el gobierno colonial. Este personaje llegó con amplios poderes para reformar el sistema de gobierno y tuvo una excelente relación con Francisco de Borja, el General de la Compañía de Jesús. La Compañía de Jesús estuvo estrechamente vinculada al gobierno del virrey Francisco de Toledo, inclusive, una de las preocupaciones del general Francisco de Borja era el favoritismo que pudiera generar celos por parte de otras Órdenes religiosas. A pesar de pedir prudencia a sus discípulos, los jesuitas tenían la responsabilidad de dirigir el seminario, las escuelas y acompañar al visitante del reino. En este sentido, el General exigió que sólo se hicieran cargo del Colegio de Lima y que, el de Cuzco, sólo como una misión inicial.

De esta forma, los jesuitas comenzaron a destacarse en la misión evangelizadora, siendo responsables de la evangelización de los indígenas del Cercado de Indios, reducción creada por el virrey Toledo. En este lugar dos misioneros adoctrinaron, confesaron y predicaron a los indígenas de Lima. Un hecho muy importante fue el permanente interés de la Compañía de Jesús por estudiar lenguas como el quechua y formar misioneros para evangelizar en esta lengua. Por otra parte, desde Lima trasladaron a sus misioneros en expediciones evangelizadoras a otras provincias del

15 Lopetegui, León. *El padre José de Acosta y las misiones*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967, p. 96.

16 Lopetegui, León. *El padre José de Acosta*, p. 101.

virreinato. Posteriormente, para consolidar los Colegios de San Pablo en Lima y San Borja del Cusco, los jesuitas administraron varias fincas.

En el caso de Lima, las fincas que dependían del Colegio Máximo de San Pablo eran La Calera, San Juan de Surco, San Juan Francisco de Regis, San José de Chuchanga, Santa María de Puquio y San Javier de la Nazca. Estos fondos agrícolas necesitaban mano de obra esclava para trabajar la tierra e incluso el propio Colegio de San Pablo tenía una importante presencia esclava. Además, estos fondos tenían autonomía en las decisiones relativas a la compra de mano de obra esclava. No era posible tener más de lo que la finca necesitaba. Cuando esto sucedía, los esclavos eran trasladados a otras fincas dependientes de San Pablo. Por ejemplo, entre 1691 y 1729, el Colegio de San Pablo compró 205 esclavos, de los cuales la mayoría eran bozales y el resto criollos.¹⁷

El discurso sobre la evangelización de la población esclava

La Compañía de Jesús expresó, a través de varios miembros de sus comunidades, sus inquietudes y soluciones. En 1614, el rector del Colegio de la Isla de Cabo Verde reafirmaba que la población africana esclavizada viajaba a América sin nociones básicas del catolicismo. Este comunicado fue el primero de los presentados por Alonso de Sandoval para denunciar las pésimas condiciones en las que los esclavos recibían los sacramentos:

Con respecto a la pregunta que V.R. me mandó sobre los esclavos que allí se bautizan, tiene V.R. mucho fundamento para hacerlo; porque ya estuve en Cacheo, donde hacen lo mismo que aquí, y es ir con el Clérigo, y preguntar a esos negros brutos si quieren ser bautizados, y a algunos de los presentes en el barco les piden que digan sí, sí, siendo que no saben distinguir entre lo que es el sí y el no, y sin catequesis se bautizan.¹⁸

Esta denuncia que recogió Alonso de Sandoval sobre los malos procedimientos bautismales de los negros no era nueva. Sin embargo, van alimentando el interés de los jesuitas por limitar estas acciones. No era posible que los esclavos fueran bautizados sin la catequesis necesaria. Por ejemplo, en ese mismo capítulo, Alonso de Sandoval reitera este problema al presentar declaraciones del padre José de Acosta, quien vivía en la ciudad de Lima, y reforzó la tesis de la falta de diligencia que se tuvo al bautizar a la población esclava:

Esto nos pasa muy comúnmente a nosotros, y especialmente a los morenos que traen de Cabo Verde: quienes, cuando les preguntan si son cristianos, responden como de costumbre,

17 Tardieu, Jean Pierre. *Los jesuitas y los esclavos*, p. 116.

18 Sandoval, Alonso de. *Un tratado sobre la esclavitud*. Edición de Enriqueta Vila Vilar, Madrid, Alianza Universidad. 1987, p. 382

que habiendo sido capturados cuando eran pequeños, fueron bautizados en barcos, o playas, entre muchos otros, ignorando lo que era eso, sin saber más, que muchos fueron tocados por un Sacerdote o un soldado con agua; y entonces tenían que decir que eran cristianos, sin que les enseñaran lo que eso era, ni entendían nada, sino que como bárbaros, y como bestias, ignoraban las cosas del santo bautismo, porque no les enseñaban, ni ellos buscaban saberlo.¹⁹

Al parecer, José de Acosta entrevistó en Lima a esclavos de Cabo Verde y conoció sobre la forma de bautismo que recibían los esclavos que eran embarcados hacia América y que ese interés también era nulo cuando llegaban a Cartagena. Esto explica por qué Alonso de Sandoval escribió su conocido tratado. Por otro lado, Acosta no se conformó con denunciar estas malas prácticas, sino que también contribuyó al catecismo titulado *“Doctrina Cristiana e catecismo para a instrução dos índios, e das demais pessoas, que tem que ser ensinadas na nossa santa fé”*, publicado en 1584, un año después del Tercer Concilio Limense, en el que José de Acosta tuvo una destacada participación. Este hecho nos lleva a pensar que los capítulos dedicados a la evangelización de los negros tuvieron una clara influencia de la Compañía de Jesús en la figura de Acosta. Además, el catecismo fue publicado en varios idiomas como el aymara y el quechua, algo que reafirma la idea de la presencia jesuita en estos espacios y su interés por el conocimiento de las lenguas nativas americanas. Por otro lado, el catecismo señalaba que el bautismo era la puerta de entrada al catolicismo e insistía en la importancia de los sacramentos, como el matrimonio, enfatizando que:

Es un pacto firme y perpetuo entre el hombre y la mujer cristiana para generar, engendrar y criar hijos al servicio de Dios, manteniendo lealtad el uno hacia el otro, entre sí, ¿no tienen esto los gentiles infieles? Es cierto que existe una alianza matrimonial entre infieles, pero no es un sacramento como lo es entre los cristianos; que en virtud de Jesucristo, reciben la gracia para vivir bien, y salvarse en su estado.²⁰

El matrimonio era un sacramento y todos los cristianos debían utilizarlo y no vivir amancebados. Sin embargo, la Compañía de Jesús fue cuestionada en varias ocasiones por el arzobispo de Lima, Alfonso Toribio de Mogrovejo, “por no cumplir con las disposiciones del obispo, ni del virrey ni de las autoridades seculares -audiencia, cabildo, corregidores- y de obedecer únicamente a sus superiores de sus respectivas

19 Sandoval, Alonso de. *Un tratado sobre la esclavitud*, p. 384.

20 *Doctrina Christiana y Catecismo para Instrucción de los Indios y de las demás personas que han de ser enseñadas en nuestra Santa Fe. Compuesto por autoridad del Concilio Provincial que se celebró en la Ciudad de los Reyes, el año de 1583. Impreso con licencia de la Real Audiencia, en la Ciudad de los Reyes, por Antonio Ricard, primer impresor en estos Reynos del Perú. Año 1584*, pp. 130-131.

congregaciones. Incluso el arzobispo de Lima estableció control sobre la labor evangelizadora de la Compañía de Jesús. Además, exigió que las parroquias indias no estuvieran dirigidas por órdenes religiosas, sino por clérigos seculares. Como podemos ver, los conflictos jurisdiccionales entre el clero regular y secular eran comunes, quizás esto explique en parte la actitud de la Compañía de Jesús de denunciar el poco interés de los seglares en la evangelización de los negros en el Perú colonial.

Retomando las críticas de Alonso Sandoval, presentó otras afirmaciones que confirman la poca importancia que los clérigos radicados en los puertos de embarque en África daban al bautismo de la población esclava. Por ejemplo, cita las declaraciones dadas en 1613 por los capitanes Alonso de Proenza, Pedro Fernández y Felipe Rodríguez, quienes afirmaron lo siguiente:

Dos o tres días antes de que las naves salgan para estos lugares, el padre Vicario, el visitante en su lugar, va hacia ellas, se pone la sobrepelliz y la estola; y ordena a los negros, que están bajo la manta, que suban, presos como están, en sus cadenas y jaulas, la mayoría: luego toma a los niños y a las niñas, los bautiza solemnemente, como enseña nuestra santa Madre Iglesia, con todos los ritos y ceremonias: luego llama a los negros y a los estúpidos, así, presos, comienza a tirar agua, diciendo la forma del bautismo: antes o después del bautismo, no enseñan nada, ni dicen lo que es, ni pueden decir en tan poco espacio, porque son tantos, y de tantas lenguas diferentes, ni les hablan en otra lengua, ni piden su consentimiento para lo que van a recibir, ni lo dan, porque no saben lo que es el santo bautismo; lo cual parece no haber sucedido nunca, ni ocasión de haberlo comprendido, ni nadie haberles hablado. Y con esta forma de bautizar algunas personas se escandalizan, porque les parece necesario enseñar y decir primero lo que van a recibir, y así pedir consentimiento.²¹

Las tres afirmaciones presentadas por Alonso de Sandoval en su tratado indican el porqué del énfasis que puso en el bautismo de la población esclava frente a la idea de recibir doctrina sin tener un mínimo conocimiento de la fe católica, es decir, había preocupación por la salud espiritual de los esclavos negros, cuyo destino se considera triste y oscuro. En este sentido, su idea era reforzar las rústicas formas de bautismo que los negros habían recibido en los puertos de embarque y que él había recibido esta noticia, como quedó demostrado, a partir de entrevistas que realizó a los capitanes y señores de los barcos, que transportaban esclavos del nuevo mundo. Para Sandoval era importante:

Restaurar la salvación de los negros; porque su propósito primario y principal no es moverse e ir a sus tierras y entregarlas

21 Sandoval, Alonso de. *Un tratado sobre la esclavitud*, p. 84-85.

(aunque ese sigue siendo el propósito secundario y aún principal, si así fuera, la mitad de nuestro trabajo sería innecesario), sino en las partes donde están los barcos y desembarcan, con nombre y título de cristianos sin serlo (como se verá) examinemos sus bautismos, entendamos su grosería; y bien enseñados, sean bautizados; con el cual reparemos y devolvamos la salud que en ellos, por la razón expuesta, se perdió y como imposible.²²

La propuesta de Sandoval de centrarse en la evangelización de la población esclava hasta que lograran un buen conocimiento de la fe católica era la manera de bautizarlos nuevamente, pero ahora con el conocimiento de los misterios de la fe católica. De esta manera se restauraba su salud espiritual, del mismo modo que esta propuesta permitió a Jean Pierre Tardieu calificar a los miembros de la Compañía de Jesús de “trabajadores negros”. También afirma que los jesuitas tenían más interés por los esclavos que por los negros libres.²³

Finalmente, el sermón religioso jesuítico en la ciudad de Lima en el siglo XVI se realizaba en la calle, en el mercado, específicamente en 1569 se reunieron 2000 esclavos para recibir catequesis. En el siglo XVII la enseñanza en las plazas se realizaba los días de fiesta e incluso interrumpían las reuniones de esclavos. A finales del siglo XVII, la enseñanza se desarrollaba diariamente y se realizaba públicamente en la Plaza Mayor, en los barrios de Malambo y San Lázaro. De esta manera, tal como lo definió Tardieu, la evangelización del trabajador negro era una predicación dinámica en el espacio y el tiempo.²⁴

En este sentido, nos preguntamos “¿cómo conciliaron los jesuitas sus ideas de incluir a los esclavos en el plan de Dios y mantenerlos en cautiverio?” En otras palabras, ¿cómo podemos predicar la igualdad ante Dios con la esclavitud? La respuesta se encuentra en la obra del propio Alonso de Sandoval, así como en el texto del padre Francisco Javier Zalduendo, quien refuerza lo que se llamó teología de la resignación, afirmando que “*La libertad, el cautiverio de vuestras almas, depende sólo de vosotros, con el pecado sois esclavos del diablo, con la gracia y la virtud se os da la libertad eterna y gloriosa en el cielo*”.²⁵

Adoctrinamiento de la población esclava

La enseñanza de la doctrina entre la población esclava fue una preocupación muy seria para la Compañía de Jesús desde su establecimiento en el territorio del virreinato peruano. Si bien en la sección

22 Sandoval, Alonso de. *Un tratado sobre la esclavitud*, p. 55.

23 Tardieu, Jean Pierre. *Los jesuitas y los esclavos*, p. 2020.

24 Tardieu, Jean Pierre. *Los jesuitas y los esclavos*, p. 74

25 Tardieu, Jean-Pierre. *Los negros y la Iglesia en el Perú, siglos XVI-XVII*, pp. 268-271.

anterior mencionamos algunas disposiciones sobre este tema, en la presente analizaremos algunas instrucciones relativas a la evangelización de los esclavos de propiedad de la orden jesuita. Por ejemplo, en 1627, el visitador provincial de la orden, Gonzalo de Lyra, llamó la atención sobre el descuido en la enseñanza de la doctrina, como lo revela el documento titulado “Libro de órdenes para el Colegio de São Paulo” de 1627, en el que se exigía que *“las personas de piel oscura y de servicio hicieran doctrina tres veces por semana y, en particular, se les evaluara si conocían las oraciones necesarias y el catecismo, y se tuviese cuidado con lo que sabían, porque yo he descubierto que la gente es muy ignorante sobre todo esto”*.²⁶

En 1659, la preocupación seguía latente y el padre Andrés de Rada, visitador provincial, reorganizó los ministerios del Colegio de San Pablo y distribuyó doctrinas indígenas y negras a los sacerdotes del colegio, especialmente a las cofradías de mulatos, negros criollos, negros de guinea y negritos, así como visitas al hospital negro de San Bartolomé. Esto fue confirmado en la siguiente directiva.:

Todas las doctrinas están bajo el mandato del Padre Francisco del Castillo y es conveniente que otros sacerdotes también, de los tantos que hay en este colegio, se ocupen de los ministerios, por ser de tanta edificación y crédito de la Compañía; y así pidió al padre rector para no permanecer en ausencia del Padre Castillo.²⁷

Sin embargo, la preocupación no era sólo por el trabajo que debían realizar los sacerdotes de la Compañía en la ciudad y con las fraternidades u otras instituciones, el Padre Rada también mostró su preocupación por la evangelización de los esclavos en las haciendas, y también por el trato que recibían, por ello recomendó que los negros pobres sean evangelizados, pero con el aprendizaje del catecismo, lo que permitiría diferenciarlos de formas anteriores de predicación. Además, recomendó que para tener éxito en la evangelización se debería contar con el apoyo de esclavos mayores, quienes servirían como intérpretes. De esta forma, los jesuitas debían visitar las fincas los domingos y días festivos porque debían:

Tener cuidado con la doctrina de los esclavos y sirvientes en nuestras fincas, como repetidamente lo han ordenado Nuestros Padres Generales, enseñándoles la doctrina Xpian y cómo confesarse y recibir la comunión, y el Sacerdote que esté en la finca debe dar una breve conferencia exhortando a la virtud y observancia de los mandamientos y a la devoción a Nuestra

26 Borja, Francisco de. “El esclavo: ¿bien mueble o persona? Algunas observaciones sobre la evangelización del negro en las haciendas jesuíticas”. En: M. Marzal y S. Negro (compiladores), *Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuitas en la América virreinal*. Lima: PUCP, 2005, p. 95-96.

27 Borja, Francisco de. “El esclavo: ¿bien mueble o persona? Algunas observaciones sobre la evangelización del negro en las haciendas jesuíticas”, p. 96

Señora, así como debemos cuidar la salud de las almas más que la de sus cuerpos; y enseñar la doctrina a los más boçais.... De los miembros de nuestra fe y de la... para los sacramentos, según sus posibilidades, contarán con un anciano negro como intérprete muy versado en la doctrina y con una anciana negra para las mujeres y, en particular, se tendrá mucho cuidado con los enfermos para que no mueran sin las debidas noticias de dichos misterios y los sacerdotes preparándolos con tiempo, lo mejor que puedan.²⁸

Como vemos, la preocupación por la salud de las almas de los esclavos era una constante entre los jesuitas y, el hecho de que el pedido sea reiterativo, demuestra que, a pesar de los esfuerzos evangelizadores, existían muchas deficiencias. Por ello, unos años después, el padre Luis Jacinto Contreras exigió atención para que en fincas y haciendas se enseñara la doctrina cristiana y que esta enseñanza fuera supervisada por los rectores. De hecho, a finales del siglo XVII se reiteró la idea de que los esclavos bozales debían ser adoctrinados con la ayuda de un criollo negro. En instrucciones enviadas a los rectores de los colegios jesuitas en 1684, el padre Martín Jáuregui exigía:

Tened especial cuidado en enseñar a las personas, ofreciendo la doctrina cristiana por la mañana y por la tarde, los sábados por la noche y todos los domingos y días festivos a la misma hora. Los hombres negros solteros deben vivir separados de los hombres casados y los solteros deben casarse con mujeres negras solteras que estén disponibles.²⁹

Estas órdenes insistían en que los negros bozales tenían que ser bautizados y que los ladinos negros fueran enviados a aprender la doctrina cristiana. Sin duda, este hecho era de vital importancia porque los jesuitas confiaron en la capacidad de comprensión y conversión de la población esclava para que sirviera de apoyo en el plan evangelizador. En otras palabras, también eran trabajadores negros, miembros del *Ministerio Negro*. En otras instrucciones emitidas a finales del siglo XVII para la Hacienda Huara, se especificaba que los esclavos no debían trabajar los domingos y días festivos, por estar fuera de la ley de Dios. Además, en caso de muerte de esclavos, debería haber seis misas; también se pidió a los residentes de la casa o de la escuela que celebraran una misa. Otra instrucción de 1702, también para la misma finca, era que, durante la Cuaresma, los esclavos debían confesarse y ser dispensados antes y después de la confesión.³⁰

28 Borja, Francisco de. "El esclavo: ¿bien mueble o persona? Algunas observaciones sobre la evangelización del negro en las haciendas jesuíticas", p. 97.

29 Macera, Pablo. *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas*, p. 75.

30 Macera, Pablo. *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas*, p. 61

En el siglo XVIII continuó la defensa de la importancia del bautismo de los bozales. Por ejemplo, el provincial Diego de Cárdenas, en su memorial, señala que “hay que tener cuidado de instruir a los negros bozales en el catecismo y la doctrina cristiana como obligación, y por eso pido a los Hermanos que enseñen todos los días, porque, de lo contrario, dichos hermanos no aprenderán ni descargarán sus conciencias.³¹ Estas instrucciones se reiteraron a lo largo del siglo XVIII, e incluso se pidió que ningún esclavo enfermo volviera a trabajar hasta que el médico lo autorizara. Esto demuestra que la Compañía de Jesús cuidaba mucho la vida espiritual y física de sus esclavos, considerando que no eran sólo almas, sino también una inversión que rendía frutos en la economía de sus fincas. Este hecho no estuvo exento de cuestionamientos. Por ejemplo, el sacerdote secular Antonio de Galarza envió un informe al rey en 1682, acusando a los jesuitas de ambiciosos:

Y más que tomen jugo de indios desnudos o de esclavos negros y que sean dueños del muchacho al que azotan y de su padre que le encargó administrar los sacramentos, no sé lo que me dice; Si algo se esconde en ellos no lo sé, no dan gratis lo que gratis recibieron... Tienen los padres de la compañía más fincas ellos solos que juntas las fincas de todas las demás religiones.³²

De esta manera, algunas autoridades seculares cuestionaron las visibles muestras de riqueza de los jesuitas y, sobre todo, en manos de quién se sustentaba esa riqueza. Podríamos pensar que la preocupación por la evangelización de la población esclava era real, pero al mismo tiempo funcional a sus intereses económicos. Quizás esta lógica y, en cierta medida, ambición, hizo que la orden denunciara al clero secular y su supuesto nulo interés en la evangelización de la población esclava.

EL CLERO SECULAR Y LA EVANGELIZACION DE LOS ESCLAVOS EN LIMA COLONIAL

En un libro reciente, Jean Pierre Tardieu señalaba que la Compañía de Jesús, a principios del siglo XVII, publicó una carta anual en la que criticaba duramente al Patronato Real por la poca importancia que daba a la evangelización de los negros esclavizados. Además, cuestionaban el trato inhumano a los esclavos. Por ejemplo, afirmaban que los negros:

[...] Tienen extrema necesidad tanto del alma como del cuerpo, lo que hace que la mayoría mueran como bestias sin conocimiento de Dios que si no hubieran vivido entre cristianos y esto tiene más culpa porque los negros generalmente son de buen entendimiento y reciben la fe cristiana de corazón y sin

31 Macera, Pablo. *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas*, p. 73

32 Tardieu, Jean-Pierre. *Los negros y la Iglesia en el Perú, siglos XVI-XVII*, p. 169.

resistencia alguna y están en los reinos de nuestro Rey Católico y son sus vasallos.³³

Este comentario muestra la gran preocupación por el destino de las almas de los negros que morían “como bestias”, aun viviendo entre los cristianos. Sin embargo, la más importante de las líneas citadas es la crítica a la figura real, afirmando que en lugares dominados por el rey Católico moría gente sin conocer la religión cristiana. En otras palabras, para la Orden había una clara responsabilidad de la figura en ese desinterés por la difusión del cristianismo entre los esclavos negros, quienes, según el documento, conocían bien y gustaban de la fe católica y la recibían con alegría. En ese sentido, nos preguntamos: ¿realmente no existió una política evangelizadora del clero secular? ¿Qué motivaba a la Compañía de Jesús para realizar esta crítica?

En esta sección intentaremos responder y mostrar que hay que matizar la supuesta ausencia de una política evangelizadora por parte del clero secular. El Patronato Regio³⁴ al que se alude fue una concesión pontificia a favor de los reyes hispanos que “superaba el tradicional derecho de patronazgo, dejando toda la estructura eclesiástica sujeta a la Corona, sin resquicios para que el Papa interviniera”.³⁵ De este modo, los nombramientos eclesiásticos, la evangelización de nuevas poblaciones, la legislación canónica, etc., quedaban bajo la supervisión y responsabilidad directa del monarca.

Así encontramos la legislación canónica que nació dentro del clero secular y fue aprobada por la Corona para su puesta en práctica. En esta legislación se otorgaron derechos espirituales a las poblaciones indígenas y negras. Estos derechos se fueron incorporando paulatinamente en cada Concilio o Sínodo que se desarrollaba en las principales ciudades del Nuevo Mundo, como Lima y México. Asimismo, el propósito de otorgar estos derechos a las poblaciones esclavizadas formaba parte de un ideal de modelar un Estado católico y esclavista al mismo tiempo, en el que todos los grupos sociales, independientemente de su condición, debían incorporarse a esta nueva región.

Por ese motivo, cuestionamos lo expresado en la carta anual de 1606, porque al revisar la legislación canónica encontramos una real

33 Tardieu, Jean Pierre. *Los jesuitas y los esclavos*, p. 23.

34 Las bulas de concesión a favor de los Reyes Católicos fueron diversas, entre ellas se destacan: *Piis fidelum* de 1493, *Inter caetera* de 1493, *Eximiae devotionis* de 1501, *Universalis Ecclesiae Regiminis* de 1508 y la *Onminoda* de 1522. En estas bulas, la Iglesia otorgó a la Corona española la responsabilidad de evangelizar las nuevas poblaciones, cobrar diezmo, fundar iglesias, nombrar obispos y sacerdotes, seleccionar y enviar misioneros, etc.

35 Fernández Terricabras, Ignasi. “El Patronato Real en la América Hispana: fundamentos y practicas. Monarquías Ibericas em perspectiva comparada”. *Dinâmicas imperiais e circulação de modelos político-administrativos*. Barreto, Angela, Palomo, Federico e Stumpf, Roberta (organizadores). Lisboa: Universidad de Lisboa, p.103.

preocupación por parte de la Iglesia y del Estado colonial en otorgar derechos sacramentales a los negros esclavizados. En las siguientes líneas presentaremos parte de esta legislación nacida en el seno de la Iglesia colonial limeña. Además, en la segunda parte presentaremos dos casos que nos muestran la práctica de esta legislación. En resumen, la legislación no quedó sólo en el papel, sino que también fue puesta en práctica por la misma población negra, racionalizando así las estructuras legales de la Iglesia colonial.

Los Concilios Limenses y los Sínodos de 1613 y 1636

En la ciudad de Lima, durante el siglo XVI, se convocaron tres Concilios, los cuales se celebraron en los años 1551, 1565 y 1583. Estas reuniones de la más alta jerarquía católica buscaban establecer directrices para que:

[...] ser predicada y enseñada nuestra santa fe católica, según sean capaces de ello y también para dar orden mediante el culto divino y el servicio de las iglesias y sus ministros y la corrección y enmienda de la vida y costumbres de los cristianos de este Arzobispado y de los Obispos. sufragáneo suyos.³⁶

Este propósito expresado en la introducción al Primer Concilio Limense de 1551 llevó a la Iglesia a reunirse dos veces más durante ese siglo y en el siglo XVII; los Sínodos de Lima de 1613 y 1636 también cumplieron esta función. En este punto es importante señalar que esta legislación eclesiástica incluyó a todos los miembros de la sociedad colonial, además de abarcar las especificidades del espacio. Esto significa que, si bien la legislación fue una adaptación de las normas tridentinas, no se aplicó sin modificaciones en la realidad colonial. A continuación, presentaremos en qué consistieron estas medidas y qué campos abarcaron. Por ejemplo, en el Primer Concilio Limense de 1551 se legisló que los negros debían asistir a misa los domingos *“en nuestra Iglesia Catedral y en todas las demás Catedrales y parroquias... para estar informados de las cosas de nuestra santa fe”*.³⁷ Además, exigió que se realizara un registro de la población negra para saber quiénes faltaban a misa y así responsabilizar a los amos y sancionarlos pecuniariamente:

A los llamados indios e indias y negras no les falta dicha doctrina y muchas veces faltan y la culpa por no venir es de sus amos y no de ellos, porque se olvidan de considerar el papel y obligación que tienen para con sus domésticos y para ser enseñados los dichos días, las fiestas los ocupan en obras y servicios, omitiendo

36 Vargas Ugarte, Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Lima: 1951, p. 5.

37 Vargas Ugarte, Rubén. *Concilios Limenses*, p. 44

el lugar para ir a dicha doctrina y no cuidando de hacerlos ir a ella.³⁸

La iglesia de Lima era consciente de las dificultades en el proceso de evangelización de la población esclava, más aún con la falta de voluntad por parte de sus amos, por lo que instó a que se elaborara una lista de los esclavos negros que asistían a cada iglesia en la capital de Lima, para saber quiénes asistieron y quiénes faltaron, para poder reprender a sus amos. Sin embargo, los amos no irían acatar esta disposición con mucho agrado y la quebrantarían en muchas oportunidades. Esto explica que, en los siguientes Concilios, los castigos a los amos rebeldes pasaran de ser pecuniarios a la excomunión. Finalmente, en este Primer Concilio se exigió que negros e indios se confesaran.³⁹

En el Segundo Concilio Limense se ampliaron las disposiciones que favorecían a la población esclava. Por ejemplo, se destacó la importancia de respetar la libertad de matrimonio de las personas esclavizadas, afirmando que:

El Concilio Tridentino declara excomulgados por la misma razón a todos aquellos que obliguen a sus súbditos a casarse contra su voluntad, y también este Sínodo provincial determina y declara que todos los que impidan a los esclavos o sirvientes y yanaconas que no se casen con quien quieran y lo que dice de los indios se entiende de la misma manera.⁴⁰

Esta disposición reflejaba el espíritu del Concilio de Trento, que había elevado el matrimonio a la categoría de sacramento, con control religioso exclusivo, como señalan Mónica Ghirardi y Antonio Yrigoyen.:

Un modelo de matrimonio que impuso la sociedad de las regiones católicas. Si el matrimonio era un sacramento, la autoridad de la Iglesia y su competencia sobre el vínculo eran incuestionables. Así, la Iglesia logró mantener su hegemonía jurisdiccional sobre el matrimonio. La mayoría de los cánones tridentinos insistieron en su competencia para resolver todas las cuestiones; el último canon resume perfectamente el estado de cosas al que se había llegado: «si alguno dijere que los asuntos matrimoniales no pertenecen a los jueces eclesiásticos, sea excomulgado».⁴¹

En este sentido, la Iglesia de Lima adaptó la legislación existente a la realidad colonial. Además, esta disposición no fue recibida con mucho

38 Vargas Ugarte, Rubén. *Concilios Limenses*, p. 45.

39 Vargas Ugarte, Rubén. *Concilios Limenses*, p.70.

40 Vargas Ugarte, Rubén. *Concilios Limenses*, p. 227.

41 Ghirardi, Mónica e Irigoyen, Antonio. "El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica". *Revista de Indias*, Vol. 69. Núm. 246 (2009), p. 245.

agrado por los propietarios de esclavos, quienes se quejaban de la libertad conyugal, que violaba la libre disposición de la propiedad, al limitar la autoridad del amo de esclavos. Así lo expresó un vecino limeño, Diego de Robles, en 1572, al afirmar que:

Los habitantes de estos reinos soportan mucho trabajo con los esclavos negros que tienen de turno y eso porque el amo quiere llevarse un esclavo de una ciudad a otra, el esclavo o esclava termina diciendo que se quiere casar con quien sea, o con cualquiera y que lo han estado tratando y coordinando de esta manera y para que no se case lo sacan de la ciudad llevándolos fuera de ella y dicen que al evitarlo se estaría contradiciendo el Santo Concilio, que es y habla generalmente de la libre elección de las personas y por eso viene a disponer que se les permita casarse.⁴²

De esta forma, la legislación eclesiástica promulgada en la capital de Lima tuvo efectos prácticos en las relaciones amo-esclavo y permitió aclarar las declaraciones de la Compañía de Jesús sobre la falta de compromiso del clero secular en la evangelización de la población esclava. Sin embargo, creemos que hubo uniformidad, los espacios urbanos con mayor presencia esclavista y eclesiástica podrían haber tenido un comportamiento diferente a los espacios rurales, donde no había una presencia importante de la Iglesia, lo que permitió que los amos no respetasen la condición de casados de sus esclavos. El Tercer Concilio Limense de 1583 reiteró la disposición de libertad conyugal que favorecía a la población esclava, afirmando que:

Los amos no deben impedir que los esclavos y las personas de piel oscura que quieran casarse, o estén casados, o utilicen el matrimonio, ni los esclavos ya casados sean enviados, llevados o vendidos a lugares donde se les obligará a ausentarse. de sus maridos o mujeres, perpetuamente o por mucho tiempo, que no es justo que la ley del matrimonio, que es natural, sea anulada por la ley de la servidumbre, que es humana.⁴³

Si bien se mantuvo la disposición de la libertad conyugal, una omisión importante fue la pena de excomunión que recibían los amos que no respetaban la vida conyugal de los esclavos casados. Sin embargo, esto no significa que no haya sido castigado por esta censura. Rubén Vargas Ugarte afirma que “durante mucho tiempo los tribunales eclesiásticos tuvieron que atender los recursos interpuestos por personas pobres que eran separadas violentamente de sus esposas por su amo o que impedían casi constantemente la convivencia”.⁴⁴ En este sentido, en un trabajo

42 Archivo General de Indias. Lima, 270.

43 Vargas Ugarte, Rubén. *Concilios Limenses*, p. 338.

44 Vargas Ugarte, Rubén. *Concilios Limenses*, p. 92.

publicado en 2019, Yobani Gonzales Jáuregui ejemplifica claramente cómo a finales del siglo XVI la población negra de Lima utilizaba frecuentemente la vía legal para cuestionar el poder mal ejercido de los amos. Por ejemplo, presentó el caso de Joan de Villegas, quien, en su declaración ante el Tribunal Eclesiástico, comentó que:

Estuvo casado y bendecido según la Orden de la Santa Madre Iglesia de Roma con Catalina Sánchez... y no es justo que la ley del matrimonio sea quebrantada por la ley de la servidumbre y el remedio para esto está en su merced como prelado. y juez eclesiástico y espiritual, que remediará esto con todo el rigor de la ley.⁴⁵

Como vemos, el argumento utilizado fue el mismo que se encuentra en la legislación eclesiástica. Si bien no se consideraba la excomunión, entendemos que no fue eliminada; también la reiteración de un reglamento revela el poco afecto u obediencia a las leyes. Este hecho se repitió en distintas normativas coloniales, como se observó en los Sínodos de Lima de 1613 y 1636. Por ejemplo, en el Sínodo de Lima de 1613 se repitieron normas generales, pero también se abordaron temas muy locales. En el caso de las normas generales, se reiteró el tema de la libertad matrimonial, colocando nuevamente la excomunión como castigo social:

Excomunión a todos los que, contra la libertad del matrimonio, impidan casarse a sus siervas esclavas, o yanaconas, y las encarcelen, y confinen por esta razón, con todo lo que entendemos, que hay exceso en esto; mandamos que se convoque nuevamente la dicha censura en las parroquias, y que nuestro provisor, visitadores y vicarios procedan contra los que en ella fueron culpables, declarándolos excomulgados, y poniéndoles otras penas apropiadas.⁴⁶

Esta insistencia en el respeto a la vida conyugal de los esclavos no fue única, como se observa en otros Sínodos, como el de Huamanga de 1629. Así, como ya hemos mencionado, esta libertad conyugal afectó directamente las relaciones entre los amos y sus esclavos. En esa línea, una vez conocido por los vecinos de Lima que el Tercer Concilio Limense reiteraba la libertad del contrayente, enviaron un documento a la Corona, en el que expresaban su disconformidad con este capítulo, señalando que los esclavos:

Se casan contra la voluntad de sus amos sin saberlo y aunque tal amo tiene la necesidad o el deseo de vender tal esclavo, no

45 Gonzales Jáuregui, Yobani. *Los esclavos de Lima y su defensa del matrimonio en el siglo XVI*. Lima: Editorial Universitaria. Universidad Nacional Federico Villarreal, 2019, p. 78.

46 *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*. Estudio introductorio José María Soto Rábanos. Madrid: CSIC, 1987, P. 191.

se encuentra en la justicia consejo eclesiástico para vender o sacudir... lo que significa que si esto es conocido por tal esclavo o esclava, toma mucho orgullo y audacia y vergüenza contra sus amos y les falta el respeto y empiezan a pelear y sirven mal y los maridos también continúan en diferentes momentos y de maneras indecentes acudiendo a la casa de los amos de dichas esclavas, que son sus esposas para dormir con ellas y si no son bienvenidos se atreven a decir que entrarán por las ventanas y paredes... se ruega establecer un remedio y un orden adecuado y qué pasará si el amo de cualquiera de los esclavos quisiere venderlos a estos reinos y deshacerse de él, ya sea que se hayan casado con los deseos de su amo o contra su voluntad.⁴⁷

Esta denuncia no era infundada y era similar a la presentada por Diego de Robles en 1572, que decía que los esclavos eran rebeldes porque tenían una legislación favorable a sus intereses, que no obedecían a sus amos y que se casaban para no ser vendidos en otro lugar. Esto significó que los esclavos encontraron un espacio de resistencia en el matrimonio y contaron con el apoyo del clero secular. Por eso no estamos de acuerdo con la idea que resaltaba la falta de cumplimiento o el poco interés de la Iglesia en la evangelización de los esclavos negros.

Por otra parte, retomando el Sínodo de Lima en 1613, la Iglesia mostró su preocupación por la falta de voluntad de los amos para llevar a sus esclavos a recibir el bautismo.

En muchos lugares de este Arzobispado, especialmente donde hay Vinhas, Ingenios y Trapiches, suele haber negros pobres, que, por el poco cuidado que ponen sus amos en hacerles catequizar y enseñarles nuestra Santa Fe Católica, suelen estar mucho tiempo sin ser bautizados y algunos mueren en ese estado; Exhortamos e instamos a los señores antes mencionados a que desde ahora en adelante tengan cuidado de enseñar y transmitir; para que reciban prontamente el agua del Santo Bautismo; y ordenamos a los curas del partido que tengan el mismo cuidado, y que cada año sean censados en el tiempo, para que podamos ver cuántos llamados negros hay, y dónde viven, y sean examinados en la doctrina, y en todo lo demás que esté de acuerdo en este motivo.⁴⁸

La preocupación de la Iglesia era la falta de bautismo de los esclavos fuera de la ciudad de Lima, especialmente los pertenecientes a los ingenios azucareros. En este punto, el clero secular compartió sus preocupaciones

47 AGI. Lima, 300

48 *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*. Estudio introductorio José María Soto Rábanos. Madrid: CSIC, 1987, p. 53.

con la Compañía de Jesús, que en una carta anual publicada entre 1608 y 1609 expresó abiertamente:

Siempre son pocos los que están bien bautizados (...) ni siquiera entendieron por qué eché agua, no sólo sin ser instruidos en la fe sino sin saber si por el bautismo profesaban nueva ley o era solo un laboratorio de cabeza, sin pedirles consentimiento o que debían hacerse cristianos sin formarse concepto alguno del final de aquella ceremonia sin echar agua sobre sus cabezas.⁴⁹

Como podemos ver, las críticas respecto a la falta del bautismo fueron similares. Si bien los jesuitas denunciaron el problema en el caso de Cartagena de Indias, este no era exclusivo de ese espacio. Lo que está claro es que el control en los espacios periféricos era más problemático que en las capitales. Lo que no está claro es la postura de la Compañía de Jesús respecto al papel evangelizador del clero secular; si realmente existió una verdadera preocupación e interés por parte de la Iglesia en predicar y legislar a favor de la población esclavizada, y con mayor interés en la comunidad indígena. Lo que parece haber existido fue un problema de competencias, porque sólo así se explicarían las críticas de los jesuitas al clero secular. Finalmente, el Sínodo de 1636 mostró por primera vez su preocupación por la vida espiritual de la población esclavizada, a propósito del bautismo:

La gran cantidad de negros estúpidos, que entraron en este reino, sin estar bautizados, y si algunos ya lo han sido, sin guardar con ellos las disposiciones de la Santa Madre Iglesia que les obliga a proporcionar medicinas eficaces. Por tanto, mandamos a todos los curas que traten con toda diligencia de saber si en su tierra, o al salir de ella, o en otro lugar fueron rociados con agua, diciéndoles las palabras del bautismo, y donde entiendan el fin, la utilidad, el significado del bautismo, para ser entendido, aunque sea crudamente, y si tuvieron libre consentimiento de la voluntad para recibir el bautismo, o si lo recibieron por la fuerza, y aunque no lo contradijeron exteriormente, fingieron, tenían el deseo de recibir el bautismo, no teniendo que recibirlo, y sabiendo que no estaban bautizados, fueron catequizados según el Ritual Romano de su Santidad Pablo V.⁵⁰

A diferencia del Sínodo de 1613, este no sólo se hizo referencia a la falta de bautismo de los esclavos negros en las fincas, sino que también fue un llamado general. Si revisamos las cifras presentadas por Bowser para el año 1636, se indica que 950 esclavos ingresaron legalmente al virreinato peruano y para el año siguiente eran 889.⁵¹ Esto significa que

49 Tardieu, Jean Pierre. *Los jesuitas y los esclavos*, p. 22.

50 *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*, p. 280.

51 Bowser, Frederick. *El esclavo africano en el Perú colonial 1524-1650*. México: Ed. Siglo Veintiuno, 1977, p. 114.

tanto el clero secular como el regular estaban muy interesados en brindar ayuda espiritual a los cautivos. El problema radicaría en las relaciones del Patronato Regio, pues al parecer a los jesuitas no les gustaba esta figura canónica y cuestionaron el poder del rey a través de algunos escritos.

Los esclavos de Lima y la defensa de sus derechos

La ciudad de la Lima colonial fue, según la perspectiva de Berta Ares, un crisol de galeras y un espacio de convivencia y encuentro. Sin duda, es una descripción que muestra la heterogeneidad del espacio colonial limeño. Sin embargo, la citada autora señala que “sería un grave error hablar en este momento y en este contexto —como de hecho lo están haciendo algunos historiadores— de una cultura africana o de una cultura de afroperuanos”.⁵² En relación a lo señalado por Ares, podríamos destacar que, si bien la población africana era heterogénea, esto no significaba que no existieran vínculos entre ellas, siendo común los matrimonios entre grupos de diferentes condiciones étnicas y sociales, es decir, los negros, siendo esclavos o libres o de diferente nación y/u origen, lograron casarse, fueron testigos de matrimonios, compadres, etc. La interacción humana fue fluida, lo que permite creer que se fortalecieron identidades comunes y se mantuvieron tradiciones como la oralidad.

En esta línea, creemos que esta importante presencia permitió la interacción con otros grupos humanos, pero no sólo a nivel de relaciones de dominación, filiales o conflictivas, sino también en el conocimiento de la cultura, la religión, etc. Como ya mencionamos en la primera parte de esta sección, los esclavos negros tenían la obligación de asistir a misa y observar los mandatos de la Iglesia. Sin embargo, este hecho no fue sencillo. La oposición de los amos fue constante y, aun así, los esclavos negros denunciaron repetidamente a sus amos. Por otra parte, este hecho no fue exclusivo del virreinato peruano. Recientemente Daylas Ntsame publicó un artículo en el que estudiaba las quejas de los esclavos para poder tener una vida matrimonial. El espacio de estudio del autor es la Nueva España, durante los siglos XVII y XVIII,⁵³ lo que nos hace reflexionar sobre la defensa de los derechos sacramentales en diferentes espacios de la América colonial, principalmente en las ciudades capitales, como Lima y México, donde la presencia de la Iglesia fue central y permitió tener un mejor control.

Para el caso de la ciudad de Lima, presentaremos dos casos que servirán como ejemplos de cómo la legislación eclesiástica ayudó a

52 Ares, Berta, “Lima colonial (1535-1635): crisol de gentes, ¿crisol de culturas?” En: S. Bernabéu Albert y C. Varela Bueno (coord.), *La ciudad americana: mitos, espacios y control social*. España: Doce Calles, 2010, p. 130.

53 Ntsame, Daylas. “Litigando por el derecho a una vida maridable. Esclavos casados contra sus amos en la Nueva España de los siglos XVII-XVIII”. *Navegamérica*. Revista electrónica editada por la Asociación Española Americanista, N. 26 [2021].

reconocer la condición humana de la población esclava. El primer caso fue presentado por Marcela Villalta,⁵⁴ quien era dueña de Leonor. El motivo de su presentación ante el Tribunal Eclesiástico era solicitar permiso para trasladar su esclava, la cual era casada, para la ciudad de Arica.

El argumento central de la dueña de Leonor fue que ella había vendido la esclava a un nuevo amo y que su esposo no había protestado por la venta, por lo que Villalta solicitaba permiso para llevarla al Puerto de Arica. Sin embargo, algunos puntos no están muy claros. Por ejemplo, ¿cómo es posible que Marcela Villalta presente la demanda si ya no era dueña de Leonor? Al parecer estamos ante una venta falsa, más aún cuando Marcela expresa en su solicitud que si no se llevaban a la esclava “perdería su único bien”.

Por otro lado, la dueña señaló que la esclava estaba prófuga y que tuvo que pagar 40 pesos a la banda para ser capturada. Posteriormente, Marcela de Villalta presentó a Juan de Olmedo, quien declaró “que la esclava Leonor fue vendida por su señora en la ciudad de San Marcos de Arica” y, además, que la esclava estaba prófuga y fue capturada por Santa Hermandad, colocándola en una panadería. Además, declaró que el marido de Leonor llevaba seis meses ausente y no había reclamado sus derechos matrimoniales. Por ello, solicitó al Tribunal Eclesiástico autorizar el pedido de Marcela de llevar a la esclava a Arica. Otro testigo fue Pedro Gonzales, panadero de la Ciudad de los Reyes, quien dijo conocer a Marcela desde hacía más de catorce años. También declaró que la esclava negra estaba ausente del poder de su ama y, por ello, fue encarcelada en su panadería durante dos meses. Además, el marido de Leonor nunca se había quejado de ella, por lo que solicitó a las autoridades eclesiásticas acceder al pedido de Marcela y permitir que la esclava fuera trasladada al Puerto de Arica.

El pedido no era extraño, pues era un acto común entre los amos acudir a las autoridades religiosas para solicitar el traslado de las esclavas casadas fuera de la ciudad. Sin embargo, sus solicitudes no siempre fueron atendidas, por el contrario, al Tribunal Eclesiástico no le gustaban mucho estas solicitudes y, en muchas ocasiones, modificó los horarios en que un esclavo podía estar fuera de la ciudad, instando a los amos a comprar a su pareja y trasladar los dos fuera de Lima. Este hecho representó una reducción en la capacidad de decisión sobre la propiedad; los amos no podían contradecir las resoluciones de la Iglesia, por temor a ser excomulgados. Este caso de Marcela Villalta y Leonor no fue la excepción, pues la dueña tendría serios inconvenientes para hacer cumplir su pedido, que inicialmente fue rechazado. Lamentablemente, el caso está incompleto y no podemos saber qué pasó después. La segunda demanda fue realizada el año 1661,⁵⁵ ejecutada por Luis Criollo, quien se la exigió a

54 Archivo Arzobispal de Lima, Sección: Causas de negros. Leg. VIII, Exp. 31. Año. 1642) En adelante A. A. L.

55 A. A. L. Causas de negros. Leg. XIII, Exp. 26. Año. 1661-1662

su nuevo amo, Julio de Espinosa. Se lo había comprado a Pedro Vargas, quien, sin importar su estado civil, fue trasladado a Lima, irrespetando su matrimonio y causando graves daños a su pareja. El Tribunal Eclesiástico determinó que Luis Criollo debía ser enviado a realizar la vida matrimonial con su pareja y el amo debía presentar pruebas que demostraran el incumplimiento de dicho acto. De lo contrario, si el amo de Luis Criollo no cumple con lo ordenado por la Santa Madre Iglesia, “será excomulgado públicamente”.

Por su parte, el amo envió como representante a Antonio de Escobar Quintanilla, quien declaró que su padrino no podía enviar a Luis Criollo a la ciudad de Arica por una sencilla razón: que su pretensión no era válida y mucho menos la confirmación de estar casado en dicha ciudad. afirmando que “el tema del matrimonio era una excusa para evadir su responsabilidad”. Por otra parte, cuando Julio de Espinosa lo compró nunca se le informó si estaba casado o no, ni que sería sacado de la ciudad de Arica y separado de su cónyuge. Por estas razones, no había motivo para obligar a su esclavo a regresar a la ciudad de Arica.

Incluso Antonio de Escobar argumentó que, al enviarlo a la ciudad de Arica sin comprobar su matrimonio, estaría exponiendo los bienes del amo, porque el esclavo podría concertar un matrimonio y regresar casado. Por ello, el pedido expreso a Su Excelencia de negarle lo solicitado a Luis Criollo. Por su parte, Luis Criollo presentó testigos para reforzar la demanda. Sin embargo, fue imposible interpretar a dichos testigos ya que las hojas estaban quemadas. Posteriormente, llegaron a un acuerdo para que el esclavo fuera tasado y vendido, para que de esta forma pudiera mantener el vínculo matrimonial y respetar la ley eclesiástica. También se condenó el hecho de que una esclava casada fuera vendida y no se informara su estado.

Finalmente, fue el guardiamarina José de Aguirre quien compró a Luis Criollo por 350 pesos y lo embarcó a la ciudad de Arica para que pudiera establecer una vida matrimonial con su esposa Clara. Las demandas presentadas señalan que la legislación nacida entre el clero secular y enseñada a través de la catequesis sirvió a la población esclava para defender sus derechos espirituales. De esta manera, como ya hemos mencionado, moderamos la opinión nacida en la Compañía de Jesús, del poco interés mostrado por el Estado colonial y la Iglesia en la evangelización de la población negra. Tanto la legislación como las demandas presentadas aclaran un panorama en el que el discurso religioso a favor del reconocimiento de sus derechos sacramentales era conocido por los esclavos negros.

CONCLUSIONES

La Compañía de Jesús fue una de las órdenes religiosas que más se preocupó por la evangelización de la población, indígena, africana

y afrodescendiente. Intentó, como hizo con la población nativa, crear manuales en lengua angoleña para un mejor proceso de enseñanza de la fe católica. Además, a través de personajes como Alonso de Sandoval denunciaron los bautismos sumarios y con poca preparación que se realizaban en los puertos africanos, siendo bautizados sin conocimiento de religión y en un idioma ininteligible para los africanos. Por esta razón, se les exigía volver a bautizarse, pero primero debían conocer la fe cristiana.

De esta forma, la salud espiritual de los esclavos motivó las quejas de los jesuitas por el incumplimiento del Patronato Real. Para ellos, el clero secular estaba fracasando en su labor de evangelización. Sin embargo, como lo hemos demostramos en este trabajo, esta afirmación tuvo matices, pues no es cierto que hubiera poca o ninguna preocupación, por el contrario, la legislación canónica establecida en los tres Concilios de Lima y los Sínodos de 1613 y 1636 lo demuestran claramente. que esta legislación era utilizada activamente por los esclavos de Lima, además del conocimiento que de ella tenían. Esto indica una interiorización del discurso evangélico, es decir, un conocimiento de los preceptos católicos, que sólo se podía conocer asistiendo a misa. Asimismo, esta actividad de la población esclava en los tribunales de justicia eclesiástica demuestra que la legislación no quedó sólo en el papel, sino que hubo un uso dinámico que tuvo al esclavo como figura central.

Por otro lado, esto no niega el trabajo de los jesuitas a través de sus colegios y fincas, así como los sermones de los domingos en la Plaza Mayor. Si bien es innegable que la Orden de los Jesuitas fue la principal propietaria de esclavos, también fue quien enseñó lo que se conoce como la “teología de la resignación”, que significa aceptar la condición servil y la tutela de los amos para estar preparados. para la salvación del alma. Los esclavos entrarían en el plan de Dios y los jesuitas fueron llamados a incorporarlos, aunque asumiendo una actitud sumisa. En este sentido, el buen trato dado a los propios esclavos, como el del Colegio Máximo de San Pablo, siguió a un reconocimiento de su humanidad, pero también al interés de obtener una mejor y mayor rentabilidad de su trabajo y calmar cualquier atisbo de rebelión. Un proyecto que podríamos calificar de exitoso, tanto es así que, una vez expulsados los jesuitas, los administradores retiraron todos los beneficios que recibían los esclavos, quienes encabezaron varias rebeliones, principalmente en el norte del Perú. Los conflictos entre el clero secular y la orden jesuítica fueron cotidianos y si bien al inicio de su labor evangelizadora, se adecuaron a la propuesta de la Corona, para posteriormente establecer su propia agenda religiosa.

PIPAS DE FUMAR AFROPERUANAS: UNA PERSPECTIVA DESDE LA ARQUEOLOGÍA DE LA DIÁSPORA AFRICANA

Jerry Smith Solano Calderón⁵⁶

Brendan J. M. Weaver⁵⁷

Miguel Ángel Fhon Bazán⁵⁸

RESUMEN

Esta breve nota presenta la recopilación de evidencias referentes a la cultura material de la diáspora africana en el Perú, en particular sobre pipas de fumar de estilo afro, registrados y distribuidos en diversos contextos a lo largo de la nación. El objetivo es visibilizar este tipo de elemento cultural mueble, que la literatura arqueológica histórica considera unos de los ítems más emblemáticos dentro de la vida cotidiana de la población afro en Las Américas.

56 Licenciado en Arqueología por la Universidad Nacional de Trujillo, ha participado en diversas temporadas de campo y gabinete del Proyecto Especial Complejo Arqueológico Chan Chan (PECACCH) – Unidad Ejecutora 009 / La Libertad y en diferentes intervenciones arqueológicas a lo largo del Perú. Tiene particular interés por la cerámica prehispánica, arqueología histórica y temas referentes a la arqueología de la diáspora africana..

57 Doctorado en antropología por la Vanderbilt University (EE.UU.A.), y actualmente es facultad en el Departamento de Historia de Arte en la Florida State University (EE. UU.A.). Weaver estableció el Proyecto Arqueológico Haciendas de Nasca en 2009 como un proyecto multidisciplinario de arqueología histórica, comprometido con la comunidad y destinado a descubrir las condiciones de la mano de obra y vida cotidiana en las antiguas haciendas jesuitas de Nasca, específicamente las de los afrodescendientes esclavizados. De formación, Weaver es un arqueólogo y antropólogo histórico con experiencia en el estudio de la mano de obra, la religión y el colonialismo, y la cultura material de la diáspora africana en los andes.

58 Licenciado en Arqueología por la Universidad Nacional de Trujillo y ha cursado estudios de Maestría en Arqueología con mención en Estudios Andinos en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Se ha desempeñado como Director del Proyecto de Investigación Arqueológica de la Casa Bodega y Quadra, y como Director del Proyecto Museográfico del Museo de Sitio Bodega y Quadra ambos patrocinados por la Municipalidad Metropolitana de Lima y EMILIMA S.A. Actualmente se desempeña como Director de dicho Museo. Ha sido asesor científico para Stoa Andina – Perú. Es Asesor del Proyecto Arqueológico Haciendas de Nasca, que investiga las haciendas jesuitas de San Joseph de la Nasca y San Francisco Xavier de la Nasca, departamento de Ica. Sus temas de investigación abordan la arqueología histórica.

PALABRAS CLAVES:

Arqueología Histórica, Diáspora Afroamericana, Materialidad Afroperuana, Pipas Afro, Prácticas Fumatorias.

INTRODUCCIÓN

Cuando nos referimos a diáspora, según la definición de la Real Academia Española, es la dispersión de grupos humanos que abandonan su lugar de origen (Asale, s. f.). En ese marco, la diáspora africana surge del término el cual remite la dispersión internacional de los pueblos africanos y sus descendientes como consecuencia de la trata transoceánica y otros procesos de desplazamiento, generalmente en contra de su voluntad, los cuales conservan su identidad y memoria (Chávez, 2014; Schávelzon, 2003; Singleton y Souza, 2009 y Zorzi, 2015). Además, la diáspora africana contempla las diversas experiencias socio-culturales de estos grupos étnicos alóctonos, en este caso, forjadas en el territorio americano, y como estos aspectos quedaron plasmados en la cultura material producida o alteradas por ellos (Chávez, 2014 y Schávelzon, 2003).

En este contexto, dentro del abanico de temas de estudios generado desde la arqueología histórica, surge un campo de estudio denominado: “Arqueología de la Diáspora Africana” (Sampeck y Menezes, 2020 y Zorzi, 2015), que se basa en estudiar y establecer analogías de objetos hallados en diferentes áreas de las Américas, demostrando persistencia de prácticas culturales africanas más allá del desplazamiento ocasionado por la trata de africanos. Además, por medio de estos estudios, explicar cómo se dio origen a la resistencia frente a los dispositivos de vigilancia en el marco colonial (Chávez, 2014). Según, Schávelzon (2003), la arqueología de la diáspora africana, recupera distintas experiencias de pueblos con descendencia de grupos étnicos africanos establecidas en las Américas, en calidad de africanos esclavizados o libertos, asentados en espacios urbanos o zonas rurales. Por otro lado, Souza (2013), indica que la arqueología de la diáspora africana es una arqueología de la creatividad. En esta misma línea, Sampeck y Menezes (2020), menciona que no existe creatividad sin memoria, y memoria es igual a materialidad. En efecto, los grupos de africanos esclavizados se las ingeniaron para producir nuevos objetos a partir de su memoria colectiva y de los materiales aprovechable que hallaron en las Américas (Sampeck y Menezes, 2020).

En este sentido, esta breve nota tiene el propósito de exponer evidencias referentes a la materialidad de la diáspora afroperuana, en particular sobre pipas de fumar confeccionadas en base a decoraciones africanas en su disposición, registrados en diversos contextos a lo largo de la costa peruana. En otro artículo, publicamos en inglés un análisis exhaustivo de dieciocho pipas de tabaco o fragmentos de pipas de estilo afroatlántico

que datan del período colonial español de Perú (Weaver et al. 2024). Esta es la suma total de pipas de tabaco de este estilo que se han recuperado en Perú hasta la fecha. Se identificaron en sitios de las ciudades costeras de Lima y Trujillo y en una hacienda vitivinícola en la zona rural de Nasca. En este breve artículo, seleccionamos varias de estas pipas que son más familiares para nuestras propias investigaciones en Trujillo, Nasca y Lima y ofrecemos un análisis resumido del papel de las pipas afroperuanas en la cultura del fumar colonial y republicano temprano. El objetivo es visibilizar este tipo de elemento cultural mueble que la literatura arqueológica histórica considera unos de los ítems más emblemáticos dentro de la vida cotidiana de la población afro en Las Américas.

MATERIALIDAD CULTURAL AFRO

Tomando como punto de partida a Schávelzon (2003), con su libro *“Buenos Aires Negra: Arqueología Histórica de una Ciudad Silenciada”*, en donde distribuye en tres grupos generales el material cultural afro-argentino: 1) Lo Africano; 2) Lo Afro; y 3) Lo Apropriado y Mestizo. Con algunas revisiones menores, este modelo de organización afro-artefactual, fácilmente puede ser aplicado en diferentes áreas de Las Américas donde se registran los diversos contextos multiétnicos con participación afro.

En efecto, a lo largo y ancho de Las Américas, se vienen registrando en espacios urbanos o rurales, diversos tipos de manifestaciones de la vida cotidiana de estos grupos silenciados, que hoy en día se hacen visibles a través de la cultura material mueble e inmueble que es registrada, estudiada y difundida. En este sentido, el primer grupo de **lo africano**, comprenden los pocos elementos traídos posiblemente desde el continente africano a Las Américas, como es el caso de un contexto funerario perteneciente a un cementerio de esclavos de una plantación en Barbados, donde se registró dentro de los artefactos asociados al individuo, una pipa africana atribuida a la zona de Ghana (Handler y Norman, 2007) (Figura 1A). Teniendo en cuenta lo complejo y difícil en el marco de la trata de africanos esclavizados, hubiesen traídos consigo sus pertenencias, posiblemente objetos diminutos como cuentas, higas o pipas de caña corta pudieron traspasar las fronteras. Como señala Handler (2006) y Handler y Norman (2007), este tipo de elementos pudo haber llegado a modo de contrabando por su dueño o que sus opresores africanos o compradores occidentales les aprobaran consérvalas (circunstancias muy atípicas), por último, pudo ser transportado por un individuo occidental y de alguna manera obtenida por africanos en calidad de esclavos o libertos.

El segundo grupo, correspondiente a **lo afro**, se basa en la producción y distribución de artefactos realizados por los africanos o afrodescendientes en territorio americano (Figura 1B-D), registrándose vasijas de cerámica (La Rosa, s.f.: 12, Fig.7; Ceruti, 2013: 29, Lámina 1; Weaver, 2021: 125, Fig.

7, entre otros), esculturas líticas (Patiño y Hernández, 2021: 141, Fig. 7.), elementos trabajados en óseo animal (Gonzáles, 2011: 61, Fig. 3) o pipas de cerámica con sus diversas formas, tamaños y decoraciones (Ceruti y Richard, 2023: 207, Fig. 1), entre otros artefactos. Por último, en el grupo de **lo apropiado y lo mestizo** de Schávelzon, hace referencia aquella cultura material que proviene de la manufactura indígena o europea, que fue conveniente para los africanos o afrodescendiente en calidad de esclavos o libertos adoptar o consumirlo de manera directa o realizándole algún tipo de alteración o refuncionalizar algunos artefactos. Si bien nos abstenemos de recurrir a la teoría de la hibridación como modelo general de compromiso cultural (Silliman, 2015), reconocemos el préstamo estético creativo de los actores de ascendencia africana, que integraron estratégicamente signos de todo el África subsahariana, así como de Europa y América, en la producción de cultura material.

No obstante, es muy complejo identificar en el registro arqueológico, qué tipo de artefacto de origen indígena o europeo fue utilizado por la población africana o afrodescendiente. Muchos objetos personales cotidianos, vajillas y servicios de mesa eran utilizados por personas de todas las castas, especialmente en entornos urbanos y de haciendas, lo que hace particularmente difícil detectar el uso pasado por parte de poblaciones afroandinas sin un contexto adicional. En las haciendas jesuitas de Nasca, se regalaron platos de mayólica de alta calidad a los trabajadores esclavizados como parte de una estética de reciprocidad (Weaver 2019: 1019-20). Esta práctica contrasta con los platos, cuencos y tazas de estilo europeo que no coinciden y que se encuentran con frecuencia en excavaciones de cabañas de esclavos de las plantaciones en los Estados Unidos de América. Asimismo, en excavaciones realizadas en Goiás (Brasil), en los cuartos donde habitaron africanos esclavizados, se recuperó un fragmento de tenedor, que al parecer flexionaron intencionalmente tres dientes, convirtiéndole en un perforador (Souza, 2013) (Figura 1E).

Por otro lado, las fuentes escritas e ilustraciones de la época, nos permiten visualizar esta interacción, como se observa en la acuarela realizada en el Siglo XIX por Francisco Fierro Palas (Pancho Fierro), donde se muestra a un personaje afroperuano llevando puesto un poncho indígena (Figura 1F). También se puede verificar el uso de bienes culturales europeos utilizados dentro de lo cotidiano por parte de la población afro, ejemplo de ellos, tenemos la acuarela realizada por John Rose a finales del Siglo XVIII, denominado “La Vieja Plantación” (Estados Unidos de América). En dicha acuarela, se puede observar a un grupo de afrodescendientes en un momento festivo y en la parte inferior derecha de la ilustración se exhibe artefactos europeos, como dos botellas (una de cerámica y otra de vidrio) y una jarra posiblemente de loza refinada y vidriada con esmalte de plomo (Figura 2).

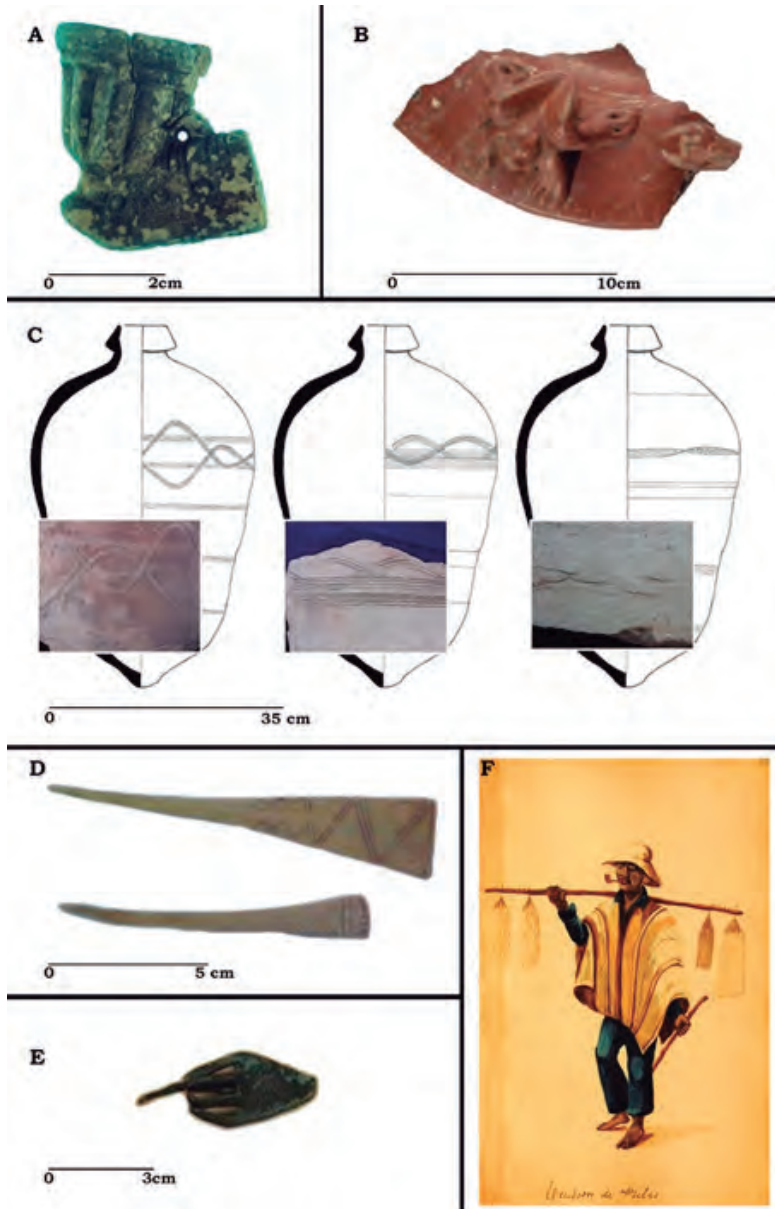


Figura 1. Materialidad Afro en América. A) Pipa africana en Barbados. Tomado de: Handler y Norman, 2007. B) Fragmento de plato con decoración zoomorfa. Tomado de: Letieri et al, 2009. C) Fragmentos de botijas con decoración africana. Tomado y editado de: Weaver, 2021. D) Hueso de animal trabajado y ornamentado. Tomado y editado de: Gonzáles, 2011. E) Refuncionalización de un artefacto de metal. Tomado de: Souza, 2013. F) Personaje afroperuano puesto un poncho andino y fumando en pipa afro compuesta. Tomado de: Fierro, P. (ca. 1850-1860). Museo Nacional de Bellas Artes. Diagramación por J. Solano.

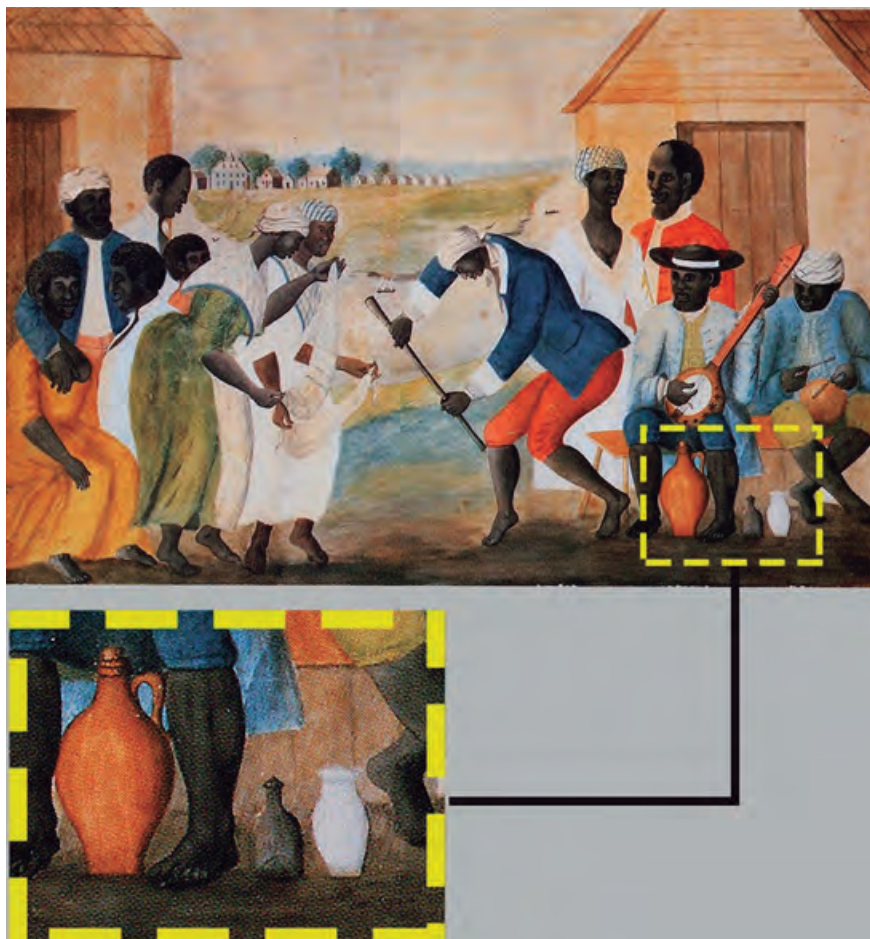


Figura 2. Acuarela de John Rose realizado a finales del Siglo XVIII, denominado “La Vieja Plantación” (Estados Unidos de América). Nótese los elementos culturales europeos en la parte inferior derecha. Tomado y editado de: Plantation Dance, South Carolina (ca. 1785-1795). Slavery Images. Diagramación por J. Solano.

PIPAS AFROAMERICANAS

Las pipas afroamericanas fueron manufacturadas en diferentes latitudes del continente, están elaboradas en cerámica y en su mayoría fueron modeladas, compuestas y de caña corta. Presentan por lo general pasta gruesa muy difíciles de fracturarse, pueden fumarse en espacios públicos o privados, mientras se está laburando o caminando, no se estropean, y solo se renueva la caña tubular cada vez que sea necesario (Schávelzon, 2003). Esta caña hueca facilitaba el traslado e inhalación

del humo y evitaba las lesiones en las manos, producto de la quema del tabaco. Asimismo, las pipas afroamericanas, están elaboradas en atmosfera reductora, generando la tonalidad negruzca o gris, aunque existen muy pocas piezas hechas en horno abierto, presentado pasta de color anaranjado.

En cuanto a las dimensiones y morfología, son muy diversas. Tomando el caso específico de los estudios realizados por Ceruti y Richard (2023) al conjunto de pipas afro-argentinas de Santa Fe La Vieja, en base a una clasificación morfológica según la disposición del hornillo en relación a las demás partes de la pipa, obtuvieron cuatro tipos generales: tubular, angular, monitor y tipo hornillo, con diferentes subtipos en particular.

Asimismo, estas morfologías suelen ir acompañadas por creativos ornamentos en su configuración, suele presentar técnicas a modo de grabados e incisos lineales o geométricos, que forman triángulos, estrellas, zigzags, áreas punteadas, surcos rítmicos e inclusive en algunos ejemplares se estén replicando posibles patrones de escarificaciones (Agostini, 2009) o representaciones de cosmogramas (Cornero y Ceruti, 2012: 69, Fig. 1; Souza y Lima, 2022: 13, Fig. 15), entre otros tipos de formas. Además, pocos especímenes suelen ser escultóricos, con representaciones antropomorfas o zoomorfas. Estas decoraciones están ubicadas en el labio de la cazoleta o en la parte distal, mesial o basal de la cazoleta, otra parte donde suelen ir decorada es el tubo. Son raras las veces que se registran pipas afros sin decoración.

En cuanto al tratamiento de la superficie, en general son pipas alisadas y muy pocas veces se pueden observar en el registro arqueológico esmaltadas o vidriadas, generando esa impermeabilización y sensación de durabilidad del artefacto. Por otro lado, en proporciones reducidas y dentro de la multiplicidad de pipas afroamericanas, se reportan pipas hechas de una sola pieza o de caña larga, moldeadas o de pasta fina. Además, algunas presentan orificio de suspensión y otras presentan una elevación aplanada sobre el cual reposa la base de la cazoleta a modo de tacón.

En este sentido, este tipo de material cultural mueble, que fue utilizado por mujeres y hombres (Schávelzon, 2003), en diferentes circunstancias de la vida cotidiana de la población africana o de los afrodescendientes en Las Américas, han sido registradas, reportados o estudiadas en diferentes áreas del continente, como en Cuba (González, 2005; La Rosa, s.f.), República Dominicana (Arrón y García, 1986), Argentina (Carrara y De la Penna, 2005; Chávez, 2020; Cornero y Ceruti, 2012; Ceruti y Richard, 2023; Letieri et al., 2009; Schávelzon, 2003, 2015; Zorzi y Davey 2011, Zorzi y Schávelzon 2016), Uruguay y Brasil (Becker y Schmitz, 1969; Orser, 1996; Souza, 2000; Souza y Agostini, 2012; Souza y Lima, 2022; Agostini, 2018), Colombia (Patiño y Hernández, 2020), Perú (Fhon, 2010; García y Zevallos, 1981; Solano et al, 2022, Weaver, 2012) e inclusive se

suman a esta discusión la importante colección de pipas registradas en los Estados Unidos de América (Emerson, 1988, 1994, 1999; Monroe, 2002), entre otras regiones del continente americano.

PIPAS AFROPERUANAS

El territorio peruano alberga bajo el subsuelo una infinidad de acervo cultural de distintos periodos cronológicos, y dependiendo el lugar o áreas de investigación se puede encontrar una alta frecuencia de material cultural histórico. En este sentido, los reportes referentes a manifestaciones de índole afro no son ajenos al registro arqueológico en algunas áreas en específicos, aunque el ítem más ubicuo de estos grupos no europeos, son las pipas de cerámica, existen otras evidencias que indican la resistencia afro en el marco colonial del territorio nacional.

En esta coyuntura, la recopilación de este tipo de material cultural histórico, se encuentra de manera aisladas entre las ciudades de Lima (Fhon, 2010; García y Zevallos, 1981), y Trujillo (Solano et al, 2022) y las haciendas Nasca (Weaver, 2015) (Figura 3). Aquí seleccionamos varias de estas pipas que son más familiares para nuestras propias investigaciones, aunque en otro lugar hemos descrito un conjunto mayor de pipas recuperados de contextos arqueológicos en Perú (Weaver et al. 2024). Estas pipas afroperuanas, fueron registradas en diferentes modalidades de intervenciones arqueológicas y recolectadas en fragmentos diagnósticos y otras son pipas completas, caracterizadas por la forma y patrones decorativos muy típico a lo señalado líneas arriba para pipas afroamericanas.

Pipas de Lima

En la capital peruana se registraron un conjunto de pipas afro-limeñas entre fragmentos y completos, que se distribuyen en dos predios virreinales donde se realizó excavaciones arqueológicas históricas, uno se ubicado en pleno casco histórico de la ciudad de Lima y el otro, en la periferia del centro histórico limeño. Estos hallazgos probablemente se deben a que Lima fue desde principios del siglo XVII hasta la independencia del Perú una ciudad con una población mayoritariamente afrodescendiente (Tardieu, 2001; Jouve, 2008).

El primer grupo de pipas afro fue recolectado en las excavaciones arqueológicas de la Quinta de Presa (García y Zevallos, 1981), un edificio construido a fines del siglo XVIII, el cual aproximadamente 90 cm de profundidad hay restos de una casa del siglo XVII. Dicho predio virreinal se ubicado en el jirón Chira 344, Rímac (a las afueras del centro histórico de la ciudad de Lima).

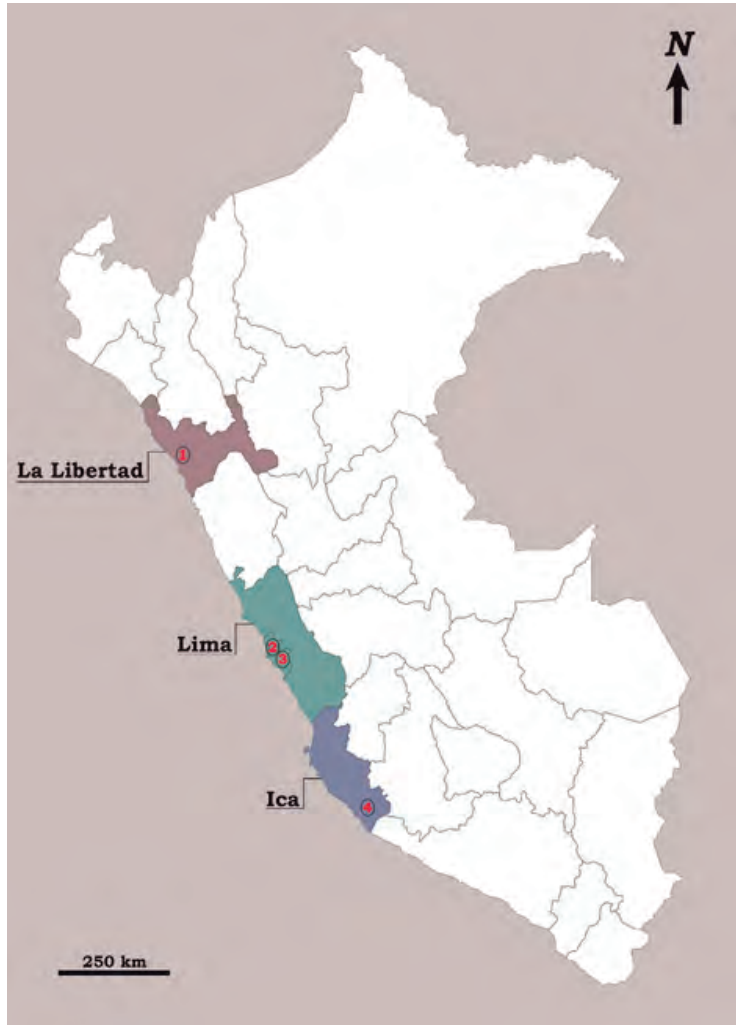


Figura 3. Mapa de distribución de las pipas afroperuanas que se comentan en este artículo, según el departamento registrado. Referencias: 1: Jirón San Martín cuadra 5 (Trujillo); 2: Quinta de Presa (Lima); 3: Casa Bodega y Cuadra (Lima) y 4: Hacienda San Joseph de la Nasca (Nasca). Mapa por J. Solano.

En un análisis macroscópico en base a la fotografía de las piezas registradas de Quinta de Presa, se observan cinco fragmentos diagnósticos y un elemento completo. Estas evidencias se registraron en el área “A” de excavación (García y Zevallos, 1981). La pipa completa afro presenta una dimensión aproximada de 5 cm de largo, es compuesta y de caña corta, presenta un hornillo convexo con una altura de 3 cm. Asimismo, exhibe una decoración en base a dos líneas incisas alrededor del caño, muy cerca al área de inserción de la caña. Lo particular de estas pipas afro es la presencia del tacón en la parte inferior de la cazoleta (Figura 4A).

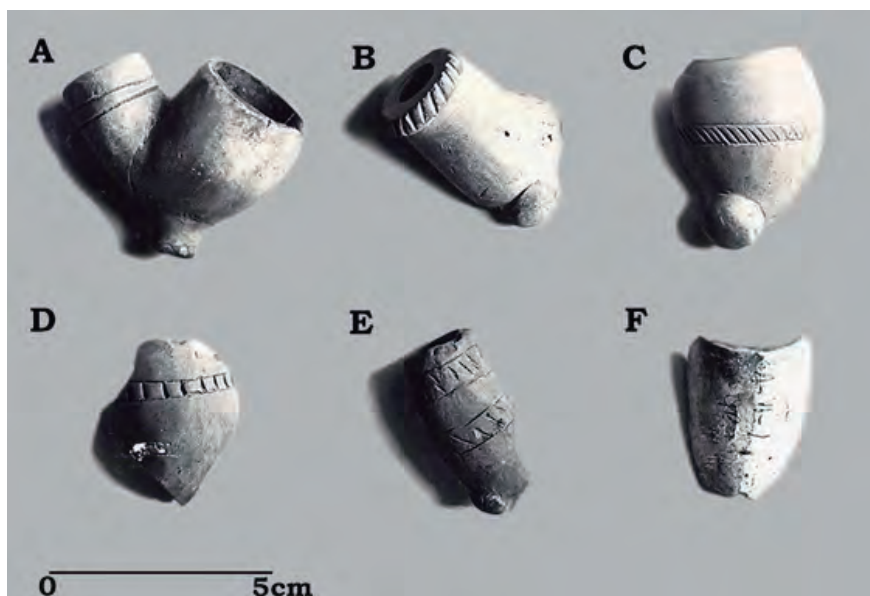


Figura 4. Pipas afro-limeñas registrados en la Quinta de Presa: A) Pipa Completa, B) Fragmento de caño, C-F) Fragmentos de cazoleta. Tomado de: García y Zevallos, 1981; Fig. 19. Diagramación por J. Solano.

El siguiente grupo recuperado en esta misma área, corresponden a un fragmento de tubo y cuatro fragmentos de cazoleta, presentando las siguientes características: El fragmento correspondiente al caño, ostenta en el borde una decoración de líneas incisas que forman pequeños paneles rectangulares alrededor, además presenta restos del tacón (Figura 4B). Por otro lado, algunos fragmentos de cazoleta en la parte media del exterior presentan una banda dispuesta de manera horizontal que contienen líneas incisas finas de manera diagonal (Figura 4C) y otras son gruesas orientadas de manera vertical y distantes cada una de ellas (Figura 4D). Asimismo, uno de los fragmentos presenta dos bandas que abarcan la parte distal y mesial de la cazoleta que contienen en su interior diseños zigzagantes a modo de triángulos, además de presentar en la parte inferior restos del tacón (Figura 4E).

En correlación con una pipa afro-argentina, reportada en Alta Gracia [Córdoba], fechada en torno a 1810 (Schávelzon, 2003: 246, Fig. 2), dicho elemento presenta líneas incisas alrededor del caño, bandas incisas de manera horizontal en la parte distal y mesial que contienen líneas diagonales y otras líneas que forman un reticulado, asimismo, presentan un tacón (típico de pipas de caolín o europeas). Todas estas características se distribuyen con el conjunto de pipas afro-limeñas registradas en la Quinta de Presa.

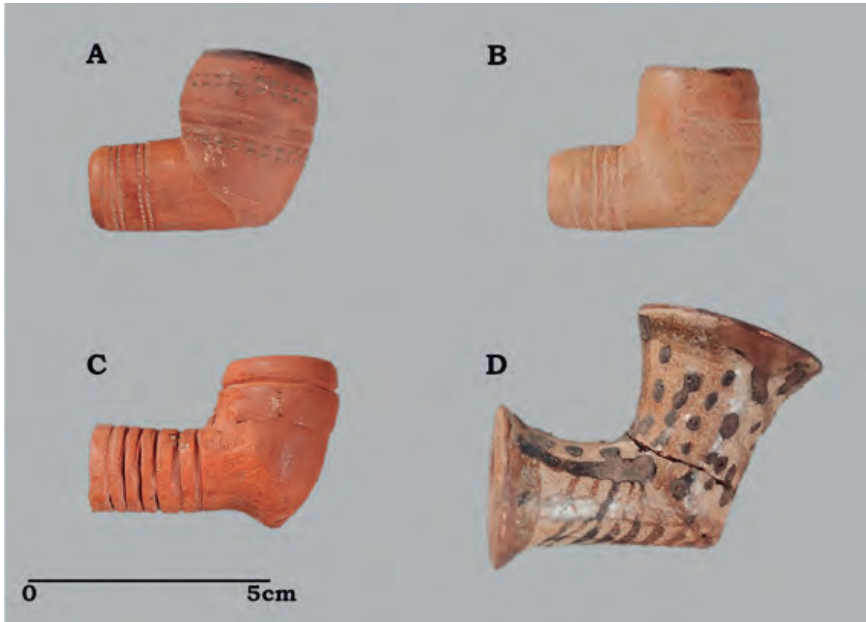


Figura 5. Pipas afro-limeñas recuperadas en Casa Bodega y Quadra. A-B) Pipas Afro de caña corta, C) Pipa de caño ligeramente largo y D) Pipa esmaltada con estaño. Fotos por M. Fhon. Diagramación por J. Solano.

Por otro lado, en el mismo centro histórico de la ciudad de Lima, se registraron cuatro pipas afro completas en excavaciones arqueológicas realizadas en Casa Bodega y Quadra. Este inmueble virreinal, se ubicada exactamente en el jirón Áncash 209, 213 y 217, cercado de Lima, colindante al oeste con la antigua Estación de trenes de Desamparados y por el este, con la Casa del Rastro y el Condominio de la Muralla (Fhon, 2016: 147).

En las faenas de excavaciones arqueológicas – históricas, se recolectaron tres pipas afro sin vidriar y una pipa con evidencias de ser esmaltada, sumando cuatro evidencias de suma importancia para este predio. En una revisión macroscópicas se puede observar que presentan tubos cortos y otros ligeramente largo, típicos de dimensiones estandarizadas para esta clase de elementos, asimismo presentan signos de haber sido utilizados por la presencia de quemazón en el hornillo. El primer ejemplar (Figura 5A), fue registrado en el recinto 23 del predio (Weaver y Fhon, 2022) y presenta una conjugación de técnicas decorativas que exhibe a manera de cuatro finas líneas denticuladas creando una secuencia de incisiones alrededor del caño, esta misma técnica se replica en la parte distal y mesial de la cazoleta, asociada a dos líneas incisas dispuestas de manera horizontal. Esta técnica a manera de denticulados, son similares a pipas afroamericanos registrados en virginia colonial (Agbe-Davies, 2015: 38, Fig. 2.1)., denominado como ruletas incisas (Monroe, 2002: 3).

La segunda pipa afro (Figura 5B) fue recolectado en el recinto 2 (Weaver y Fhon, 2022) y muestra alrededor del tubo, cuatro líneas incisas poco profundas. Asimismo, en la zona mesial y distal del sector frontal de la cazoleta, presenta dos bandas horizontales que contienen líneas diagonales.

El tercer elemento (Figura 5C), fue reportado en el recinto 8 (Weaver y Fhon, 2022), a diferencia de los demás ejemplares, este presenta el caño tipo anillo y ligeramente largo; además, presenta dos líneas incisas que rodean la parte distal y mesial de la cazoleta, asimismo, exteriorizar una suerte de protuberancia en la base. En correlación con pipas de fabricación africana de la región de Ghana (Ozone, 1962 en Souza y Lima, 2022: 9, Fig.9), presentan la misma configuración del caño tipo anillo, similar a la registrada en Casa Bodega y Cuadra.

El ultimo ejemplar (Figura 5D), fue hallado en el recinto 1 (Weaver y Fhon, 2022) y corresponde a una pipa muy atípica en el registro arqueológico que muestra un estado de hibridación cultural. Exterioriza el borde de manera acampanada, al igual que el área de inserción del humo, así mismo, muestra círculos irregulares dispersos por la cazoleta y caño posiblemente producto de la decoración establecida para esta pipa. Pieza similar a la técnica de esmaltarlas se ha registrado en la ciudad de Trujillo (Solano et al, 2022), aunque el estado de conservación del esmalte es malo en comparación a la registrada en este predio limeño.

Pipa de Trujillo

La pipa afro-trujillana (Figura 6 A-B) fue registrada cuando se cumplían faenas de excavaciones para una obra civil en pleno casco histórico de la ciudad de Trujillo, en el marco de un plan de monitoreo arqueológico (Monzón, 2019), siendo más específico, fue registrado en los estratos pertenecientes a la acera peatonal del jirón San Martín, cuadra cinco (colindante a la Notaría Corcuera) junto con un acervo cultural del periodo colonial y republicano.

Este elemento fue estudiado e identificado, como una pipa de caña corta, compuesta, realizado en horno abierto. Además, ostenta un ornato de líneas incisas gruesas poco profundas, formando un patrón en zigzag alrededor de la cazoleta y en la parte posterior de la cazoleta muestra un punteado inciso que rellena uno de los paneles, esta decoración es atribuida a tipos difundidos en África occidental y presenta huellas de uso (rasgos de quemazón) en el interior del hornillo (Solano et al, 2022)., Lo particular de este ejemplar, son los pequeños rastros dispersos de esmalte que se logró conservar a través del tiempo y probablemente en primera instancia habría cubierto la totalidad de la pieza. Por otro lado, la pipa de Trujillo junto con la registrada en Casa Bodega y Cuadra (Figura 5D), posiblemente sean las dos evidencias de pipas afros esmaltadas reportadas hasta el momento para la región de Perú.

La pipa afro-trujillana, guarda similitud a pipas fabricadas y distribuidas en virginia, Estados Unidos de América, con el tipo de decoración de los triángulos colgantes (Monroe, 2002: 49, Fig. 389, 396, 397, 400), aunque la técnica de realización difiera con la pipa de Trujillo. Asimismo, este tipo de decoración en zigzag alrededor de la cazoleta se registró en pipas afrobrasileñas (Souza y Lima, 2022: 8, Fig.7FM, 7V), aunque son más pequeñas y repetidas, abarcando la ejemplificación de este tipo de representación africana.

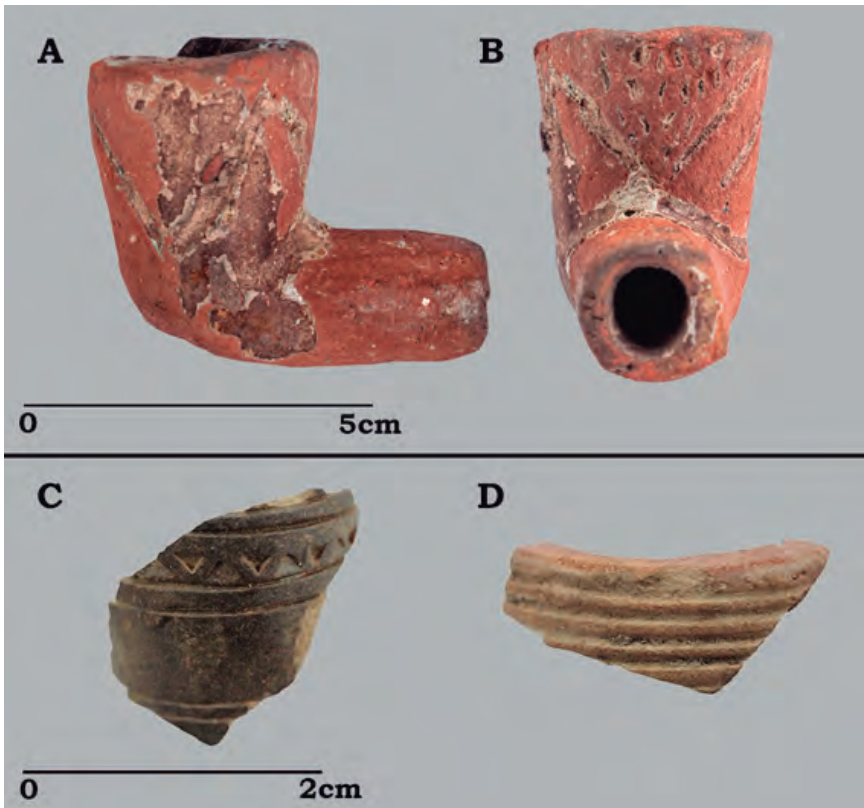


Figura 6. Evidencias de Pipas Afro. A-B) Pipa Afro esmaltada registrada en Trujillo. Tomado de: Solano et al, 2022; Fig. 3b y 3d. C-D) Fragmentos de cazoleta decoradas de pipas afro, registradas en Nasca. Fotos por B. Weaver. Diagramación por J. Solano.

Pipas de Nasca

Al sur del Perú, el proyecto arqueológico haciendas de Nasca realizó excavaciones arqueológicas, en la ex hacienda San Joseph de la Nasca, recuperando dos fragmentos de cazoleta con decoraciones afro en su composición. El primer fragmento se recuperó en los estratos arqueológicos

de la unidad 9 (Weaver, 2015), se trata de un tiesto de cerámica que exhibe de manera horizontal diseños triangulares, delimitadas por finas líneas incisas (Figura 6C). Esta representación es muy frecuente en diferentes tipos de soporte de pipas africanas (Clist, 2018: 299, Fig. 21.5; Clist et al, 2018: 244, Fig. 19.3 - 4) y muy estandarizado por los afroamericanos en su cultura material (Cornero y Ceruti, 2012: 74, Fig.6; La Rosa, s.f.: 11, Fig.5B; Letieri et al, 2009: 62, entre otros). Inclusive son muy parecidos a la cazoleta con diseños triangulares registrado en Quinta de Presa (Figura 4E) en la capital

El siguiente fragmento, se reportó en las capas estratigráficas de la unidad 8 (Weaver, 2015), este elemento fragmentado presenta incisiones anulares dispuestas de manera horizontal (Figura 6D), posiblemente alrededor de la cazoleta y es muy típico en pipas afro-argentinas (Gancedo, 1973: 74, Lamina III - 1840) o similares a las producidas en Estados Unidos de América (Monroe, 2002: 52, Fig. 424), también guarda cierta correlación con pipas africanas (Clist, 2018: 327, Fig. 21.31 - 24). Weaver ha interpretado estos dos hallazgos en la Hacienda San Joseph como significativos, debido a la cantidad de excavaciones en los basureros utilizados por los residentes esclavizados en el sitio, y al haber encontrado solo dos fragmentos de pipas. Debido a que los documentos sugieren que hubo desembolsos regulares de tabaco a la población esclavizada, él concluyó que el uso de pipas para fumar en la hacienda probablemente estaba restringido a individuos esclavizados de alto estatus y que la mayoría de los residentes esclavizados fumaban puros en lugar de pipas. En este sentido, las correlaciones de las pipas de Nasca con las de otras latitudes obedecen a pautas ornamentales y no a tecnológicos, es decir, los dos fragmentos de cazoleta son de pasta o paredes finas, rompiendo con la hegemonía de pipas con pasta gruesa. Es posible que fueran hechas por alfareros expertos, tal vez los botijeros esclavizados en la misma Hacienda San Joseph.

REFLEXIONES FINALES

Estos tipos de artefactos, nombrados en otras latitudes del continente americano como “*cachimba*” (Ortiz, 1940: 299) o “*pito*” (Schávelzon, 2003: 146), el cual su decoración se encuentra anclada en la iconografía africana, aunque, su estética desarrollada en un espacio transatlántico entre las Américas y el África atlántica, origina ornamentos o motivos decorativos muchos más creativos. En este sentido, se pueden correlacionar unos con otros, encontrando similitudes o diferencias en lo simple o complejo de cada elemento manufacturado. En este contexto, las pipas afroperuanas guardan cierta correlación y diferencias entre ellas mismas e inclusive con algunos ejemplares registrados en Argentina, Cuba o con pipas producidas y distribuidas en los Estados Unidos de América. Lo mismo

ocurre con pipas afro-argentinas, son muy similares a las brasileñas o estas últimas con pipas afros uruguayas. No obstante, el diseño puede variar por la manufactura, morfología o técnica a efectuar, sin embargo, queda claro que cada personaje que fabricó este tipo de artefacto, plasmó su persistencia silenciada, mediante diversos ornamentos traídos desde África, creando un vínculo personal y colectivo en el uso cotidiano.

Por otro lado, el análisis macroscópico realizado a las dos pipas afroperuanas que presentan esmalte (Figura 5D y Figura 6A-B), nos da señales de un proceso de hibridación entre diseños africanos y tratamiento de superficie europeo. Este proceso de hibridación es producto de la interacción socio-cultural entre varios grupos étnicos establecidos en un determinado tiempo y espacio. Sánchez (1996), menciona que para el Siglo XVI llegaron diversos alfareros occidentales a Las Américas, quienes enseñaron desde la manufactura, técnicas y estilos decorativos europeos a los artesanos locales. En este sentido, no es descabellado pensar un desarrollo e intercambios de sapiencia como el que existió entre la población de nativos americanos, africanos esclavizados y occidentales en la Virginia colonial en los Estados Unidos de América (Agbe-Davies, 2015), donde produjeron, intercambiaron y dispersaron estas tres tradiciones de pipas que cohabitaron. En otras palabras, se visualiza y conserva rasgos distintivos de estos grupos étnicos en las pipas, producto del intercambio diario de conocimientos en los talleres de producción.

En correlación con pipas híbridas afro registradas en otras zonas americanas, tenemos el reporte de Souza y Lima (2022), para la región de Brasil, donde dan a conocer una pipa europea con la morfología de un zapato, al cual se le fue aplicado decoraciones centroafricanas y escritos, posiblemente por un afro-brasileño alfabetizado, en calidad de liberto. En esta misma línea, se integrarían los casos de pipas afro-argentinas del sitio arqueológico Santa Fe La Vieja, que presentan rasgos híbridos en su configuración, como: corazones flechados, decoraciones florales, mano sosteniendo el hornillo, entre otros (Cornero y Ceruti, 2012). Siendo pruebas contundentes del proceso de hibridación en América, tal vez por las predilecciones del productor o usuario final dentro del mercado colonial multiétnico. Es decir, este tipo de artefacto para fumar tabaco, probablemente haya sido utilizado por hombres y mujeres de diferentes grupos étnicos (europeos, indígenas, africanos y afrodescendientes) en la producción y comercialización en el marco colonial.

En relación con lo anterior, existen referencias ilustradas donde se observan representando a personajes africanos o afrodescendientes, en diferentes contextos públicos o privados, consumiendo tabaco en pipas con decoración afros y otros utilizando pipas europeas. Recordemos que las pipas occidentales moldeadas en caolín son omnipresentes en el marco colonial a lo largo de las Américas durante los siglos XVII al XVIII e incluso

Handler y Lange (1978), registran en el cementerio de Newton (Barbados), que tubos de pasta blanca se están incorporando como parte del ajuar funerario en entierros de africanos esclavizados en esta parte del caribe, de hecho este contexto arqueológico nos permite aseverar que elementos europeos estaban en constante interacción con la población africana y sus descendientes dentro de su vida cotidiana.

Para finalizar, no se debe descartar que, entre las colecciones de bienes muebles culturales, recuperados de excavaciones de proyectos de investigaciones arqueológicas o de otras modalidades de intervenciones en lugares urbanos o rurales a lo largo y ancho del Perú, se encuentren estos tipos de artefactos, fragmentados o completos, a la espera de ser identificados, mapeados, revalorados y visibilizados por la comunidad científica, de esta manera se puede rastrear la producción y distribución de estos artefactos que nos obligan ampliar el campo de la discusión y reflexión desde el enfoque de la arqueología de la diáspora africana. Además de ir construyendo una narrativa de la presencia afro a nivel local, regional y nacional en base a la materialidad registrada en el Perú.

ACCESOS WEB

ASALE, R.-.

[s.f.]. diáspora | Diccionario de la lengua española. «Diccionario De La Lengua Española» - Edición Del Tricentenario. <https://dle.rae.es/di%C3%A1spora>

FIERRO, P.

[ca. 1850-1860]. Vendedor de velas. [Acuarela sobre papel]. Buenos Aires: Museo Nacional de Bellas Artes. <https://www.bellasartes.gob.ar/coleccion/obra/8236/>

Plantation Dance, South Carolina, ca. 1785-1795 · Slavery Images. [s.f.]. <http://www.slaveryimages.org/s/slaveryimages/item/998>

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGBE-DAVIES, A. S.

2015 *Tobacco, Pipes, and Race in Colonial Virginia: Little Tubes of Mighty Power*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

AGOSTINI, C.

- 2018 'Cachimbos de escravos'? Miudezas do cotidiano entre malungos, irmãos e alteridades. En *Dos artefatos e das margens. Ensaio da história social e cultura material no Rio de Janeiro*, editado por A.L. Cheviratense, A.L. y F.S. Gomes. Pp. 11-37. Rio de Janeiro: 7Letras.
- 2009 Cultura material e a experiencia africana no sudeste oitocentista: cachimbos de escravos em imagens, histórias, estilos e listagens". *Topoi* 10(18): pp. 39-47.

ARRÓM, J. y GARCÍA, M.

- 1986 *Cimarrón*. Santo Domingo, República Dominicana: Fundación García-Arévalo

CARRARA, M. y DE LA PENNA, J.

- 2005 Pipas de fumar africanas en Santa Fe la Vieja. En *Actas del XIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*. Pp. 155-158. Córdoba, Argentina.

CERUTI, C. y RICHARD, A.

- 2023 ¿Quién fumó en estos "cachimbos"? La colección de pipas cerámicas de Santa Fe la vieja (Cayastá, dpto. Garay, prov. De Santa Fe, Argentina). *Folia Historica del Nordeste* 46(1): 197 – 218.

CERUTI, C.

- 2013 ¡Hay un Batracio en mi Sopa! Un motivo Tradicional del Golfo de Guinea (África) en la Cerámica de Santa Fe La Vieja, Argentina. En *Teoría y Práctica de la Arqueología Histórica Latinoamericana*, II (2): 27-35.

CHÁVEZ, L.

- 2020 ¡¿Una pipa de tradición afro en Tucumán?! Análisis arqueológico de una pipa cerámica perteneciente a la colección arqueológica del sitio histórico de Ibatín. *Teoría y Práctica de la Arqueología Histórica Latinoamericana* 9(10): 33-34.
- 2014 La Población afro y afromestiza en la ciudad de San Miguel de Tucumán durante el periodo colonial (1565-1770): Un aporte desde la Arqueología Histórica. Tesina de grado. Universidad Nacional de Tucumán, Argentina.

CLIST, B.

- 2018 Les pipes en terre cuite et en Pierre. En *Une Archéologie des provinces septentrionales du royaume Kongo*, editado por B. Clist, P. de Maret y K.Bostoen. Pp. 297-327. Oxford: Archaeopress.

CLIST, B., NIKIS, N. y de MARET, P.

- 2018 Séquence Chrono – culturelle de la poterie kongo. En *Une archéologie des provinces septentrionales du royaume Kongo*, editado por B. Clist, P. de Maret y K. Bostoen. Pp. 243-279. Oxford: Archaeopress.

CORNERO, S. y CERUTI, C.

- 2012 Registro arqueológico afro-rioplatense en Pájaro Blanco, Alejandra, Santa Fe: análisis e interpretaciones. *Teoría y práctica de la Arqueología Histórica Latinoamericana* 1(1): 67-78.

EMERSON, M.

- 1988 Decorated Clay Tobacco Pipes from the Chesapeake. Tesis doctoral. Department of Anthropology, University of California at Berkeley.
- 1994 Decorated Clay Tobacco Pipes from the Chesapeake: An African Connection. En *Historical Archaeology of the Chesapeake*, editado por P. Shackel y B. Little. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- 1999 African Inspirations in a New World Art and Artifact: Decorated Clay Tobacco Pipes from the Chesapeake. En *"I, Too, Am America:" Archaeological Studies of African-American Life*, editado por T. Singleton. Charlottesville, VA: University Press of Virginia.

FHON, M.

- 2016 Excavaciones arqueológicas en la Casa Bodega y Quadra en el Centro Histórico de Lima. *Boletín De Arqueología PUCP* (21): 145-162.
- 2010 Secuencia Constructiva en el área de la casa Bodega y Cuadra del siglo XVI al XVIII. Ponencia presentada en el Simposio Internacional de Arqueología Histórica. Lima, Perú.

GARCÍA, R. y ZEVALLOS, A.

- 1981 *Informe Final Quinta de Presa: Estudio Arqueológico Histórico*. Manuscrito inédito. Lima, Perú.

GANCEDO, O.

- 1973 Descripción de las pipas de fumar tehuelches de la colección Francisco P. Moreno y Estanislao Zeballos. *Revista del Museo de La Plata* 8: 47-74.

GONZÁLEZ, M.

- 2005 Cerámica de cimarrones. Estudio preliminar en los sitios de

cimarrones de la Región de Pinar del Río. *Revista Gabinete de Arqueología* 4: 55-60.

HANDLER, J.

- 2006 On the Transportation of Material Goods by Enslaved Africans During the Middle Passage: Preliminary Findings from Documentary Sources. *African Diaspora Archaeology Newsletter* 9(4)

HANDLER, J.S. y LANGE, F.W.

- 1978 *Plantation Slavery in Barbados: An Archaeological and Historical Investigation*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

HANDLER, J. y NORMAN, N.

- 2007 From West Africa to Barbados: A Rare Pipe From a Plantation Slave Cemetery. *The African Diaspora Archaeology Newsletter*, 10(3).

JOUE, J.

- 2008 *Esclavos de la ciudad letrada: Esclavitud, escritura y colonialismo en Lima (1650-1700)*. Lima: Instituto Estudios Peruanos.

LA ROSA, G.

- (s.f.) *Aproximaciones a la cerámica fabricada por cimarrones en Cuba. Una contribución arqueológica*. Manuscrito Inédito.

LETIERI, F., COCCO, G., FRITTEGOTTO, G., CAMPAGNOLO, I., PASQUALI, C. y GIOBERTITA, C.

- 2009 *Catalogo Santa Fe la Vieja. Bienes Arqueológicos del Departamento de Estudios Etnográficos y Coloniales de la Provincia de Santa Fe*. Santa Fe, Argentina: Gobierno de Santa Fe - Consejo Federal de Inversiones.

MONROE, J.C.

- 2002 Negotiating African-American Ethnicity in the Seventeenth-Century Chesapeake: Colono Tobacco Pipes and the Ethnic Uses of Style. En *The Archaeology of the Clay Tobacco Pipe, XVI*, editado por P. Davey. Londres: British Archaeological Reports.

MONZÓN, N.

- 2019 *Informe final del Proyecto de monitoreo arqueológico "Suministro, transporte, montaje, desmontaje, pruebas y puesta en servicio de la remodelación de redes de distribución primaria, secundaria, alumbrado público y acometidas domiciliarias en el centro histórico de Trujillo IIE localizado en el departamento de La Libertad,*

provincia de Trujillo, distrito de Trujillo". Manuscrito inédito. Trujillo, Perú.

ORTIZ, F.

1940 *Contrapunteo Cubano del tabaco y el azúcar*. Habana Editorial de Ciencias Sociales.

PATÍÑO, D. y HERNÁNDEZ, M.

2020 Arqueología e historia de africanos y afrodescendientes en el Cauca, Colombia. *Revista Colombiana de Antropología* 57(1): 125-162.

SAMPECK, K., y MENEZES, L.

2020 Arqueología Afro-Latinoamericana: temas, problemas y afro-reparación. *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana* 13(2): 59-99.

SÁNCHEZ, J.

1996 La cerámica exportada a América en el siglo XVI a través de la documentación del archivo general de indias. I. Materiales arquitectónicos y contenedores de mercancías. En *Laboratorio de Arte* 9: 125-142.

SHÁVELZON, D.

2003 *Buenos Aires Negra. Arqueología de una Ciudad Silenciada*. Buenos Aires: Emecé.

2015 Una pipa afro excavada en 1928 en Buenos Aires: su dispersión por el área del Río de la Plata. *Contribuciones Científicas GAEA*, 27, 51-160.

SILLIMAN, S.

2015 A requiem for hybridity? The problem with Frankensteins, purées, and mules. *Journal of Social Archaeology* 15(3): 277-298.

SINGLETON, T. y SOUZA, M.

2009 Archaeologies of the African Diaspora: Brazil, Cuba, and the United States. En *International Handbook of Historical Archaeology*, editado por T. Majewski y D. Gaimster. Pp. 449-469. Nueva York: Springer

SOLANO, J., CASTAÑEDA, J., y ZORZI, F.

2022 Una pipa con diseño afro procedente del centro histórico de Trujillo, Perú. *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana* 15(2): 38-59.

SOUZA, M. y Lima, T.

- 2022 Olhando, desejando, in-corporando: cachimbos de barro na construção de comunidades diaspóricas. *Vestígios - Revista Latino-Americana De Arqueologia Histórica* 16(2): 7-27.

SOUZA, M.

- 2000 Ouro Fino. Arqueologia Histórica de um arraial de mineração do século XVIII em Goiás. Tesis de maestría. Programa de Mestrado em História das Sociedades Agrárias, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil.
- 2013 Por uma arqueologia da criatividade: Estratégias e significações da cultura material utilizada pelos escravos no Brasil. En *Objetos da Escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado*, editado por C. Agostini. Pp. 11-36. Rio de Janeiro: 7Letras.

SOUZA, M. y AGOSTINI, C.

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

TARDIEU, Jean-Pierre

- 2001 Origen de los esclavos de la región de Lima. Perú en los siglos XVI y XVII. En *De la cadena al vínculo: Una visión de la trata de esclavos*, editado por D. Diène, editor. Pp. 81-94. Paris, Francia: Ediciones UNESCO.

WEAVER, B.

- 2015 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): 85-120.
- 2021 An Archaeology of the Aesthetic: Slavery and Politics at the Jesuit Vineyard of Nasca. *Cambridge Archaeological Journal* 31(1): 111-128.

WEAVER, B. y FHON, M.

- 2022 Toward A Comparative Archaeology Of Slavery In Peru Lima And The Haciendas Of Nasca. Ponencia presentada en la Reunión Anual de la Institute of Andean Studies. Estados Unidos de América.

WEAVER, B., MUÑOZ, L. y DURAND, K.

- 2019 Supplies, Status, and Slavery: The Contested Aesthetics of

Provisioning at the Jesuit Haciendas of Nasca. *International Journal of Historical Archaeology* 23(4): 1011-1038.

WEAVER, B., SOLANO, J.S. y FHON, M.

2024 Aesthetics of Afro-Andean Smoking Culture: Early Modern Peruvian Tobacco Pipes at the Edge of the Atlantic World. *Arts* 13(5). <https://doi.org/10.3390/arts13050143>

ZORZI, F. y DAVEY, P.

2011 Descripción del conjunto de pipas halladas en el sitio Bolívar 373. En *Temas y problemas de la arqueología histórica. Tomo. II*, editado por M. Ramos et al. Pp. 203-213. Luján, Argentina: Universidad Nacional de Luján.

ZORZI, F. y SCHÁVELZON, D.

2016 Terracotta Pipes with Triangular Engravings. *African Diaspora Archaeology Newsletter* 15(1).

ZORZI, F.

2015 La arqueología de la diáspora africana en la Argentina. Desarrollo, problemas y perspectivas. *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana* 2(9): 5-26.

MAPA CULTURAL DE SAN LUIS DE CAÑETE PRESENCIA Y APOORTE DE LA COMUNIDAD AFROPERUANA

Erick Sarmiento Fernández

RESUMEN

Este artículo da a conocer los procesos que se ha venido ejecutando para la elaboración del mapa cultural de San Luis de Cañete, con el principal objetivo de dar conocer la presencia y aporte de la comunidad afroperuana de la zona, mostrando el tejido social del espacio geográfico que se ha investigado a partir del siglo XVI hasta el siglo XX. No solo es un trabajo trece años de investigación sino también del rescate patrimonial-documental de la provincia para valorar el patrimonio material e inmaterial para fortalecer con ello la identidad de la población. Es una herramienta que ayudará al sector educativo y cultural.

PALABRAS CLAVES

San Luis de Cañete / Mapa cultural / Identidad / Herencia africana en el Perú / Patrimonio cultural

ABSTRACT

This article presents the processes that has been carried out to prepare the cultural map of San Luis de Cañete, with the main objective of publicizing the presence and contribution of the Afro-Peruvian community in the area, showing the social fabric of the geographical location. In which has been investigated from the 16th century to the 20th century. It is not only a work of three years of research but also of heritage-documentary rescue of the province to value the material and intangible heritage to thereby strengthen the identity of the population. It is an important thing that will help the educational and cultural area.

KEY WORDS:

San Luis de Cañete / Cultural map / Identity / African heritage in Peru / Cultural heritage

INTRODUCCIÓN

Esta investigación analiza y visibiliza el trabajo que se ha construido como un proceso para elaborar el mapa cultural del distrito de San Luis de Cañete, en donde se abordará una parte del proceso de construcción, que es la presencia y aporte de la cultura afroperuana de la zona. Este trabajo mostrará el tejido social del espacio geográfico que se ha venido investigando, a partir del siglo XVI hasta el siglo XX: los sucesos históricos dentro y fuera de las haciendas, la convivencia dentro de los campos de cultivo, el registro musical en las iglesias, la convivencia con las diferentes inmigraciones que van a ser parte de su ámbito social y el rumbo que van tomando algunas familias afrodescendientes desde la cotidianidad de sus casas.

El mapa cultural de San Luis de Cañete: presencia y aporte de la comunidad afroperuana, ha tenido un proceso de construcción de varios años, por lo cual se ha dividido en diversas áreas: La investigación, el rescate de la documentación antigua (revistas, fotos, planos, cuadernos, audios, afiches, entre otros), las entrevistas, la revisión del espacio geográfico, la estructura del guion, los desplazamientos de las rutas elaboradas en cada área y finalmente la diagramación del mapa cultural.

El mapa cultural de San Luis de Cañete es el reflejo de las diferentes investigaciones que se ha venido realizando desde el 2010, a través del rescate de documentaciones antiguas que iniciamos hace veinticuatro años con el apoyo de historiadores, antropólogos, investigadores y pobladores de la comunidad. Se suma a este trabajo histórico, los archivos personales del investigador y artista afroperuano Román Fernández Adriano, que refuerza el reconocimiento de las personalidades y las manifestaciones afroperuanas a través de las entrevistas que hiciera a los abuelos sanluisinos y sanvicentinos en las décadas del sesenta y setenta dentro de las haciendas e igualmente las grabaciones del investigador William Tompkins. Todo el material bibliográfico, gráfico y audiovisual que se ha venido recopilando por muchos años, hoy son piezas clave para construir esta herramienta cultural de manera sólida, que ayudará a identificar más la cultura afroperuana de Cañete en los diferentes campos académicos y programas educativos del distrito de San Luis de Cañete y su proyección provincial y regional.

LOS PILARES DE LA CONSTRUCCIÓN

El patrimonio documental de la provincia de Cañete, data aproximadamente del siglo XVI hasta la actualidad; diversos cronistas, viajeros, arqueólogos antropólogos, historiadores, entre otros, han venido realizando análisis de campo a través del material documental que fueron encontrando cada uno en su siglo y registrando lo que veían en cada espacio elegido para su trabajo y a la vez las narraciones de los pobladores de la zona, quienes habían recogido mucha historia oral colectiva y generacional de sus antepasados que no han registrado en su momento como comunidad, solo lo han custodiado en la parte familiar. Se han escrito en diversos cuadernos o papeles sueltos, formando parte de un archivo no visibilizado para los académicos. A esto se suma los archivos estatales y privados que pertenecen a diferentes instituciones gubernamentales, religiosas, militares, por citar otras.

Los documentos antiguos (testamentos, mapas, periódicos, revistas, boletines, afiches, fotos, diarios, entre otros), que han estado dispersos en la provincia de Cañete, tanto en las zonas urbanas como rurales, generaron diversas interrogantes para el estudio de la historia del distrito. Dentro del campo de estudio, nos impresiona, como lectores e investigadores, el encontrar insuficiente material bibliográfico que se haya publicado hasta finales del siglo XX por sus pobladores (intelectuales) dentro de la provincia de Cañete y una gran escasez en el espacio elegido, que es el distrito de San Luis de Cañete. A nivel nacional si hemos encontrado mucho material bibliográfico dedicado a la provincia y al distrito mapeado, tanto de autores nacionales como extranjeros, tras nuestra visita a los libreros viejos, cachineros, bibliotecas estatales y privadas, y las casas de familias cañetanas que radican fuera de la provincia y del país.

En la recolección del material antiguo que fuimos realizando hace más de veinticuatro años, ha partido de observar: los lugares abandonados que se convirtieron en basureros antes del crecimiento urbanístico; pozas de aguas llenas de costales y fierros oxidados; infraestructuras hechas de quinchá en los campos de cultivo como almacenes; montículos de adobones con tabloncillos incrustados. Todos estos espacios fueron en su momento parte ocupacional de los territorios de alguna hacienda. En la actualidad muchas familias son propietarias de una parte de esas hectáreas de cultivo, y en el trabajo de la construcción de las comunidades se fueron incrementando los vínculos familiares que ayudaron al acercamiento a los documentos antiguos. Igualmente, los desmontes de material de construcción con objetos viejos de las casas familiares que han sido regados por muchos años en los bordes de las acequias y canales. Todos estos puntos principales mencionados líneas arriba ha sido para nosotros nuestra fuente primaria para el trabajo de recolección.

El crecimiento del desarrollo humano dentro de estas comunidades cañetanas generó lazos irrompibles con sus manifestaciones culturales

que se han mantenido en su cotidianidad local, sin salir de su zona de confort, lo cual ha sido observado por un grupo humano minoritario (investigadores locales) que se ha interesado por buscar los aportes socio-culturales a finales de siglo XX y principio del siglo XXI. Lograron esa confianza con las diversas comunidades locales por los lazos familiares que los atan y en el tiempo con la trayectoria del trabajo de rescate documental que nos caracteriza.

En el proceso de formación académica fuimos ubicando y estructurando lineamientos para realizar un trabajo cultural más adecuado en la selección de los documentos antiguos que fueron rescatados y donados que se encontraron en los siguientes estados: el mayor porcentaje estaban hongueados y se pasó a limpiarlos uno por uno; para los que estaban humedecidos, se solicitó ayuda de especialistas; en caso de los planos y afiches se encontraron pegados o lleno de excremento seco, igualmente se pasó a limpiarlos. Se hizo un amplio y detallado trabajo para su conservación como lo describimos líneas arriba, sin tener el respaldo de alguna institución, solo fue una labor de autogestión, que luego lo fuimos almacenando de a poco por cada año en el Centro de Documentación de Historia y Cultura de Cañete, la cual tuvimos que crear para solucionar esos vacíos de la historia de nuestro pueblo y fortalecer nuestra identidad. Así iniciamos, después de muchos años, con nuestras investigaciones grupales y personales, como lo teníamos proyectado.

A partir del año 2010 empezamos con la labor de revisar los archivos estatales y privados de diferentes instituciones que se encuentran ubicados en la ciudad de Lima. Así iniciamos con el fichado de todos los expedientes que describían sobre los diferentes sucesos históricos ocurridos dentro de la provincia de Cañete desde el siglo XVI hasta el siglo XX. Empezamos con las transcripciones de los expedientes relacionado a la fundación española, la distribución de los esclavos negros en las haciendas, descripciones de las haciendas, las cofradías, el registro musical dentro de las iglesias, las acciones de la comunidad afroperuana antes y después de la Independencia, entre otros. E igualmente ese mismo año empezamos con las entrevistas a las diferentes personalidades (sobre todo mayores de edad), de las comunidades cañetanas, para recoger la tradición oral que recordaban.

Una de las personalidades de la provincia de Cañete a quienes entrevistamos varias veces, por su relación al tema que estamos analizando, no solo por ser parte de la cultura viva de los años 70, sino también por su gran trayectoria en la investigación de la tradición oral de la cultura afroperuana de San Luis de Cañete y San Vicente de Cañete, es el investigador y artista afroperuano Román Fernández Adriano (es el único que tiene un gran archivo personal sobre las familias afroperuanas de Cañete), quien en los años 60 y 70 entrevistó a los abuelos sanluisinos

y sanvicentinos que vivía dentro y fuera de las haciendas, luego registró en diversos cuadernos todos los testimonios que pudo recoger. Personajes sanluisinos como: Angelón Donaire, Benedicto Uribe, Ufo Manzo, Ronaldo Campos, Moisés Ochoa, Máximo Caycho, familia Bravo, familia De la Cruz Franco, entre otros.

Otro investigador que nos ayudó mucho con el aporte de sus grabaciones que hiciera en los años setenta es el canadiense William Tompkins que logró grabar a varios mayores de la provincia, entre ellos del distrito de San Luis de Cañete, a: Ernesta Laguna Indalecio y Toribio Sánchez Donayre. Material sonoro que aporta mucho al trabajo nuestro.

Igualmente, como todo el material audiovisual que hemos podido digitalizar de algunas familias.

EDIFICACIÓN DE ESPACIOS CULTURALES CON LA CIUDADANÍA

En 2010 se creó la Asociación Cultural Colectivo Sur-real, grupo integrado por investigadores, historiadores, artistas plásticos, escritores, gestores culturales, entre otros, con el objetivo de realizar diversos trabajos culturales con la comunidad, para rescatar y revalorar el patrimonio cultural material e inmaterial de la provincia de Cañete, y así poder realizar proyectos integrales planificados para todo el año solo con la autogestión y el apoyo de las diferentes familias que se iban identificando con la asociación cultural. Ese año fuimos reorganizando todos los mapas antiguos relacionados al distrito de San Luis de Cañete, para conocer los diferentes cambios que ha tenido el espacio geográfico de dicho distrito y observar las diferentes zonas que fueron las ocupadas, en las diferentes décadas por el poblador. Quedaron en la mayoría de lugares algunas infraestructuras derruidas como testimonio de su existencia ocupacional, iniciando así nuestras clasificaciones del patrimonio cultural material e inmaterial de la zona, para redactar nuestros primeros trabajos de investigación para el sector educativo y poder informar en las escuelas el aporte de la comunidad afroperuana sanluisina.

En el año 2012 con diferentes proyectos culturales que buscaban sensibilizar a la población sanluisina y la identificación de sus manifestaciones culturales, sus personalidades, sus infraestructuras preincas, incas, coloniales y republicanas, con la población, comenzamos con las muralizaciones: una muy recordada que trabajamos con un grupo de jóvenes y niños del distrito, con el apoyo de la grafitera limeña Misha Peña y con la municipalidad distrital de San Luis de Cañete, fue en la pared de ingreso del distrito, que se encuentra al frente de la posta. Ese mismo año la asociación cultural Colectivo Sur-real realizó el spot publicitario para el Festival Afroperuano Kutuká, eligiendo el espacio de la exhacienda

Santa Bárbara para poner en relieve este patrimonio cultural y convocando a los niños del taller municipal cultural de San Luis de Cañete a cargo del maestro Lalo Izquierdo, con el objetivo de simbolizar el legado musical del distrito. Igualmente, en otros años, se ha seguido con la misma temática de tomar como escenario otro patrimonio cultural de la zona, para su revaloración. El mismo año se realizó el Festival de Literatura y Arte Visual En los Extramuros del Mundo con la finalidad de incentivar la literatura local, así mismo las Intervenciones Artísticas en sus centros poblados.

A partir del 2014 empezamos ya con más seguridad con nuestras propuestas educativas, realizando talleres sobre la historia de Cañete e identidad y la recuperación de la memoria hasta el día de hoy, tanto en las escuelas como en los espacios públicos, contando ahora con más herramientas creadas por nosotros mismos. Para hacer más interdisciplinaria nuestras experiencias, hemos ido incorporando nuevos soportes visuales como la fotografía, que sirve para enseñar los diversos contextos del desarrollo de los pueblos (personajes, estado inicial de las calles, plazas y parques, sucesos trascendentales, etc.).

LA CONEXIÓN DE LA COMUNIDAD CON EL PATRIMONIO CULTURAL

Por muchos años los sitios arqueológicos han sido huaqueados o invadidos por un grupo de personas para habitarlos (sitios arqueológicos Cerro de Oro y Vilcahuasi), y las infraestructuras coloniales y republicanas derruidas por el pasar del tiempo (hacienda Santa Bárbara, Colonia China, iglesia matriz de San Luis de Cañete, por citar otros), siempre han estado en un estado deplorable, solo algunas de ellas que han mantenido parte de sus infraestructuras en un buen estado sirvieron como un espacio temporal para la utilización de algunas instituciones locales, como lo fue en su momento la Beneficencia China, conocido por la población sanluisina como la Colonia China que fue utilizada en diferentes años como: salón de baile, institución educativa, etc. igualmente otras infraestructuras.

Otro caso distinto es la iglesia franciscana que data del siglo XVI, a pesar que su construcción ha sufrido diferentes golpes de la naturaleza en diversas épocas, la fe indestructible de los sanluisinos y muy apegado a sus festividades religiosas que han sido transmitidas de generación en generación no dejaron de utilizarlo hasta el día de hoy para el sector religioso, sin transformar su espacio para otros fines que no sean religiosos, a pesar que se construyó una nueva iglesia, no hemos visto el desapego con la construcción, una de las más antigua de la provincia de Cañete.

El patrimonio cultural material e inmaterial del distrito tiene una riqueza invalorable no solo por sus diferentes culturas que han

transcurrido en la línea de tiempo de la historia del pueblo, sino también el tejido social de las comunidades que se fueron transformando a lo largo del tiempo, existiendo en su principio un alejamiento entre ellas por los diferentes factores sociales que se dieron sobre su presencia en el mismo espacio geográfico, ocasionándose muchos conflictos locales que durante el proceso de convivencia obligatoria han ido reconstruyéndose como una sola sociedad.

A pesar de la riqueza cultural que tienen, se ha visto en la primera década del siglo XXI resquebrajada su identidad, que para nosotros parte de la migración de una gran parte de familias sanluisinas afroperuanas a la capital, en busca de oportunidades, que se dio entre la tercera y cuarta década del siglo XX, luego pasarían a habitar los espacios vacíos muchas familias andinas que fueron atraídas por el trabajo del campo. Para estos pobladores era más importante obtener las necesidades básicas para su existencia.

Otras instituciones empezaron a trabajar esta problemática social, para fortalecer su identidad.

No debemos de olvidarnos de los cementerios que rodeaban las iglesias, siendo espacios para enterrar a los esclavos y sirvientes de las haciendas, como fue el caso de la hacienda La Quebrada, como dicen en el documento suelto del archivo del convento de la Buenamuerte:

“...administrar los dichos Sacramentos de la Penitencia Eucaristía a los esclavos y sirvientes de dicha hacienda no solo en tiempo de Pasqua sino en caso de muerte con el de la extremaunción, y así mismo sepultar en lugar Sagrado destinado para este efecto los cadáveres de los expresados difuntos...”.

Actualmente es el centro poblado La Quebrada, que a pesar de los años sus calles no habían sido asfaltadas, motivo por lo cual siempre se han encontrado muchos huesos. Muy diferentes son los otros espacios de la provincia, que fueron asfaltados muchos años atrás, solo tenemos datos históricos por los archivos y publicaciones de viajeros como es el caso de Antonio Raimondi que habla de la iglesia de San Vicente de Cañete.

ESPACIO GEOGRÁFICO

Para el reconocimiento del espacio geográfico los arqueólogos e historiadores han recurrido al Croquis del Antiguo Valle del Huarco elaborado por Eugenio Larrabure y Unanue, es la primera herramienta guía para todos los que están realizando algún trabajo de investigación en el valle bajo de Cañete, área histórica de estudio para nuestro mapa cultural en referencia a la ocupación poblacional de la comunidad

afroperuana que llegó con la invasión española. Otro documento referente a la fundación española de la villa de Cañete es la publicación que hace Domingo Angulo en 1921, informe descriptivo de la distribución poblacional del nuevo pueblo a fundarse en el lugar denominado Coaldas (actualmente sería entre el C. P. Puente Tabla y el C.P. Santa Bárbara). Igualmente, los mapas de las diferentes haciendas ubicadas en el distrito (Santa Bárbara, Casa Blanca, Arona, La Huaca y La Quebrada) nos ayudaron a realizar los primeros trazos para cartografiar nuestro mapa cultural.

EVOLUCIÓN DEMOGRÁFICA DEL DISTRITO DE SAN LUIS DE CAÑETE

El Registro poblacional del valle de Cañete se tiene en documentos a partir de la mitad del siglo XVIII, unos siglos después de la llegada de los españoles no se encuentra porcentajes poblacionales, pero si descripciones sobre algunos sucesos por parte de los esclavos negros en las haciendas. El origen de la mayoría de los esclavos negros era de la zona: Angola, Congo, Mozambique, por citar otros.

Tras la llegada de la orden de San Camilo (Convento de la Buenamuerte), al valle de Cañete, no solo como evangelizadores sino también como administradores de las principales haciendas, por lo cual citaremos descriptivamente el trabajo de registro de padrón general de La hacienda La Quebrada realiza sus primeros padrones de esclavos negros desde abril de 1747 hasta el 20 de octubre de 1815, donde dice:

“Hasta esta señal (*) inclusa, se comprehenden los hombres, y mugeres desde el año de 47 hta. el de 1785. Y desde ella hta. esta = [.] = los hombres, y mugeres desde 89, inclusive, hta el Año de 1805. Y finalm.te Desde esta ultima los de ambos sexos hta. Oct. re de 1815”. ACB.

Igualmente veremos más detalles de la hacienda Casa Blanca en el año 1815, y en los siguientes años otros padrones generales, como también inventarios de las dos haciendas del Convento de la Buenamuerte por Henry Swayne. Son muchos documentos donde no solo observamos los porcentajes poblacionales sino también las descripciones de sus infraestructuras y lo que contenían las haciendas en ese año, 1855.

Igualmente, observamos más padrones de los esclavos negros en las haciendas del valle de Cañete recogido por el archivo Arzobispal, donde nos informa de las cantidades que tenían las haciendas: Santa Bárbara, La Guaca, Arona, La Quebrada y Casa Blanca en los años de 1774, 1810 y 1813.

A partir de 1793 podemos leer la publicación de Don José Hipólito Unanue en su libro Guía Política, Eclesiástica y Militar; donde hace la

descripción poblacional del corregimiento de Cañete, y saltan los datos que nos interesa:

“Comprende este Partido Doctrinas , una Ciudad , una Villa , y 4 Pueblos habitados de 12.616 Almas , 15 Clérigos , 19 Religiosos , 465 Españoles , 7025 Indios , 737 Mestizos , 992 Pardos libres, y 3.363 esclavos”.

Estos padrones y datos estadísticos elaborados por diferentes académicos no nos aseguran la cantidad oficial de la población afroperuano, porque no debemos de olvidarnos que en estos cuadros poco se ha registrado a los cimarrones, salteadores y bandoleros que muchos salieron de las haciendas ubicadas en el distrito de San Luis.

Las diferentes guerras internas que hubo en el país, que se desarrollaron con furia en el valle de Cañete, y la abolición de la esclavitud, dio por resultado el ingreso de la mano de obra de los asiáticos (chinos y japoneses), a las respectivas haciendas del distrito, ocasionando unos años más tarde la falta de trabajo dentro de la comunidad afroperuana, por lo cual tuvieron que migrar entre la tercera y cuarta década del siglo XX, como lo señalan también algunos diarios nacionales. Para los años setenta hubo un gran crecimiento poblacional andino, siglos atrás era la población minoritaria en el distrito de San Luis de Cañete.

En el censo nacional 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas, por primera vez se ve el tema de la autoidentificación étnica, con la pregunta 25, que buscaba saber cómo se autodefine el ciudadano según sus costumbres y antepasados familiares, dando por resultado en caso de la provincia de Cañete, que la mayoría de la población sanluisina ya no se autoidentifiquen como afroperuanos es lo que mostró el informe del “Mapa Geoétnico de Presencia Concentrada del Pueblo Afroperuano en el Territorio Nacional”.

TRANSICIONES EN LA RELIGIOSIDAD AFROPERUANA

El proceso de la religiosidad afroperuana del distrito de San Luis de Cañete se tiene registrado a partir de la fundación española de la Villa de Santa María de Cañete en 1556; allí los documentos antiguos nos describen la presencia de la orden religiosa franciscana tal como lo transcribe Domingo Angulo en su artículo “Don Andrés Hurtado de Mendoza y la fundación de la villa de Cañete”:

E luego incontinenti, en cumplimiento de lo susodicho, el muy reverendo señor Padre Fray Joan de Aguilera, Comisario susodicho, que estaba presente, se revistió para bendecir la dicha iglesia y la bendijo é hizo las ceremonias episcopales necesarias y acostumbradas para tales actos por virtud del breve

del Papa León X, que para ello mostró, en presencia de mí el dicho escribano é testigos yuso escriptos. E luego acabadas las ceremonias dijo misa en medio de la dicha iglesia...(1921: pág. 35).

En el siglo XVII nos encontramos con la descripción que hiciese el cronista Felipe Guamán Poma de Ayala en su libro *Nueva crónica y buen gobierno*, respecto a la población que habitaba en ese momento y cómo se le caracterizaba al pueblo, encontrando en el libro un dibujo dedicado a la villa de Cañete para informar la importancia que tenía en aquel tiempo:

Y son cristianícimos caualleros y becinos, moradores y soldados, grandes seruidores de Dios y de su Magestad y cristianícimos. Tiene caridad, amor de los prógimos y temor de Dios y de la justicia. Y en ellos jamás a entrado jueses porque biben cin mentiras ni pleytos y son entre ellos como ermanos. Y tienen yglecias muy adornadas y todo pulicía y cristiandad y bien enseñados y dotrinados ellos como sus hijos y señoras.

Desde la fundación no auido cosa sospecha ni rrebuelta ací seglar como egl[e]ciástico hasta agora. Y será cienpre seruidor de Dios y de su Magestad. Y son gente pulida, linpios. Y la dicha uilla muy conpuesto y adornado, gente leal y de pas, cin pesadumbre. [2017: pág. 514].

Posteriormente, otros datos históricos que saltan a la luz, son referente al trabajo que empieza a realizar la orden San Camilo a partir de la cuarta década del siglo XVIII, no solo como evangelizadores sino también como administradores de muchas haciendas en el valle de Cañete, siendo la más importantes para ellos las haciendas: La Quebrada y Casa Blanca, ubicadas territorialmente hasta el día de hoy en el distrito de San Luis de Cañete. Esta orden religiosa se retira de la zona por los conflictos militares que se iniciarían por el proceso histórico de la Independencia. Ya en el siglo XIX, veremos la presencia minoritaria de la comunidad china y japonesa, inmigrantes traídos para la mano de obras de las haciendas y con ellos sus cultos religiosos.

A la mitad del siglo XX veremos el trabajo evangelizador y social de los integrantes del Opus Dei, enfocándose en el desarrollo profesional y creando diversas instituciones para la población.

Hemos remarcado la presencia de estas tres órdenes religiosas que tuvieron mucha duración en el pueblo y que lograron evangelizar a los pobladores de la zona a su manera y utilizando las diferentes acciones para cumplir con el mismo objetivo trazado por el catolicismo, por siglos. Dentro de estos procesos de evangelización del catolicismo impartido desde la llegada de los españoles, a los nativos y esclavos negros traído

por la invasión al Perú, lograron introducir no solo la religión sino la cultura española en ellos. Construyeron una gran comunidad de africanos y afrodescendientes dentro de las haciendas, a quienes se les exigía ser parte de las diferentes prácticas religiosas como: los cantos cristianos, las misas, las cofradías, entre otros. No debemos de olvidar que en el Perú no se desarrolló o fue mínima la práctica de la religión africana como si lo mencionan con mayor influencia en Cuba y Brasil.

La religión católica juega un rol en el adoctrinamiento a los africanos y afrodescendientes en el valle de Cañete, en el cual es territorio de influencia vital el distrito que se está estudiando, en la absorción de este aprendizaje forzado por los españoles, fue tan intenso que lograron adoctrinar también a los bozales, hasta el punto de familiarizarlo como parte de su sentido de pertenencia. Hasta el día de hoy son parte de sus tradiciones culturales.

Un pueblo muy católico donde las familias afroperuanas velan por el cumplimiento de sus festividades religiosas y las que han migrado a otras ciudades vuelven a su distrito en esas fechas de celebración; realizan diversas actividades sociales para recaudar fondo entre las familias y organizaciones civiles, igualmente se incurre mucho a la autogestión para las celebraciones religiosas, como lo son: Semana Santa, festividad de la Virgen del Carmen de la exhacienda Arona, festividad del patrón San Luis Obispo de Tolosa, la festividad de Santa Efigenia en el centro poblado La Quebrada y Señor de los Milagros. Estas celebraciones están orientadas a la devoción católica, sin priorizar una planificación turística y comercial.

El rescate del patrimonio documental y la investigación de varios años nos ha servido para hoy poder aportar algunos datos históricos (tras encontrar los documentos antiguos), y resolver esos vacíos que no se ha podido llenar solo pasar por alto, como es el caso de la festividad de Santa Efigenia: La presencia de la festividad de Santa Efigenia en la hacienda La Quebrada de San Luis de Cañete data a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, con la presencia del Convento de la Buenamuerte. La festividad se realizaba en el mes de diciembre, no existe documentación antigua que certifique hasta que siglo duró su festividad, solo su inicio.

LEGADO ARTÍSTICO

El distrito de San Luis de Cañete, se caracteriza por ser un pueblo de grandes músicos y cantantes, los registros que hemos encontrado tanto en la parte musical y el canto siempre han provenido de la parte religiosa referente a la provincia de Cañete.

A partir de la cuarta década del siglo XVIII, el Convento de la Buenamuerte construyó las capillas de las haciendas La Quebrada y Casa

Blanca, exigiendo, los domingos, a sus esclavos la asistencia obligatoria a la misa. Logran cultivar en ellos el canto y la música, obteniendo popularidad su coro religioso, entre las demás haciendas. Igualmente hay descripciones de músicos de las haciendas de Arona, La Huaca, Montalván y Hualcará, nos imaginamos que se referirá más a estas haciendas cercanas.

Como parte del trabajo de rescate documental de la provincia que hemos realizado, hemos visto muchos informes descriptivos que han guardado muchas familias por un tema sentimental, que histórico. Gran parte de estos documentos son del siglo XIX, a lo cual también se suman las lecturas de los libros publicados por los viajeros, historiadores e investigadores que al hacer su paso por el distrito de San Luis de Cañete o como antiguamente lo llamaban Pueblo Viejo, dejaron registrado los momentos de su estadía en la zona, igualmente los intelectuales de aquel siglo describían las escenas que veían de las danzas en su mayoría, como lo son: Clements R. Markham, Pedro Paz Soldán y Unanue, Luis Alayza y Paz Soldán, entre otros.

A inicios de siglo XX ya podemos leer por los diarios locales la presencia musical de la comunidad afroperuana en las festividades que se realizaban en las haciendas y desarrollándose más a mitad del siglo XX, como lo llaman época del renacimiento afroperuano, muchas personalidades saldrían a la luz, como las hermanas Traslaviña, Angelón Donayre, Ronaldo Campos, "Caitro" Soto, diversas agrupaciones musicales y dancística.

LAS FINALIDADES DEL MAPA CULTURAL

El mapa cultural de San Luis de Cañete, ha sido diseñado a través del trabajo de gestores culturales comunitarios e investigadores, para poder visibilizar todo el patrimonio cultural material e inmaterial que tiene el distrito.

El mapa cultural es una herramienta que estamos construyendo para el sector educativo y cultural, una manera lúdica y práctica de como conocer la cultura de su pueblo, para fortalecer de a poco la identidad. Y no exista pretextos para no enseñar la cultura local y sea parte del currículo educativo. Por lo cual iniciamos con estas cinco preguntas:

1. ¿Qué personalidades hace que yo me sienta orgulloso de mi cultura?
2. ¿Qué lugares históricos de mi distrito están vinculado a otras culturas?
3. ¿Qué herencias culturales es el legado de San Luis para Cañete?
4. ¿Cuál es la importancia de San Luis en la vida cultural cañetana?

5. ¿De qué manera puedo difundir los valores culturales de mi pueblo?

El mapa cultural permite mostrar la memoria colectiva del pueblo, todo un trabajo grupal de años, donde cada actor social brindó su aporte para poder construirla. Y fue reforzada con los documentos antiguos que hemos revisado en los diferentes archivos estatales y privados.

El mapa cultural también servirá para el sector turístico, como generador de desarrollo económico. El turista podrá observar varias alternativas que estamos diseñando y acompañado con descripciones históricas. Conociendo de una manera didáctica el patrimonio cultural material e inmaterial del distrito de San Luis de Cañete.

BIBLIOGRAFÍA:

AGN: Archivo General de la Nación. Lima.

ACB: Archivo Convento de la Buenamuerte. Lima.

AAL: Archivo Arzobispal de Lima. Lima.

CNDOHCA: Centro de Documentación de Historia y Cultura de Cañete.

ANGULO, Domingo

1921 Don Andrés Hurtado de Mendoza y la fundación de Cañete.
Revista Histórica VII. Lima.

COLECTIVO SUR-REAL

2011 *Las vértebras de Cañete 1981 – 2011*, vademécum. Cañete. Casa del Colectivo Sur-real.

SARMIENTO FERNÁNDEZ, Erick

2012 *Histograma de Cañete: historias contadas desde la fotografía.*
Cañete: Talleres del Colectivo Sur-real.

2019 Modelando el desierto: resistencia y ritmos en las comunidades afroperuanas de Cañete. En *Cultura afroperuana. Encuentro de investigadores 2018*. Lima: Ministerio de Cultura del Perú, pp. 258-263.

- 2019 "El loco, Jarry, el Zambo y su paraíso". Ángel con casaca de cuero: lecturas sobre Enrique Verástegui. *Lima: Sol Negro*, pp. 125-131.
- 2019 ¿Por qué es necesario la existencia de un museo provincial en Cañete?, en: *COALDAS: El Corazón del Antiguo Cañete*. Cañete: Garabatitos editores, pp. 116-134

SARMIENTO FERNÁNDEZ, Erick y QUIROZ, Carlos

- 2022 *Historia de Cañete: desde sus orígenes hasta la segunda mitad del siglo XX*. Cañete: Garabatitos editores.

TOMPKINS, William

- 2011 *Las tradiciones musicales de los negros de la costa del Perú*. Lima: Centro de Música y Danza de la Universidad Católica; Centro Universitario de Folklore de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

AFROPERUANOS Y CONEXIONES ACTUALES CON ÁFRICA

REALIDADES Y POTENCIALIDADES DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL SOCIAL, CULTURAL Y ECONÓMICA ENTRE EL PERÚ Y LOS ESTADOS DE LA UNIÓN AFRICANA

Juan Enrique Pozada Pineda⁵⁹

RESUMEN

El 23 de mayo de 2023, se cumplieron los 60 años de fundación de la Unión Africana (fundada como Organización para la Unidad Africana). En donde, en la declaración 406, de la decimosegunda sesión de su Consejo Ejecutivo —en enero del 2008— solicita un estudio para considerar a la Diáspora Africana, como la Sexta Región del continente. Situación que, ha sido asumida por esa entidad y diversos estados, como un hecho. El cual, abre a la cooperación y representación de, las poblaciones de descendientes de africanos, con los mismos Estados Africanos.

En el Perú, según los Censos Nacionales del 2017, el 3.8% de la población encuestada, mayor de 12 años, respondió auto identificarse dentro de la variable étnica afroperuana/afrodescendiente. Confirmando así, en número, la presencia significativa de los descendientes de africanos en el Perú. Además, desde 1986, se instituyó al 19 de octubre, como Día de la Amistad Peruano-Africana, en honor a los luchadores anticolonialistas, como Samora Machel, de Mozambique.

No obstante, esta celebración suele no salir de los ámbitos diplomáticos, y no llega aún al resto de la población afroperuana. Lo

59 Escuela Profesional de Antropología. Universidad Nacional Mayor de San Marcos
juanpozada@gmail.com

cual, también se refleja aún intermitentes conexiones, entre el Pueblo Afroperuano, y África, a través de las instituciones de sus estados y la Unión Africana. De este modo, la presente investigación, pretende mostrar el panorama actual, las perspectivas y potencialidades de estas conexiones, en especial de la Cooperación Internacional de los países africanos y esa Sexta Región de África, en la que los afroperuanos, también son contemplados como parte de ella.

PALABRAS CLAVE:

Afroperuanos, diáspora, cooperación internacional, África, relaciones internacionales, Unión Africana.

INTRODUCCIÓN

La influencia de los descendientes de africanos en el Perú, está presente en diferentes manifestaciones socio culturales y, eventos históricos del país. Si bien, muchas veces invisibilizada, esta presencia es innegable, más aún a lo largo de la Costa peruana. No obstante, durante muchos años, esta influencia ha sido reconocida o ha presentado un “silencio” estadístico y académico. Por ejemplo, el Perú al no tener variable de autopercepción étnica hasta los Censos del año 2017, se desconocía la cantidad de personas que, se consideraban como afroperuanas o los marbetes predominantes en los descendientes de africanos en el Perú: negro, zambo, mulato, sacalagua, afrodescendiente.

Precisamente, es con los Censos del 2017 en donde se pudo tener la cifra oficial de 3,6 % de la población censada con esta pregunta (mayores de 12 años) que, corresponde a 828 841 personas percibidas cómo afrodescendientes (Instituto Nacional de Estadística e Informática del Perú, 2018, p. 221), lo cual la convierte en la cuarta población en autopercepción étnica, detrás de los que optaron por considerarse “mestizos”, quechua y, “blancos”.

Esta cifra fue bastante importante, porque despejaba las interrogantes sobre la información demográfica de este grupo población considerado como Pueblo, según el Estado Peruano, en la actualidad. Pues, en algunos casos, se asumía cifras que iban del 1% al 10% de la población nacional.

Más allá de su relevancia numérica, también es importante entender que, esta población ha sido asumida muchas veces como una alteridad socio-racial, considerando al conjunto por un distintivo fenotípico como mayor rasgo: el color de la piel, asumiendo así la alteridad de los

descendientes de africanos en el Perú, cómo “criolla” con integrantes de “piel negra”. Sin embargo, las reivindicaciones por un África “perdida” y la reivindicación de los peruanos de “piel negra” con este continente, empezaron a consolidarse en los años 60, con el proyecto cultural de los hermanos Victoria y Nicomedes Santa Cruz, el cual representó el primer gran hito de retorno simbólico peruano al África y, la construcción de una afrodescendencia y noción de diáspora. La cual significó el acercamiento político de Nicomedes Santa Cruz con los políticos independentistas y pan africanistas del continente africano, a través de su poesía. Mientras que, Victoria Santa Cruz se acercaba a los movimientos culturales coreográficos afroestadounidenses y, a la investigación en danza, filosofía y, poesía reivindicativa.

Es así como, empezaron los acercamientos culturales de los afroperuanos con África, los cuales persisten en la actualidad de múltiples formas, aún más en la denominación reivindicativa de Pueblo Afroperuano, como un grupo étnico, descendiente de los esclavizados africanos en el Perú (INDEPA, 2010). Situación que, nos lleva a reflexionar sobre las relaciones y conexiones de los afrodescendientes peruanos con África y, sobre las relaciones diplomáticas del Perú con los países africanos que, poseen una organización continental que, busca la integración política, económica, social y cultural de sus estados miembros: la Unión Africana.

La situación actual de estas conexiones, sus perspectivas y potencialidades, son realidades sociales y políticas poco exploradas académicamente. Por ello, en esta investigación se busca contribuir a la exploración de este fenómeno social, no solo desde una perspectiva diplomática en cuanto a la relación entre Estados. Pues, también se abordará la dinámica en la que el Estado Peruano involucra o no, a esa cuarta población en número a nivel nacional, descendiente de antepasados africanos, en su relación con los Estados de la Unión Africana, principalmente del área subsahariana. En especial, porque es la Unión Africana que, en sus procesos de integración y, su proyecto político aún inspirado en el Panafricanismo, considera a la Diáspora Africana y a los descendientes de africanos en las Américas, como la Sexta Región de África.

LA UNIÓN AFRICANA, SU PROYECTO DESCOLONIZADOR Y LA DIÁSPORA AFRICANA

En el Perú, como en otras partes del mundo, África aún es un continente extraño, exótico y, poco conocido. Es más, es común que se suela confundir a África como un país o, un lugar donde los patrones sociales residen en guerras, pobreza galopante, hambrunas, bosques tupidos y, en el peor de los casos, la asunción racista que relaciona a los africanos

con el canibalismo, el atraso tecnológico e intelectual y otros tópicos. Los cuales, están asociados a la idea racista de África y la “raza negra” como de preponderante exuberancia y barbarie, así como lo proponía Clemente Palma en el Perú del siglo XIX. Un estereotipo que, aún persiste en el desconocimiento e ignorancia sobre las realidades africanas.

África es un continente con 54 países independientes y soberanos, un estado con reconocimiento parcial y en un estatus aún por resolver: el Sáhara Occidental, oficialmente República Árabe Saharaui Democrática. Además de territorios dependientes de potencias europeas: Santa Elena, Ascensión y Tristán da Cunha; Territorio Británico del Océano Índico (Reino Unido) y, Reunión; Mayotte (Francia). Esto, solo hace referencia a los territorios con población permanente y gobierno efectivo reconocido tanto como soberano, y como no soberano. De estos últimos, también se podría incluir a las Islas Canarias; Ceuta; Melilla y, sus islas e islotes limítrofes con Marruecos (España) y, Madeira (Portugal) que, son regiones incorporadas al territorio de estos países europeos, pero ubicadas geográficamente en África.

Solo este panorama, ya se va dando cuenta de la diversidad de entidades geopolíticas en el territorio africano, algunas con pleno control europeo, incluso oficialmente, parte de la Unión Europea. No obstante, si se hace referencia de los Estados africanos parte de la Unión Africana donde se incluyen a 54 Estados soberanos y plenamente reconocidos y, un Estado con soberanía limitada (Sáhara Occidental) —reconocido oficialmente por algunos Estados miembros de las Naciones Unidas—, el continente africano se divide en seis regiones, que son las siguientes:

1. África del Norte: Predominancia de las culturas y el idioma árabe. Comprende a Egipto, Libia, Túnez, Argelia, Mauritania, Marruecos y el Sahara Occidental (este último, no autónomo y, con reconocimiento limitado).
2. África Occidental: Conocida por sus sabanas, con producciones de materias primas como el cacao, maníes, oro y petróleo. Comprende a Cabo Verde, Senegal, Gambia, Guinea-Bissau, Guinea, Sierra Leona, Liberia, Costa de Marfil, Mali, Burkina Faso, Níger, Nigeria, Benín, Togo y Ghana.
3. África Central: El África de las selvas ecuatoriales, la parte más icónica de la que se construyen los estereotipos sobre todo el continente y, que posee Estados ricos en hidrocarburos. Comprende Chad, Camerún, República Centro Africana, República Democrática del Congo (Kinshasa), República del Congo (Brazzaville), Gabón, Guinea Ecuatorial, Burundi y, Santo Tomé y Príncipe.
4. África Oriental: Zona con gran diversidad ecológica: desiertos, montañas, valles, la zona de “Los Grandes Lagos”, el “Cuerno de

África” y, las Islas del Índico. Comprende Eritrea, Sudán, Sudán del Sur, Etiopía, Yibuti, Somalia, Kenia, Uganda, Ruanda, Tanzania, Madagascar, Seychelles, Comoras y, Mauricio.

5. África del Sur: De las zonas más industrializadas, zona montañosa, desértica y con grandes recursos naturales como oro, diamantes, petróleo. Comprende Sudáfrica, Lesoto, Esuatini, Mozambique, Malawi, Zambia, Angola, Namibia, Botsuana, Zimbabue.
6. Diáspora Africana: La Sexta Región que, según la Decisión 221 de la séptima sesión ordinaria del Consejo Ejecutivo de la Unión Africana, reunido en Sirte, Libia, del 28 de junio al 2 de julio del 2005, se define a la Diáspora Africana como: “The African Diaspora consists of peoples of African origin living outside the continent, irrespective of their citizenship and nationality and who are willing to contribute to the development of the continent and the building of the African Union” (African Union, 2005). Además, según el Protocolo de Enmiendas al Acta Constitutiva de la Unión Africana (2003), se agrega al artículo 3 del Acta Constitutiva de la Unión Africana, el literal “q”, en donde señala que la Unión “invite and encourage the full participation of the African Diaspora as an important part of our Continent, in the building of the African Union” (2003, pág. 2).

Estas definiciones de la llamada “Sexta Región”, son las que dibujan el proyecto Panafricanista de esta entidad continental que, muchas veces comparada como un proyecto similar al de la Unión Europea por su configuración actual. Esta, presenta características propias que, para entender mejor el panorama, es necesario realizar un breve recuento histórico desde su formación hasta la actualidad.

Por otro lado, al hablar de la Unión Africana, es importante esbozar de manera resumida sobre su origen. Los procesos de independencias africanas, y las reivindicaciones por los derechos civiles de los afrodescendientes, tuvieron su auge en la década de 1960. La ideología que guio estos procesos, radicó en el Panafricanismo. Surgido a mediados del siglo XIX, y que tomó forma con las ideas de Henry S. Williams y William E.B. du Bois. Esta aterrizó en diferentes líderes anticolonialistas, con la idea de buscar una unidad africana.

En el auge de los procesos independentistas, en donde 16 países se independizaron en 1960, se concibe crear una organización. La cual, vele la unidad de los nuevos estados africanos. Es por ello que, se crea el 25 de mayo de 1963 en Addis Abeba, Etiopía, la Organización para la Unidad Africana (OUA). Con sede en la misma ciudad. Organización que, perduró hasta el 2002. A través de la declaración de Sirte, Libia el 9/9/99, auspiciada por Muammar al Qaddafi, se resuelve establecer la Unión Africana con una comunidad económica, banco central, unidad monetaria, corte de justicia

y parlamento panafricano. En donde se concreten los objetivos de unión de los estados africanos (African Union, 2000, pp. 3-4);

Su acta constitutiva se firma el 11/7/2000 en Lomé, Togo (2000). Uno de sus puntos más importante, es el llamado a la diáspora africana a la construcción activa de la Unión. Esta Unión es finalmente establecida el 9/7/2002, en Durban, Sudáfrica. En donde asume como primer presidente, el entonces presidente de Sudáfrica, Thabo Mbeki. Esta organización supranacional sirve como un garante del orden y estabilidad africanos, y como un ente con perspectiva de desarrollo sostenible e inserción de África en las economías mundiales. Pretende tener un funcionamiento pleno, similar a la Unión Europea al 2063, o "Plan 2063".

¿UNA DIÁSPORA AFRICANA SIN ÁFRICA?: RELACIONES ENTRE LOS AFROPERUANOS Y ÁFRICA.

Uno de los debates más grandes sobre la identidad afroperuana reside en, si esta es guiada por una identidad "racial" o "étnica". Esto, se plasma en los marbetes identitarios afrodescendiente/afroperuano y negro/zambo/mulato/moreno/sacalagua. Los primeros asociados a la identidad étnico cultural, y la segunda a la racial. Aunque, esta correspondencia tiende a ser reinterpretada muchas veces.

En el Perú, a los descendientes de africanos se les suele reconocer como una alteridad "socio-racial" Es decir, peruanos cuya única diferencia es tener la piel "negra". Con un discurso aparentemente unionista, pero que encasilla a los afrodescendientes a características sociales determinadas por la "raza" y la "sangre". Por ejemplo, Peter Wade sostiene que, "a menudo solo se identificará como negra a la gente cuya apariencia es muy africana" (Wade, 2000, pág. 21). En donde lo "más africano", corresponde a una tonalidad de piel más oscura. Por lo cual, surgen términos como "negro retinto", "bantú", "guinea", o "negro azul", "renegro", "renegrado" o el término "negro" con un énfasis tonal donde se traba el fonema /gr/. Las cuales, dan cuenta de lo importante que es aún la identificación respecto al color de piel. Esto, principalmente asociado a lo "negro" y a la noción y concepto de "raza", independientemente de la palabra que, se use para nombrarla.

Por ejemplo, según el Estudio Especializado para Población Afroperuana (EEPA), realizado entre el 2013 y 2014, y publicado el 2015, "ante la pregunta de si creen que sus antepasados son de África, el 32,3% de la muestra de población afroperuana respondió afirmativamente, el 46 % respondió negativamente y el 21,7 % desconocía esta información" (Ministerio de Cultura del Perú, 2015, p. 101). De los que respondieron afirmativamente, "el 59,6 % respondió que lo había aprendido en el hogar, mientras que un 42,9 % respondió haberlo aprendido en el colegio" (ibidem).

Mientras que, con respecto a si se cree que, sus antepasados vivieron esclavizados, de la población encuestada “un 34,5 % dio una respuesta afirmativa”, un 46,2 % de forma negativa y, un 19,3 % no tenía respuesta (p. 102). De estos, lo aprendieron en el hogar, un 51,5 %; el colegio, el 48,4 % y, en la localidad, 13,3 % (2015, p. 103).

Si bien, estos datos corresponden a una realidad de hace 10 años, pues no se ha vuelto a hacer un estudio de tal magnitud geográfica, da cuenta de que aún un sector importante de los afrodescendientes peruanos, no asume poseer los rasgos que, podría sugerir un sentimiento diaspórico, sin embargo, es menos de la mitad. Pues, estos temas corresponderían profundizarse de forma cualitativa, en especial a quienes no supieron responder. Sin embargo, la población que respondió percibir sus antepasados en África y, haber sido esclavizados, lo aprendieron en su mayoría en el hogar. Lo cual, puede sugerir una formación sobre estos nexos con el África de forma vernácula y popular, más allá de lo que se diga en la educación formal.

De esta forma, en el caso de la identidad “afroperuana”, basada en una matriz africana, con origen histórico procedente del proceso esclavista, se decanta por generar una comunidad con patrones similares basado en lo cultural e histórico, es decir una etnia. Por lo cual, existen movimientos por el reconocimiento oficial como Pueblo Afroperuano, e incluso tierras colectivas amparado por leyes constitucionales.

Es precisamente, esta identidad afroperuana que, plantea ser parte de la diáspora africana: una dispersión catastrófica a causa del proceso esclavista. El cual supone, un desarraigo de los antepasados del África, para una instalación forzosa en las Américas, este caso, el Perú.

En el caso del Perú, y el llamado “Pacífico Negro” el cual es trabajado por Heidi Feldman en función al concepto de “Atlántico Negro”, manejado por Paul Gilroy. A diferencia de este “Atlántico Negro”, en donde existe una identidad dual entre el África tradicional y lo Occidental moderno; en el Pacífico Negro se desarrolla una interacción entre lo criollo —donde se incluye la influencia africana a modo de africanos influenciados por la cultura de los esclavizadores europeos y, las culturas indígenas de la zona— (Feldman, 2009, p. 9)

Con respecto a este último grupo, la mayoría del flujo migratorio, no viene directo de África, sino de descendientes de africanos desde el atlántico. Esto, intenta explicar que, en países como el Perú, las influencias culturales africanas son más difusas y menos directas que, en los afrodescendientes de la América Atlántica, considerada más “africana”. En el caso peruano, esta situación descrita, expone una situación en donde los afrodescendientes peruanos —o una parte de ellos—, tratan de forjar una identidad propia que distancia a los afrodescendientes peruanos de

este conglomerado “criollo”, basado en la nostalgia pre independentista de las élites costeñas de inicio del siglo XX. Este distanciamiento, serviría para un mayor acercamiento al sentido de pertenencia de una Diáspora Africana internacional (Feldman, 2009, p. 57).

Como menciona Avtar Brah (Brah, 2011, pp. 222-226), la “diáspora” se asocia intrínsecamente a los conceptos de “hogar”—lejano, de donde se tiene desarraigo— y el “retorno” a ese hogar perdido, ligado a la nostalgia que, no necesariamente se contrapone a un posible arraigo en el país o zona de asentamiento. Sin embargo, su lógica identitaria va más ligada a la remembranza y a la identificación con las otras colectividades derivadas de esa matriz desde donde se dispersó esta población. No obstante, el término diáspora surge desde la experiencia judía, se ha llegado a extender para otras dispersiones “catastróficas”, como la africana que, no posee solo un origen, sino en varias zonas pertenecientes actualmente a diversos países del continente. En el caso africano, esta dispersión catastrófica adquiere un nombre en suajili, llamada “Maafa”.

En cuanto a las nociones de retorno en la diáspora africana, Gabriel Izard Martínez (2005), menciona que existen retornos físicos y simbólicos. En cuanto a los físicos, se puede contar desde procesos de migración definitiva tanto de manera individual como colectiva en diferentes momentos de la historia, o aun turismo “ancestral” que, principalmente proviene de Estados Unidos, con la preparación de expediciones grupales. Por otro lado, menciona las “subjetividades diaspóricas” donde surge ese sentimiento de nostalgia y el sentimiento de “exilio”, incluso antes del nacimiento del individuo. Pues, a través del arte como literatura, música, artes plásticas, corrientes académicas, religiosas e ideologías políticas, se busca una reinvención o reconstrucción de ese nexo perdido.

En el caso político, el Panafricanismo representa uno de los hitos de estas expresiones. Pues, buscaba la liberación conjunta y la lucha contra la segregación racial, en los territorios africanos y, de la diáspora africana (Izard Martínez, 2005, pp. 91-110). Esta última, principalmente en las Américas, como en los Estados Unidos con una política de segregación racial hasta los años 60 del siglo XX, o en las naciones latinoamericanas y caribeñas, donde la abolición de la esclavitud, parecía tener efectos aún postergados y, seguían las condiciones de subordinación, precarización y deshumanización heredadas de este sistema.

Basado en lo sostenido por Izard Martínez, se puede afirmar que ha existido intentos por generar un “retorno simbólico” al África, desde el Perú, como una forma de generar lazos culturales y de memoria con África, en el propio territorio “diaspórico”. A partir de los años 2000, y de la Conferencia Internacional contra el Racismo, la Xenofobia y todas formas de discriminación, de Durban en el 2001, las conexiones con África, se retomaron con mayor fuerza. Pues, el mayor movimiento reivindicativo,

se dio con el renacimiento cultural afroperuano de 1950-1960 con los hermanos Victoria y Nicomedes Santa Cruz.

Este, es un caso que, se puede relacionar con lo sostenido por Elisa Cairati, la cual sostiene la existencia de narraciones ancestrales las cuales gestan una identidad que “rompe con el presente, remontándose a un pasado idílico para reinventar un África anacrónica y a-histórica” (Cairati, 2011, p. 130). Lo cual, puede correr el riesgo de pensar un África idílica, diferente a sus realidades actuales. Situación que, es más relacionada a la actualidad que, al movimiento de Victoria y Nicomedes Santa Cruz. Mientras Victoria Santa Cruz, en el pensamiento filosófico, destacándose como una de las primeras filósofas afroperuanas de forma pública, al desarrollar conceptos de la cosmovisión afroperuana, a través del ritmo (Santa Cruz Gamarra V. , 2004):

...Todo se está continuamente haciendo, transformando. En este devenir, hay un ritmo...

El Ritmo, el eterno organizador, consecuencia y causa del Orden Superior, tiene la capacidad de establecer una relación entre fuerzas opuestas y, por lo tanto, componentes indispensables de toda unidad (p. 31)

Esta afirmación se refiere a que, si el ritmo es “Orden”—Con “O” mayúscula que representa un ciclo sin inicio claro ni fin—, es nuestro “Orden”. En cada cosa que hacemos, en cada cosa que vivimos, en cada movimiento, en cada acción, en cada pensamiento. Partiendo de esta premisa, el ritmo representa la forma en cómo se ordena o lleva cada aspecto de la vida. Lo cual, significa un aspecto importante en la cosmovisión afroperuana que, puede ser vivido, manifestado, pero Victoria Santa Cruz, fue de las primeras autoras que, explica esta visión filosófica afroperuana. Un “Orden” relacionado con la intuición, la cual la autora señala que “es la guía del ser humano y la base del conocimiento. Orientada por esa intuición y desde una memoria ancestral (África) conocí el sabor de la conexión, el sabor del silencio” (Santa Cruz Gamarra V. , 2004, p. 32).

De esta manera, es posible observar cómo la conexión diaspórica con África, es relacionada en el día a día, como una memoria ancestral, con un arraigo más subjetivo y vivencial. Por otro lado, Nicomedes Santa Cruz, se avocó al pensamiento político a través de sus creaciones musicales y poéticas. Posee poemas como “Johannesburgo” que, también habla de las causas africanas. Sin embargo, es “Congo Libre”, presente en el álbum “Canto Negro” (Santa Cruz Gamarra N. , 1968):

*¡África, tierra sin frío,
madre de mi oscuridad;
cada amanecer ansío,*

*cada amanecer ansío,
cada amanecer ansío
tu completa libertad!*

En donde es evidente la noción de la tierra “madre”, relacionando el fenotipo, como un distintivo de identidad, en un tiempo donde el tener “piel negra” en diferentes partes del mundo, significaba incluso, la segregación racial institucionalizada como en Estados Unidos o Sudáfrica. El llamamiento a la libertad completa, está muy relacionado a los preceptos panafricanistas. Incluso, fue llamado por el líder panafricanista, pensador, primer presidente de Senegal, y fundador del pensamiento reivindicativo de la *négritude* Léopold Sédar Senghor, junto al pensador martiniqueño Aimé Césaire, como: “poeta de las Américas” (Maríñez, 2000, p. 33). Estos contactos políticos con los líderes africanos desde Nicomedes Santa Cruz, se dieron por lo menos, diez años antes del establecimiento de relaciones diplomáticas desde el Estado, con estas recién formadas repúblicas africanas.

El movimiento de reivindicación de raíces africanas, fue hasta ahora, el único proyecto político identitario de este tipo, en el país. Pues, luego el arte afroperuano, principalmente la música y danza, empezó a someterse en un proceso de mayor comercialización y, la reivindicación política y, social que realizaba este retorno simbólico al África perdida, fue mutando. No obstante, podemos encontrar otros casos como la familia Ballumbrosio, Lucila Campos, Arturo “Zambo” Cavero, y otros que, hacían memoria del tráfico trasatlántico de personas esclavizadas en la música, pero asociado a un costumbrismo más peruano: menos africano, solo con África como raíz, de la presencia “negra”, pero sin mayores conexiones.

No obstante, fue hasta los años 2000, donde luego de la Conferencia de Durban, se volvió a retomar cierta conciencia de la matriz africana, y nuevos cantantes, la misma familia Ballumbrosio y otros creadores musicales, empezaron a volver a reivindicar la africanidad. Como la creación de la compañía “AfroPerú” por Rafael Santa Cruz, y otras agrupaciones y colectivos, tanto artísticos como políticos que, reivindicaban la afroperuanidad, sobre la “negritud” asociada al color de piel. Incluso, entidades como el Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano (INDEPA), predecesor del actual Viceministerio de Interculturalidad, del Ministerio de Cultura, definió en una de sus publicaciones, una de las hasta ahora definiciones desde el estado, más claras sobre el Pueblo Afroperuano: “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”. (INDEPA, 2010, p. 110)

Con esto, estas reivindicaciones que, han aflorado con mayor incidencia desde el nuevo milenio, llega a ser bastante variada. Desde

la adopción de vestimentas de inspiración africana, la reivindicación del cabello y peinados afro, el uso de turbantes, los collares de inspiración yoruba —relacionados con religiones como la Santería y el Candomblé— e igbo principalmente a creaciones de patrones gráficos, han cobrado bastante importancia.

Otro punto importante reside en la espiritualidad, tanto desde el catolicismo y con la práctica y observancia media de cultos de origen africano como la Santería, Candomblé y Umbanda. Además, a través de la música se ha ido revalorando ritmos afrodescendientes de Cuba, y música *afrobeat* de Nigeria. Las cuales, han generado cierta presencia simbólica en los jóvenes. Actualmente, los patrones culturales más usados en la vestimenta y símbolos, residen en los que pertenecen a los actuales países de Ghana, Nigeria y la República Democrática del Congo.

No obstante, no se ha vuelto a realizar un proyecto político identitario de envergadura como el de Victoria y Nicomedes Santa Cruz, incluso desde las Organizaciones Afroperuanas. Donde estas han orientado más su agenda a la “lucha contra la exclusión, la discriminación étnica, cultural y racial; lucha por la reivindicación social, económica, educativa, de género y política, en donde se reconozca constitucionalmente como Pueblo Afroperuano. Lucha por una revalorización étnica y cultural del Pueblo Afroperuano” (Centro de Desarrollo de la Mujer Negra Peruana, 2011, p. 26). Lo cual, se complementa operativamente con la incidencia en las políticas públicas que, son comandadas por la Dirección de Políticas para Población Afroperuana (DAF) del Ministerio de Cultura, cuyo canal de trabajo con las Organizaciones Afroperuanas, es a través del Grupo de Trabajo con Población Afroperuana (GTPA).

Esto, tanto con el Plan Nacional de Desarrollo para la Población Afroperuana – PLANDEPA (2016-2020), y la Política Nacional del Pueblo Afroperuano al 2030 (PNPA). Mientras que, la reconstrucción de las conexiones con África, sigue proviniendo de movimientos artísticos de música, danza, artes plásticas y textiles y, movimientos religiosos como la Pastoral Afroperuana —catolicismo—, o movimientos religiosos con raíz en la Regla de Ifá.

No obstante, aún no existe una relación estrecha entre los afrodescendientes y África, al punto de desconocerse incluso, qué países la componen. Además de, considerarla un poco “extraña”, “exótica”, y distante de la realidad afroperuana (Pozada Pineda, 2016, p. 95). Incluso, la cooperación con países africanos y sus delegaciones diplomáticas, poseen un enfoque desde la Cancillería más orientado a los nexos económicos. Mientras, los culturales se relacionan más a mostrar las manifestaciones afroperuanas como algo típico peruano, con matriz africana. Sin embargo, los intercambios culturales y estratégicos más estructurados y planificados, como en Colombia. País, el cual ha tenido mapeos sobre la relación del

país como parte de la Sexta Región y, posibilidades de acercamiento a la Unión Africana (UA):

Un acercamiento a la UA en ese sentido permitiría dar mayor visibilidad a la comunidad de la diáspora africana colombiana, así como comprender de mejor manera sus problemas en materia de Derechos Humanos, que van desde la discriminación en el trabajo, hasta la violación de su integridad física por ser actores centrales del conflicto armado interno en muchas regiones (Delgado Caicedo, 2011, p. 13).

De esta forma, si bien con sus dicotomías entre la identidad racial centrada en el color de piel, y la entidad étnica que reivindica el origen africano, es a través de la misma población donde la lógica de diáspora y, las conexiones con África, tienen más cabida. Pues, en el Perú, aún no se ha despertado ese interés desde el Estado, por explorar a la “Sexta Región”. Pues, a diferencia de Colombia, el Pueblo Afroperuano no es un Pueblo reconocido constitucionalmente, y sigue siendo visto por varias entidades estatales y sus funcionarios como una alteridad socio-racial.

COOPERACIÓN INTERNACIONAL UA – PERÚ: DE LOS NEXOS CULTURALES A LO ESTRATÉGICO.

En cuanto a las relaciones diplomáticas, Perú mantiene relaciones bilaterales con casi todos los países africanos, salvo Chad, Gabón, Eritrea, Somalia, Sudán del Sur, Comoras, Madagascar y Mauricio. Además, las relaciones más estrechas son con los países del norte africano. Esta situación consular, la explica claramente el diplomático peruano Jorge Félix Rubio Correa:

Contamos a la fecha únicamente con dos embajadas residentes en África Subsahariana: Sudáfrica y Ghana, lo que configura una presencia muy baja en la región, en comparación con otros países de América Latina. Nuestra embajada en Pretoria es concurrente ante Mozambique y Zambia, país en el que recientemente presenté cartas credenciales y cuenta con la comunidad peruana más importante de África, en la ciudad de Kitwe. Nuestra embajada en Accra no tiene concurrencias. En otras palabras, estamos subrepresentados. Las otras tres embajadas peruanas en el continente africano, Marruecos, Argelia y Egipto, se encuentran en el Magreb y corresponden a una realidad más árabe y mediterránea (Rubio Correa, 2022, p. 67).

Hasta ahora, se ha analizado la realidad de los afrodescendientes peruanos y, la dinámica con la Diáspora Africana. Sin embargo, no hay que

olvidar que, la Unión Africana posee una región: el Norte, que comprende a los países árabes, con una situación diferente al África subsahariana, de la que se estuvo hablando a lo largo de esta investigación. Por ejemplo, el Perú, reconoció como Estado, al Sahara Occidental, en 1984, con Fernando Belaúnde Terry como presidente. Por el derecho internacional, no se puede derogar un reconocimiento, pero sí se puede tomar acciones, como la suspensión de relaciones diplomáticas. De este modo, la postura del Perú, con respecto al Sahara Occidental “ha ido evolucionado en concordancia con lo desarrollado por el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas” (Avilés Flores, 2019, pág. 154). Territorio el cual, también presenta en la actualidad una situación conflictiva sobre su reconocimiento en la Unión Africana, por las reclamaciones de Marruecos sobre su soberanía. Luego de estas relaciones diplomáticas que, presentan una fluctuación de reconocimiento, en función a los principios del gobierno políticos de turno, las relaciones con los otros países del norte africano, suelen tener un carácter más comercial. A pesar de que, históricamente se habla de la influencia morisca en la cultura peruana.

Además, en 1986, a causa de la muerte del líder mozambiqueño Samora Machel, el Estado peruano institucionalizó el Día de la Amistad Peruano-Africana, cada 19 de octubre. El propósito de esta fecha oficialmente “tiene como propósito afirmar los lazos de cooperación y las relaciones entre las naciones del Perú y de África”, para buscar “un acercamiento desde el arte y la cultura a las distintas tradiciones del continente africano y a las formas en que su aporte cultural se ha integrado en el Perú” (Defensoría del Pueblo, 2011, p. 150). En esta fecha, esporádicamente, se realizan actividades entre el Perú y, misiones diplomáticas de países invitados. No obstante, las relaciones diplomáticas suelen ser, hasta ahora, solo de índole político-comercial. Relaciones que, afiancen el sentido cultural y de diáspora, con países de influencia cultural como Nigeria, Angola, RDC o Madagascar no se dan. Con el caso de Ghana, la cooperación está comenzando a acrecentar con misiones comerciales, principalmente.

Sin embargo, es importante entender que, desde los mismos diplomáticos peruanos con trabajo en África, no existe una concepción de la identidad diaspórica y la afrodescendencia, como motores de la cooperación y relaciones entre el Perú y los países del África subsahariana. Es precisamente el mismo Jorge Félix Rubio Correa, el autor de la única publicación indexada sobre las relaciones Perú – África subsahariana desde el punto de vista diplomático. Si bien, esto presenta un avance invaluable a estos estudios, nos esboza un poco la idea sobre las realidades africanas y peruana de forma comparativa:

El Perú y los países de África Subsahariana hemos desarrollado históricamente culturas muy diferentes, pero compartimos

muchas características y preocupaciones en común: somos países multiculturales, multirraciales, multilingües, megadiversos y afectados por el cambio climático. Muchos somos además países mineros, pesqueros y con gran potencial en la agroexportación (Rubio Correa, 2022, p. 66).

No obstante, a pesar de asumir que, las culturas históricamente han sido muy diferentes, más adelante sostiene lo siguiente:

En el ámbito cultural, habiendo amainado la pandemia, es necesario continuar la labor de difusión de nuestra cultura y gastronomía en la región, destacando la variedad de riquezas culturales con que contamos, así como la influencia africana en nuestra historia y nuestra multiculturalidad (Rubio Correa, 2022, p. 68).

Es decir que, sí hay una historia y cultura en común, pues esta influencia africana fue parte de un proceso que influyó de formas diferentes a ambas zonas: el tráfico esclavista transatlántico. Lo cual, genera este fenómeno de la Diáspora Africana que, ya se había comentado previamente. Además, la combinación de los entornos geográficos y las dinámicas culturales en las diferentes zonas de presencia afroperuana, presentan bastantes similitudes culturales con zonas de África, principalmente de la sabana del África Occidental y el Sahel. Por supuesto, como la información sobre el África actual aún no es muy difundida masivamente en las Comunidades Afroperuanas, por lo cual, puede ser un contenido novedoso.

Solo para citar un ejemplo, en los trabajos de campo, a algunas de las personas de Comunidades Afroperuanas del Norte, como en el caso de Piura y, Lambayeque, les parecía interesante la similitud entre el Tondero afroperuano y, el *Wassoulou* del sur de Malí. Como la música de la cantante maliense Nahawa Doumbia. O en el caso de la zona sur, donde en conversación personal con el maestro José Orlando “Lalo” Izquierdo, en el 2013 identificó algunas canciones del *Soukouss* congoleño y, del *Coupé Décalé* marfileño, como muy similares al zapateo en menor y, al punteo de festejo. Lo cual, se puede identificar en las canciones del cantante congoleño Tabu Ley Rochereau, como ejemplo. Estas sorprendentes similitudes —para las personas entrevistadas—, pueden ser materia de estudio en donde el difusionismo cultural o huellas culturales, pueden estar presentes.

Además, la geografía, dinámicas sociales y necesidades de desarrollo entre Perú y sus pares africanos son más similares de lo que el exotismo hacia África, plantea. La Costa peruana, donde se asientan las principales comunidades afroperuanas, tiene mucha similitud no solo musical, sino física, con la zona de África Occidental y el Sahel, la Amazonía con el África Central, incluso en su comida. Algunas zonas de los Andes con Etiopía, Ruanda, Sudáfrica. Es por ello que, temas como

Gestión Hídrica, Desarrollo Rural y Agropecuario —como también sostuvo Rubio Correa (2022)—, Energías Renovables, Minería y otros, son una gran ventana para la cooperación Sur-Sur, en donde el Pueblo Afroperuano puede tener un protagonismo por los lazos culturales. No obstante, este protagonismo es aún rezagado y, no se ha priorizado la participación de este Pueblo en las exploraciones de cooperación internacional.

Una de las cooperaciones ya realizadas ha sido a través del Centro Internacional Egipto para la Agricultura (EICA), que brindaba becas a estudiantes peruanos. No obstante, no hubo prioridad para estudiantes afrodescendientes o incidencia en la convocatoria en sus Comunidades. Sino que, se tomaba una convocatoria abierta a todos los estudiantes peruanos con los requisitos que solicitaba la entidad. Con este precedente, 'Perú tiene una posibilidad grande de cooperar con preparación técnica e intercambio con sus pares africanos de manera más directa. La producción minera y petrolera, también es una posibilidad a explorar. Además, hay coincidencias en preferencias de consumo que, pueden permitir nuevos mercados en donde el Perú tiene varias oportunidades: principalmente en exportación agrícola.

Todo esto, puede potenciarse con un intercambio de estudiantes y técnicos de los países africanos y el Perú. Esto, no de forma exclusiva a los profesionales afroperuanos, pero sí puede dársele un protagonismo, como las acciones afirmativas con los Pueblos Indígenas de los Andes y Amazonía. Esta cooperación, nos solo puede ser con África, sino con otras regiones de la llamada Diáspora Africana.

A MODO DE CONCLUSIÓN: PERÚ Y LA SEXTA REGIÓN AFRICANA. ABRIENDO NUEVOS CAMINOS

Como se mencionó anteriormente, los afroperuanos no han tenido una plataforma para ser parte de esta creciente cooperación entre Perú y países africanos. Países como es el caso de Ghana, uno de los llamados "Leones africanos" de la economía que, ya han tenido misiones comerciales en el Perú y, han estuvieron explorando la apertura de un consulado honorario. La cual, puede darse bajo las prerrogativas de desarrollo de la Unión Africana y la diáspora, como Sexta Región africana.

Empezando por el intercambio cultural, y ciertas similitudes en la gastronomía, artes y otras situaciones que pueden generar estos reencuentros culturales. Se abren posibilidades económicas y de desarrollo atractivas. En las cuales, las Comunidades Afroperuanas, pueden ser protagonistas, por algunas similitudes culturales, históricas y otras que, permitirían un intercambio más dinámico y, el encuentro desde el Perú, de esta Sexta Región con el resto de las Regiones Africanas.

El Perú, incluso, podría convertirse en centro de innovación técnica con participación de profesionales africanos. La cual lleve a avances en cooperación sobre agua, agricultura, ganadería, minería e hidrocarburos. Esto, incluso abre un gran espacio de cooperación en donde no se ha desarrollado mucho el Pueblo Afroperuano: la Amazonía Peruana. El Río Amazonas, puede ser ese gran nexo para la exportación e importación hacia y desde África. La cual, podría generar dinamismo comercial interesante. Teniendo en cuenta que, incluso países petroleros como Gabón, Guinea Ecuatorial y Angola poseen déficit de algunos productos que, el Perú podría surtir desde la Amazonía. Pues, actualmente suelen ser surtidos por países tan lejanos, como los del Sudeste Asiático, con la necesidad de pasar por zonas del Océano Índico, las cuales se encuentran en tensión diplomática, como el Mar de la China Meridional, Golfo Pérsico o Mar Rojo. De esta manera, el Río Amazonas, puede significar un eje importante para una ruta comercial entre los países de Sudamérica y África.

El desierto costero en donde están ubicadas buena parte de las Comunidades Afroperuanas, también podría suponer un espacio de cooperación con los Países Árabes, y algunos otros del Sahel como Senegal, Guinea, Burkina Faso, Mali, Níger y Chad. En donde los temas agrícolas, energías verdes como la eólica y gestión del agua, pueden abrir posibilidades interesantes de cooperación entre el Perú y estos países africanos: no solo por las condiciones geográficas similares al entorno de la Costa peruana. Sino, también por ciertas similitudes culturales, en especial con las Comunidades Afroperuanas del norte del Perú. Con las cuales, se pueden explorar posibilidades de cooperación económica y tecnológica, pero con la cooperación académico cultural como punto de partida.

Todo lo comentado, podría potenciarse como oportunidades de desarrollo que, no solo se circunscribiría para las Comunidades Afroperuanas. Pues, como se mencionó antes, hay realidades muy similares a regiones andinas y amazónicas. Las cuales, podrían gozar de una cooperación estratégica entre la APCI como órgano de cooperación peruana y, el AUDA-NEPAD de la cooperación de la Unión Africana. De esta manera, podría permitir que se abran nuevos caminos de desarrollo para los afroperuanos, y todo el Perú —y, por ende, sus vecinos sudamericanos—, junto a los países de toda la Unión Africana. En donde ya no se pensaría solo en “retornos simbólicos”, sino en una estrecha colaboración estratégica, unida principalmente —pero no exclusivamente—, por ese grupo humano que, representa el 3,6% de la población nacional. En donde las nuevas conexiones, puedan permitir oportunidades de desarrollo conjunto, sin dejar de lado el fortalecimiento de los nexos de los Afroperuanos con su matriz cultural que, forma parte de la diversidad del Perú.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AFRICAN UNION

- 2000 *Constitutive Act of African Union*. Lomé: African Union Common Repository .
- 2003 *Protocol on amendments to the constitutive act of the African Union*. Maputo: African Union Common Repository .
- 2005 *Decision on the definition of the African Diaspora. DOC.EX.CL/164 (VII)*. Sirte: African Union Common Repository .

AVILÉS FLORES, F. K.

- 2019 El reconocimiento del Perú a la RASD y la posición del Perú sobre el conflicto en el Sáhara Occidental 35 años después. Lima: [Tesis para obtener el grado académico de maestra en Diplomacia y Relaciones Internacionales]. Academia Diplomática Javier Pérez de Cuellar.

BRAH, A.

- 2011 *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Madrid: Maggie Schmitt y Traficantes de sueños.

CAIRATI, E.

- 2011 AfroPerú: Tras las huellas de la negritud en el Perú. *Altre Modernità-Rivisti Università degli Studi di Milano*(6), pp. 121-138.

CENTRO DE DESARROLLO DE LA MUJER NEGRA PERUANA

- 2011 *Más allá del perdón histórico: Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos del Pueblo Afroperuano*. Bogotá D.C.: Global Rights-Partners for Justice.

DEFENSORÍA DEL PUEBLO

- 2011 *Los afrodescendientes en el Perú: Una aproximación a su realidad y al ejercicio de sus derechos*. Lima: Informe de Adjuntía N° 003-2011-DP/ADHPD. .

DELGADO CAICEDO, J.

- 2011 *La diáspora africana y la Sexta Región de la Unión Africana: Oportunidades y desafíos para Colombia*. Bogotá: Ministerio de Relaciones Exteriores.

FELDMAN, H. C.

- 2009 *Ritmos negros del Perú: Reconstruyendo la herencia musical africana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

INDEPA.

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

INEI - Instituto Nacional de Estadística e Informática del Perú

- 2018 *Perú: Perfil Sociodemográfico. Informe Nacional. Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas*. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática.

IZARD MARTÍNEZ, G.

- 2005 Herencia, territorio e identidad en la diáspora africana: Hacia una etnografía del retorno. *Estudios de Asia y África*, XL(1), pp. 89-115.

MARÍÑEZ, P. A.

- 2000 *Nicomedes Santa Cruz. Decimista, poeta y folklorista afroperuano*. Lima: Municipalidad Metropolitana de Lima.

MINISTERIO DE CULTURA DEL PERÚ

- 2015 *Estudio Especializado sobre población Afroperuana*. Lima: Ministerio de Cultura del Perú, Grupo de Análisis para el Desarrollo.
- 2016 *Plan Nacional de Desarrollo para la Población Afroperuana 2016-2020*. Lima: Ministerio de Cultura.

POZADA PINEDA, J.

- 2016 Representaciones e imaginarios de África y los afrodescendientes en el Perú actual. En J.-A. Yao (Ed.), *Áfricas, Américas y Caribes. Representaciones colectivas cruzadas [siglos XIX-XXI]* (pp. 89-98). Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.

RUBIO CORREA, J. F.

- 2022, Mayo-Agosto). Relaciones Perú-África Subsahariana, proyecciones, oportunidades y agenda pendiente. *Revista Peruana de Derecho Internacional*, Tomo LXXII (171), pp. 51-81.

SANTA CRUZ GAMARRA, Nicomedes

- 1968 Congo Libre. En *Canto Negro*. Lima, Perú: RCA Victor.

SANTA CRUZ GAMARRA, Victoria

2004 *Ritmo: El eterno organizador*. Lima: Ediciones COPÉ.

WADE, P.

2000 *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

UN NUEVO SUYO EMERGE: UN VIAJE HACIA NUEVOS MODOS DE EXISTENCIA

EL QUINTO SUYO, AFRODESCENDIENTES EN EL PERÚ⁶⁰

Carlos Reyes

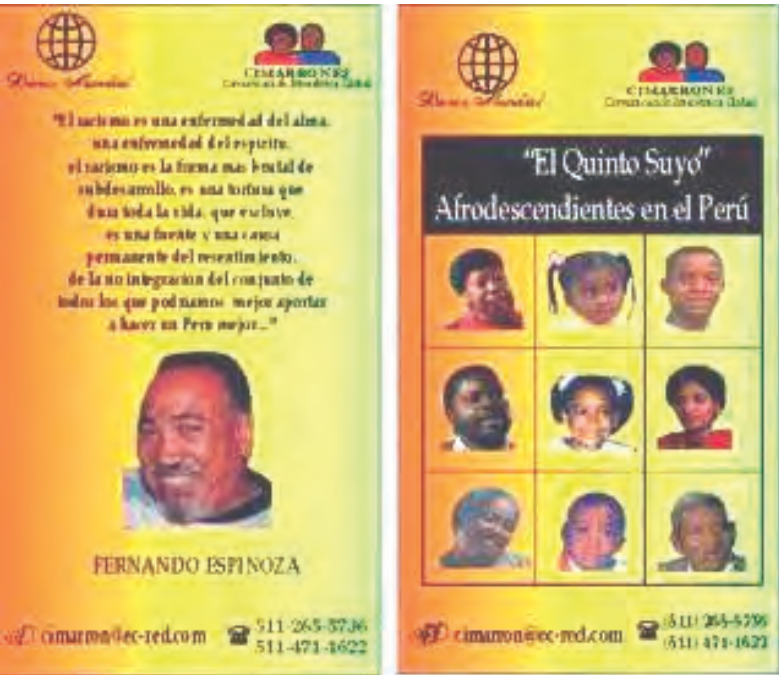
*Saludos, jóvenes negros del planeta tierra. Soy Sun Ra embajador
cónsul de la región intergaláctica de otro espacio.
¿Qué eres?
¿Cómo sabemos que eres real?
Como saben que soy real. No soy real, soy como ustedes.
Ustedes no existen en esta sociedad.
Si fuera así su gente no buscaría igualdad de derechos.
No son reales, si lo fueran tendrían algún estatus en las naciones
de este mundo.
Entonces, somos ambos mitos.
Yo no vengo como realidad, vengo a ustedes como mito.
Porque eso es lo que es el negro MITO.
Vengo del sueño, el sueño que el hombre negro soñó mucho antes.
Soy una presencia enviada por sus ancestros...
Sun Ra - Space Is the Place (1974)*

Mi propósito es llevarnos a pensar sobre la práctica de imaginación, la narración e interpretación sobre la presencia de “personas invisibles”, devenires hechos por personas inefables, ancestros silenciados y no humanos. Elementos que pretenden “retornos”, “contra-memorias” y “utopías”.

⁶⁰ Mi agradecimiento a Carlos López Smith, quien fue mi interlocutor para la redacción de ese texto y me ayuda a conocer los contextos internos que se manejaban dentro del equipo creativo que concibió el material audiovisual que aquí coloco en análisis.

Ello nos propone conocer y explorar potencialidades y articulaciones entre las antropologías del tiempo e historicidad (Stewart & Palmié), teniendo como ‘archivo’ las inscripciones denominadas ‘Afrofuturistas’. Donde la Ficción, el conocimiento especulativo, experimentos creativos en ciencia ficción y un conjunto de historias – en ocasiones denominadas “subalternas”, “contrahegemónico”, “radical”, “utópico” y “contracultural”, producidos en las Américas a lo largo del siglo XX, en los que “pasados” y “futuros” aparecen como tropos recursivos y mutuamente enredados.

El film que propongo para este análisis no es ficción, presenta personas de carne y hueso. Sin embargo, encuentro en este material algunos tópicos que se alimentan de elementos como el mito, la fantasía y la impugnación histórica desde la posición los invisibles, los rechazados y siempre interpelados. Elementos que, puestos en perspectiva, pueden ofrecernos un material interesante de análisis y que, quizás, nos pueden llevar a ver hasta qué punto podemos abordarlos desde una perspectiva afrofuturista.



“Quinto Suyo” Afrodescendientes en el Perú
Imagen de la portada con la que se difundió el film en formato DVD.

Si vemos en los créditos de este documental aparecerá Fernando Espinoza como director. Fernando fue quien tomó las riendas de dirección



Fernando Barreto
Fernando Espinoza
Tatiana Espinoza
Carlos López
Rafael Santa Cruz

del documental. Sin embargo, el crédito sobre el producto le pertenece a todo un equipo que trabaja de manera colectiva. Es así, que este documental fue desarrollado por un grupo de personas vinculadas al mundo del cine, música y teatro que se conformaron como un colectivo bajo el nombre de Cimarrones.⁶¹

Los *Cimarrones* se describen como: *hacedores de productos insertados en el espacio natural de la comunicación, asumimos el quehacer de la investigación, la producción, la circulación y el consumo, para la revaloración, interrelación, difusión y conciencia del movimiento afroperuano, del que somos parte.*

Ellos mismos se presentan como un colectivo de *afrodescendientes, afroemparentados, afroafiliados y mestizos*. Posicionándose como un colectivo que lucha *contra las cadenas que persisten en la mentalidad colonial*, tomando respeto y fidelidad a la memoria de quienes, antes que ellos, se atrevieron a luchar y que por auto-liberarse fueron llamados como *Cimarrones*. Así ellos toman para sí esa misma denominación.

UN NUEVO SUYO EMERGE: UNA REGIÓN LLAMADA EL QUINTO SUYO

Para esta sección lo que nos importa no es la fidelidad o no del relato con respeto a los hechos históricos. Lejos de comparar que es cierto y que es falso la idea es seguir los hilos de la narración e identificar en ellos en donde la historia se hace más densa. Para ello tomare las narrativas como *performances orales*, buscando entender como estas imágenes cargadas de tensión, manifestadas en el acto de narrar, ayuda a los involucrados a interpretar experiencias. Como *encuadramientos o marcos de narración* [Pollak, 1992; Ross, 2003] los actores sociales producen narrativas en determinados contextos, estos caminos de producción no están sujetos a una linealidad, sino más a un tránsito, fluctuaciones y caminos en zig-zag. Así nuestro campo serán las formas narrativas y aquellos elementos alegóricos que alimentan la imaginación y las formas en como por medio de diferentes recursos se apropian de la Historia.

Un tópico fundamental de nuestra Historia nacional que se nos cuenta desde nuestras etapas tempranas de formación en nuestro paso por

⁶¹ Los integrantes del equipo son: Fernando Espinoza (1942-2002) director de cine; Rafael Santa Cruz (1960-2014) músico e investigador; Fernando Barreto; Tatiana Espinoza, dramaturga y actriz y Carlos López, escritor y guionista.

el sistema educativo, es la historia del Imperio Incaico. Para ello tenemos que remontarnos a tiempo en que, en este territorio, hoy conocido como América del Sur y el Perú, habitaban poblaciones originarias. Entre las múltiples comunidades, una se alzaría ocupando una amplia extensión de territorio, conocidos como los Incas.

Diversos investigadores peruanos han identificado que existe una imagen privilegiada y poderosa de los incas (los nobles andinos) y su Estado (véase Flores Galindo, 1988; Degregori, 1998; Méndez, 1996; de la Cadena, 2000). Greene (2010) llama a esto como el “*apartado inca*” en el Perú, como una forma de hacer referencia a la fascinación sobre un pasado nacional fijado en la figura de los incas. Esa fascinación por el patrimonio incaico, si bien no es exclusiva, tiene una fuerte presencia en el Perú y se arraiga muy fuerte en la historia nacional forjada sobre el encuentro colonial.

Ese discurso también ayuda a suavizar las diferencias ocultas y las desigualdades contemporáneas. Como menciona Galindo (1988) si bien las ideologías del mestizaje y la criollización están presentes en el Perú y funcionan como un discurso nacional, se pueden explicar momentos importantes de la historia peruana a partir de ideas utópicas que han sobrevivido en el imaginario colectivo. Galindo denomina *utopía andina*⁶² como el conjunto de proyectos orientados a enfrentar la opresión del pueblo y cuyo principal objetivo es la búsqueda de una alternativa en el imaginario popular. Este se ve invadido por la idea de la búsqueda de otro Inca y de la vuelta del esplendor de antaño de su poderoso Estado; así la idea del imperio incaico es una suerte de inversión de la realidad del país.



62 La utopía andina son los proyectos (en plural) que pretendían enfrentar esta realidad. Intentos de navegar contra la corriente para doblegar tanto a la dependencia como a la fragmentación. Buscar una alternativa en el encuentro entre la memoria y lo imaginario: la vuelta de la sociedad incaica y el regreso del inca" [...] "Este es un rasgo distintivo de la utopía andina. La ciudad ideal no queda fuera de la historia o remotamente al inicio de los tiempos. Por el contrario, es un acontecimiento histórico. Ha existido. Tiene un nombre: el Tahuantinsuyo. Unos gobernantes: los incas. Una capital: el Cusco (Galindo, 1988:18).

Los incas emergieron en la zona altiplánica sur, del actual territorio peruano, en el siglo XII con el liderazgo de Manco Capac. Y se considera el final del Imperio Inca a mediados del siglo XVI con la captura del inca Atahualpa por parte de los invasores españoles y la posterior resistencia luego reprimida. El Imperio Inca consiguió su máxima expansión durante el gobierno del inca Pachacutec (1438 – 1471). En el que se extendió atreves de los actuales territorios de Bolivia, Ecuador, Argentina, Chile, Colombia y Perú. Tal y como se aprecia en la imagen, el territorio ocupado por los incas se conformaba por cuatro grandes divisiones territoriales llamadas suyos, en las cuales estaban agrupados sus diversas provincias. A toda la extensión de este territorio se le conoce como *Tahuantinsuyo*, que traducido significa los cuatro suyos juntos.⁶³

En el caso específico del Perú, la “historia oficial” es complicada. Con ello no me refiero a la forma de impartir las disciplinas de historia, sino a aquello que el Estado quiere que los estudiantes aprendan en las escuelas conocido en el Perú como el Currículo Escolar, que comprende las áreas temáticas y la manera en que esta es presentada a los estudiantes (llámese: patriotismo, democracia, ciudadanía, una idea de nación peruana, tradición cultural, etc.). El documental aborda este fenómeno como una suerte de ausencia, invisibilización deliberada y rechazo en el relato nacional sobre la presencia afrodescendiente, para ello apela a las intervenciones de los entrevistados que comentan desde su propia experiencia:

Nosotros los afroperuanos no estamos aquí porque quisimos
hubo alguien detrás que hizo que nosotros estuviéramos aquí.
(Mónica Carrillo - periodista)

Nadie se preocupa por nosotros, somos pensantes, pero no nos
reconocen solamente ven nuestros defectos, pero no nuestras
virtudes. [Fernando Barranzuela – Decimista]

En un contexto crítico sobre las narrativas transculturales, el conocimiento no puede más constituirse desde un esquema global y totalizador que organiza y explica, conocimientos y experiencias. Aquella crítica va al núcleo duro en donde aquella concepción de lo universal, “es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares” (Cesaire 2006: 84). Es así que la pretensión que cualquier tipo de análisis que proceda únicamente desde un punto de vista y un esquema de conocimientos

63 Al respecto María Rostworowski de Diez Canseco (2009) menciona lo siguiente: Tahuantinsuyu que significa las cuatro regiones reunidas (tahua, cuatro; ntin, sufijo plural con una idea de unión entre sí; suyu parcialidad, en sentido amplio de región), sin que podamos precisar si se trató de una voz indígena usada antes de la aparición de los hispanos, o si fue una composición posterior. Esa delimitación del espacio fue una necesidad para asentar el sistema sociopolítico: al crearse el Estado, continuó con la misma estructura que manifestaba desde sus inicios, es decir sobre la base del número dos duplicados. (252-253)

que no visibilice los aspectos de poder y dominación que intermedian la producción de conocimientos y los *discursos* vinculados al conocimiento, están inherentemente relacionados con el *poder* y la *autoridad*: ¿Quién puede hablar? y sobre ¿Qué puede hablar?

Grada Kilomba apunta a esto como un ejercicio de *violencia de la academia*. Para esta autora, un artefacto de tortura como la *máscara* (que impedía alimentarse a los esclavizados), gana sentido como una herramienta que narra una historia de represión; *tecnología* anacrónica, pero que aparece presente en la memoria viva de psique negra como una “*mascara de silenciamiento*”. Ella se hace la pregunta ¿Qué podría decir el sujeto negro si no tuviera la boca cerrada? Y si vamos más allá. Una vez en capacidad de hablar, qué cosas podría contarnos sobre sus sueños, anhelos, esperanzas y fantasías. A mi modo de ver, imaginar sería una práctica de rechazar. Producir interrupciones de una secuencia de imágenes sobre comportamientos, modos de ver y clasificar. Es en este campo, el del ejercicio creativo, que quimeras y utopías aparecen y con ellas ¿Qué otras formas de temporalidades histórica aparecerían? ¿Qué futuros y pasados estarían en juego en función de esos anhelos y sueños?

Si el futuro nutre de experiencias del presente, de cálculos sobre los efectos de sus acciones, se forma una noción o expectativa sobre lo que vendrá para producir, crear y también escoger. El pronóstico implica un diagnóstico que introduce el pasado en el futuro (Koselleck, 2006). Aquí como experiencias de anticipación, se producen también pasados y producen presentes.

Desde el punto de vista del sociólogo y activista afroperuano José Luciano ese *cálculo sobre un futuro* tiene que ser —para los afros del Perú— compartido colectivamente. Definiría, entonces, campos de alianza ¿de quién soy próximo? De experiencia basadas en el tiempo vivido y en conocimiento de otras experiencias, y sobre pensar ¿Cuáles son esas posibilidades de organizar futuros colectivos?

Bajo esta perspectiva, considero que proponer un Quinto Suyo sería un ejercicio de especulación que —alimentándose de la imaginación y la realidad— interpela el carácter *oficial* de una historia que se concibe como única.

Como producto audiovisual, el interés de este documental no se encuentra en profundizar en las historias de vida de los personajes que ahí son entrevistados o en sus trayectorias, sino más bien la manera en la que uno sobrevive cuando recibe golpes a lo largo de una sucesión de cambios bastante bruscos. El film se concentra más en los discursos y la lucha política por hacer valer ciertas memorias que no están presentes; aquello que no tiene documentos escritos rescatables en los archivos y colocar en evidencia aquello que suprimieron o no tomaron en cuenta, que

escapa de la “historia oficial” de las narrativas congeladas y más próxima a una *memoria subterránea*.

En gran parte, fue a partir de procesos de anulación de nombres, despojos de identidades, vaciamientos psíquicos, destrucción de lazos de parentesco, migración forzada y la animalización de “el negro” que, la raza se instaló en el universo epistemológico dominante occidental y con el cual se estructuraron las naciones y los gobiernos modernos. La Raza, para Mbembe (2018), es el motor del proyecto Biopolítico/Necropolítico. Mbembe tiene una frase (“oráculo”) que marca el inicio de su libro en la cual explica por qué escribe “Crítica de la Razón Negra”, él dice: “ahora que la historia y las cosas avanzan hacia nosotros, Europa dejó de ser el centro de gravedad del mundo...”. La historia ha demostrado que *el que esta está asignado a una raza no es pasivo*. El negro se hace hombre no por el humanismo europeo, sino en contra de este en búsqueda de su libertad e igualdad. Las luchas negras del mundo, son movilizadas por la necesidad de escribir nuestra propia historia desde nuestra propia óptica, cuerpos y experiencias.

En respuesta proponer un Quinto Suyu es un intento creativo de insertarse en la historia nacional que se proyecta hacia el futuro. Sobre ello López comenta que *entonces Fernando* [director del documental] dijo: *bueno hagamos ver que hay un quinto suyo que somos nosotros. Éramos 3 millones en ese momento, de 28 millones que había en el Perú en ese momento. Éramos cantidad suficiente para ser incluidos y ponernos ese nombre. Fue un nombre más político en ese momento que otra cosa.*

El documental es interesante como propuesta, más allá de las cuestiones históricas y míticas del patrimonio nacional, porque parece estar también en consonancia con acontecimientos que ocurrían en ese momento en Perú. El contexto en el que el documental es filmado es particular para el colectivo afroperuano y su relación con el Estado. El año 2000 es una época convulsionada a nivel nacional. Ese año se da el intento de *re-reelección* de Alberto Fujimori, llamado así por su intento inconstitucional de elegirse por tercera vez para el cargo presidencial. En respuesta, se convocó a nivel nacional una movilización los días 26, 27 y 28 [esta última fecha, coincidiendo con el aniversario de la independencia del Perú y tradicionalmente fecha en la que se hace la toma de mando de gobierno electo]. Dicha movilización llevo el nombre de marcha de los 4 suyos y ha sido quizá una de las mayores movilizaciones ciudadanas que movilizó a diversos grupos, colectivos, gremios de trabajadores, comunidades indígenas y campesinas a nivel nacional concentrados en Lima que acabo con la renuncia y huida del hoy encarcelado Alberto Fujimori.

Podríamos decir los problemas representación que surgían a inicios de los 2000 donde luego de la caída del régimen dictatorial abren

un campo para el dialogo multicultural/intercultural en instancias del Estado, promovido por el gobierno de Alejandro Toledo. La esposa de Toledo, Elaine Karp (en su condición de primera dama y antropóloga) creó el Comité Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano (CONAPA, posteriormente llamado INDEPA) original a fines de 2001, que ya había tenido antecedentes en un proyecto de desarrollo del Banco Mundial. Al mismo tiempo, el Perú tenía participación en la Conferencia Mundial de Naciones Unidas contra el Racismo, celebrada en Durban, Sudáfrica, en 2001. Conferencia a la que una delegación de representantes de la sociedad civil afroperuana asistió como participantes y que a su regreso divulgarían su experiencia compartida con otras delegaciones de afros de América Latina y el mundo; de esta experiencia trascendería la frase: *"entramos negros, salimos afrodescendientes"*.

En este contexto social, las influencias históricas abren posibilidades para comparar a otros sujetos definidos como *no incas o no andinos*, particularmente lo afroperuano como una forma colocarse dentro de los procesos históricos nacionales.

Sobre el nombre del documental, cuenta López que fue Fernando Espinoza quien propuso la idea de llamarlo "Quinto Suyo": *Precisamente por eso los cuatro suyos en los que solamente están incluidos los indígenas andinos; nosotros [afros] nunca estamos, no estábamos en ningún mapa y en esos momentos ni siquiera existíamos en los censos.*

Profundizando más en esta idea, se abren más pistas sobre qué es el Quinto Suyo. En su versión publicitaria el video abre con un texto, dando este mensaje: *Durante el sistema Inca el territorio era organizado en 4 regiones geográficas y políticas, llamadas "Suyos". Este film se refiere a una conjetural Quinta región que incluye a los afrodescendientes como parte de la historia del Perú. También tienen una historia que contar.*

Como elemento central, detrás de la idea de un nuevo Suyo se apela una narrativa entre lo real y mítico. Ubica sus fuentes a través de las nociones de temporalidad y memoria; enfocado en la tradición oral y sus modos de producción de narrativas sobre experiencias particulares y colectivas. A su vez, las narrativas presentadas por medio de intervenciones de diversos actores afroperuanos presentados en el film, se presentan a la luz de dinámicas locales puntuales alojadas en la memoria de quienes dan testimonio. A partir de estos puntos, el film nos lleva a pensar en el Quinto Suyo encuadrado en las conexiones de relaciones tanto temporales y espaciales. Esta intersección de las series, uniones y rupturas de ambos elementos tiempo/espacio configuran las características particulares de esta supuesta nueva región. En esta perspectiva, el tiempo se condensa, se comprime contenido en la ilusión del mito inventado y se muestra visible desde el punto de vista de sus realizadores. El espacio, a su vez, se intensifica, entendido y medurado a través del tiempo y las relaciones

establecidas en torno a las diversas configuraciones locales de lo que se identifica afroperuano (familiares, laborales comunitarias, actividades religiosas, deportivas, políticas, etc.). De ese modo el Quinto Suyo es un vistazo a otro mundo que se alimenta del pasado, lo modifica, re-territorializando lo Afro en el Perú. Una suerte de *bricolage* de experiencias históricas vividas de diferentes maneras por los miembros de los grupos afrodescendientes e indígenas.

Entonces, si el Quinto Suyo se presenta como una región hipotética ¿quiénes la habitan? O ¿Quiénes estarían llamados a habitarla?

Al respecto consulto con Carlos López sobre las ideas movilizaban al equipo en ese momento, él comenta: *Postulamos que somos hijos de África, que por generaciones hemos crecido en este país y no podemos negar las relaciones del país en el que crecimos y tenemos la cultura del donde crecimos que es andina, española, norteamericana (que nos han metido tanto). Somos producto de todas esas culturas, afirmando nuestra afrodescendencia. Afrodescendiente sí, pero nacido crecido y vivido en el Perú. Un país andino, un país indígena, un país pluricultural. Entonces, nosotros somos mezcla de todo eso. Afro-emparentados, afro-mestizos. No hay ningún afro que no tenga mezcla en su sangre de la sangre de nuestro país el Perú.*

Sobre ello, una primera respuesta sería pensar que a este territorio sería llamados los hijos e hijas de aquellos descendientes de africanos en estas tierras, quienes reclaman para sí su lugar en este orden del cosmos/país/sociedad. Sin embargo, creo que tengo pistas para pensar que esta *invitación*, para habitar esta región de ficción, no se limitaría solo a los *hijos de África* o por menos no está sujeta solo a la convivencia de un único pueblo. Para ello volvamos a la forma como se conciben a sí mismos los creadores, el colectivo cimarrones. Sobre el nombre que adopta el colectivo, López explica: *El cimarrón era un esclavizado que se auto liberaba. No esperaba la ddiva o el regalo. Reclamaba lo que era suyo a como fuera, escapándose, viviendo en el monte recuperaba su libertad. Eso es lo que queremos, ser libres. No solamente lo afros, sino de todos. Al divulgar ideas también alcanzas a los demás y al lanzar la idea de libertad alcanza a otros. El cimarrón no solamente era afro, también habían algunos andinos que lo acompañaba.*

Los ideales que como colectivo apelan el colectivo cimarrones, recupera para estos no solo la posición de fugitivo, sino también una visión próxima a lo que podríamos calificar como un *contramestizaje* (Goldman, 2015) en el sentido, como explica López, de pensarse envueltos en *la lucha libertaria [que] también involucra a los otros, la lucha libertaria en favor de sí mismo, pero que se expande a los demás. El cimarrón en su momento estuvo obligado a estar escapando permanentemente, sino también a idear distintas estrategias para atraer cómplices entre los no cimarrones. Siempre se vio obligado a hacer alianzas.* Dejando abierta la posibilidad de agenciamientos ente afrodescendientes e indígenas en el continente americano.

Esta visión expuesta, se aproxima a lo que Fred Moten y Stefano Harney (2013) recuperan en la idea de pensarse fugitivo y la necesidad de tejer solidaridades para conseguirlo, entre quienes son los *abajocomunes* [The Undercommons], aquellos quienes están, pero no están. Los autores no definen el concepto, sin embargo, este puede ser interpretado como un *espacio*, no un espacio desde donde estar, sino un espacio desde cual luchar. No es físico ni material, pero se es capaz de sentirlo y los otros son capaces de verlo. Son cuerpos e identidades que se encuentran. Es un espacio de comportamiento para generar antagonismo y estar con los “*otros*”. Son espacios de intercambio, donde la reciprocidad es el principio.

Encuentro que aquellos ideales ya estaban presentes en el imaginario de algunos activistas afroperuanos como registra José “Pepe” Luciano (2012). Para él, la historia de la presencia negra en el Perú y las Américas, debe tener una visión global no sólo desde el punto de vista de revalorizar los aportes a la identidad nacional; sino también desde su comprensión a partir de su conexión con otros grupos étnicos conformantes de nuestra sociedad. Entre estos resultan evidentes los procesos de génesis, de formación de clases sociales y del estado nación.

El imaginario en juego, en oposición a la indígena, se traduce y se vuelve a configurar dentro de un conjunto alternativo de conceptos políticos y coordenadas históricas. Ese proceso permite el surgimiento retórico de un “nosotros” que tenemos un conjunto “compartido” de derechos/reclamos en el espacio de “este país”; sin embargo, de maneras bastante desconectadas de la cuestión y la práctica de las soberanías indígenas.

Entonces, si un *Suyo* es tanto una región geográfica como política: ¿Qué horizontes de imaginación política nos provee un *Quinto Suyo*? Como una Utopía de un mundo que revierte los equilibrios y jerarquías ¿En qué prácticas se hacen posibles pensar esos futuros desde lo afroperuano?

Siempre mi mirada hacia adelante, hacia un futuro, hacia lo que yo sé que vamos a conseguir nosotros. [Manuela Reyes-enfermera (citada en el documental)]

Todos tenemos que dar algo. Tenemos que aprender a ser solidarios. Dejarnos de estar pensando que trae debajo de la manga el otro. O qué provecho puedo sacar yo de esto. Esa situación es la que no nos deja avanzar [Delia Zamudio – Casa Refugio (citada en el documental)]

Para aquellos que vivieron el proceso, suponía el re-apropiamiento de formas de resistencias antiguas y la creación de nuevas. Esta disposición, es condición importante de toda lucha política y la movilización social que se supone nos lleva al camino de la *persuasión y presión sobre todos los organismos y estamentos políticos para propiciar la presencia pública Afroperuana*.

El documental inicia dedicado a memoria de José “Pepe” Luciano (1956-2002), y creo conveniente hacer el cierre con lo que fue su pensamiento y legado para las generaciones que vendrán. Para “Pepe” Luciano (2012) ese lugar de resistencia se puede hacer a partir de una experiencia compartida. Él expresa la necesidad de crear *ambientes afros*, para que al igual como le ocurrió a él, los negros se encontraran con sus raíces: *“construir un discurso, una filosofía, una manera de mirar la negritud o africanidad en el Perú porque no hay. Y esa ausencia impide que la gente pueda encontrarse con eso que busca, con uno mismo”*. Esto lo lleva a pensar en espacios de dialogo e intercambio como condiciones fundamentales para *“encontrarme emocionalmente, corporalmente con mi propia identidad y mi raíz”*. En este entorno, adquiere centralidad lo que él denomina como *historias de vida*, (como una narrativa de trayectoria y acción individual y colectiva). Aquí es indispensable que los poseedores de estas historias de vida demuestren una sensibilidad y proyecto social comprobable, tanto en sus inquietudes políticas desinteresadas, como en algún involucramiento con su comunidad o en cualquier acción colectiva en favor de otros. Sin ello, es *“difícil que (el dueño de una historia de vida) pueda tener también una actitud afro transformadora. Porque yo creo, nos dice, que eso es una condición indispensable que la persona quiera cambiar el mundo para bien de todos, que renuncie a su individualidad, en el sentido estrecho del término, para enseguida potenciar la felicidad [...] el afro que luce o la mujer afro que luce tiene que asumir que lucha por su entorno, por gente viva...”*.

Es en esa posibilidad de otros mundos/ otros destinos/ otros futuros, en la que gana fuerza un Quinto Suyo como un violento re-encauzamiento, que se identifican en la predica de Martin Luther King Jr.: *no hay nada malo con nosotros* (precisamente porque hay algo malo, algo fuera de lugar, algo ingobernable que vive de manera fugitiva dentro de nosotros y que siempre será visto como el patógeno). Que es el mismo un grito de reafirmación de un lugar, un lugar ante la ausencia, un lugar no solo para la resistencia, sino un lugar para asegurar nuestra existencia junto con otros.

JUVENTUD AFROPERUANA POR EL DERECHO A DECIDIR Y LOS DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS

DIAGNÓSTICO DE JÓVENES AFRODESCENDIENTES DE LA ESCUELA VOCES AFRODESCENDIENTES DE PODER

Angie Edell Campos Lazo⁶⁴

Madre Dolorosa

(Poema de una mujer esclavizada afrodescendiente)

*Hijo mío, duerme, duerme el sueño eterno
En la inmensa cuna, que se llama - cielo.
Pide a las estrellas una mirada maternal,
Un pecho cálido, como mi pecho.*

*Ay, mariposa, en la suave crisálida
Las alas doradas que extenderás más allá.
Ay, rosa blanca, tan pálida de tono,
Lejos, muy lejos florecerás de mí.*

⁶⁴ Angie Edell Campos Lazo: Doctora en ciencias sociales con mención en antropología social por el Centro de Investigación y Estudios en Antropología Social CIESAS-Occidente, México. Magister en Desarrollo Comunitario por la Universidad Estatal del Centro Oeste de Paraná UNICENTRO, en Brasil. Profesional en Trabajo Social por la Universidad Nacional Federico Villarreal en Perú. Directora ejecutiva en Ashanti Perú Red Peruana de Jóvenes Afrodescendientes y directora del Instituto Internacional de Investigaciones Afrodescendientes INAFRO

*Hijo mío, duerme Como ruge el norte
¡Sobre las hojas secas del suelo sombrío!
¿Cómo puedo regalarte?
¡El tifón salvaje es terrible, horrible!*

*No me maldigas... En un amor sin fin
Bebí la fuerza para matarte yo
Viva yo cautivo sollozando en un desierto
Hijo, sé libre... Soy feliz así...*

*- Pájaro - el látigo te espera
- Estrella - una luz falaz te guía.
- Mi amanecer - sólo la noche te espera,
- Pobre inocente, ya estás condenado.*

*Perdóname, hijo mío ... si matarte es un crimen
Dios perdóname... perdóname ahora.
La bestia inundadora rompería el mimbre
Deja que los ángeles naveguen sobre ti y te cuiden allí.*

*Mi hijo duerme Duerme el sueño eterno
En la inmensa cuna, que se llama cielo.
Pide a las estrellas una mirada maternal,
Un pecho cálido, como mi pecho.*

ALVES, C., Os Escravos. São Paulo: Martins, 1972.

RESUMEN EJECUTIVO

El diagnóstico fue llevado a cabo por investigadoras relacionadas a los derechos humanos y especialmente a los derechos sexuales y reproductivos de las juventudes afroperuanas, este informe se convierte de una de las primeras investigaciones que discuten las cercanías entre la identidad de la juventud afroperuana comprendiendo sus percepciones de luchas sociales y políticas, y la agenda de los derechos sexuales y reproductivos y de manera específica con el derecho a decidir de las mujeres afroperuanas sobre sus cuerpos.

Esta investigación permite abrir el debate sobre el avance de los derechos sexuales y reproductivos en las juventudes afroperuanas trayendo a discusión la influencia del cristianismo y de manera particular, de la iglesia católica en las familias afroperuanas, las percepciones y experiencias de las juventudes afroperuanas sobre la interrupción del embarazo, el acceso a la educación sexual y los métodos de planificación familiar, su visión de país sobre la agenda de los Derechos Sexuales y Reproductivos y las experiencias en los centros de salud.

PRESENTACIÓN

La población vulnerable en el Perú según la Defensoría del Pueblo son las personas con discapacidad, personas migrantes, LGTBIQ, personas que viven con VIH, personas privadas de la libertad, personas adultas mayores, la niñez y adolescencia, mujeres, poblaciones indígenas y poblaciones afrodescendientes. Estos grupos se encuentran al margen del acceso a sus derechos sexuales y reproductivos, a consecuencia de los procesos históricos y los estigmas sobre la misma población como sobre este tipo de derechos.

De manera particular, históricamente la población africana en Perú y, posteriormente, la población afrodescendiente, no han tenido acceso integral a la salud (Arrelucea, 2020) debido a amplias barreras estructurales. En ese sentido, la práctica de acudir a servicios de salud sexual y reproductiva se ha visto limitada, el racismo y las desigualdades estructurales tienen gran influencia en este hecho. Al proceso histórico se le debe añadir la masiva construcción de prejuicios sobre la sexualidad de las y los afroperuanos (MIMPV, 2014), prejuicios que han impactado en la sociedad peruana y en el personal de salud, impidiendo una atención respetuosa y digna.

En el Perú la defensa de la salud sexual y reproductiva, en su enseñanza y atención, se ha tornado un tema álgido que despierta rechazo y la negación de amplios grupos antiderechos y conservadores (Vaggione, J. & Mujica, J., 2013). A su vez, la población afroperuana no representa una prioridad para el gobierno peruano y la academia, por esto, acciones y estudios sobre su estado, demandas y brechas son mínimas. De ahí que, los derechos sexuales y reproductivos en una población que no es prioridad para el Estado peruano, como la población afroperuana es aún una tarea pendiente.

En resultados del censo nacional del 2017 (INEI, 2017), se evidenció que solo el 49 % de adolescentes afrodescendientes entre 15 y 17 años se encuentran inscritos en la educación básica (primaria y secundaria). De este grupo de estudiantes, el 8 % deserta por causa de un embarazo. Este porcentaje representa un alto índice si se considera que la población afroperuana a nivel nacional llega a ser el 4 % aproximadamente.

Sobre el derecho a decidir o la interrupción voluntaria del embarazo, conforme el MINSA se atendieron 88 094 casos de aborto incompleto entre el 2018 y 2020. De este número, 2 223 mujeres fueron criminalizadas y denunciadas por el delito de “aborto” entre el 2018 y 2020 ante la Policía Nacional del Perú. El 58 % de las mujeres acuden a un profesional de la salud para interrumpir el embarazo, la gran mayoría resultó en un aborto quirúrgico (Promsex, 2018). Los datos recuperados sobre el Derecho a decidir no contienen información desagregada por identidad étnica, por

consecuencia, no es posible tener información hasta la actualidad sobre el estado de las mujeres afroperuanas sobre este derecho.

El presente documento es un primer acercamiento a las percepciones y experiencias de las juventudes afroperuanas en relación a los derechos sexuales y reproductivos, con énfasis en el derecho a decidir. Se recuperan las voces de jóvenes afrodescendientes que reflejan un abandono estructural del sistema de salud, del sistema educativo y el impacto de los prejuicios raciales sobre el desarrollo de su salud sexual y reproductiva. Más aún, se analizan también resultados de estudios previos que tienen acercamientos importantes para la reflexión sobre los derechos sexuales y reproductivos. Se han identificado dos estudios: el primero es el estudio del Ministerio de la mujer y poblaciones vulnerables “Afroperuanas: Situación y marco legal de protección de sus derechos” (2014), y el segundo estudio es desde UNFPA LACRO “Adolescentes y jóvenes afrodescendientes del Perú: Impacto de la Covid-19 en el ejercicio de sus derechos sexuales y reproductivos” (2021).

Según la Organización Mundial de la Salud (WHO, 2006 y 2010), “la satisfacción de la salud sexual está ligada a la medida en que se respetan, protegen y cumplen los derechos humanos. Los derechos sexuales abarcan ciertos derechos humanos reconocidos en los documentos internacionales y regionales pertinentes, en otros documentos de consenso y en las legislaciones nacionales. Los derechos fundamentales para la realización de la salud sexual son los siguientes:

- Los derechos a la vida, la libertad, la autonomía y la seguridad de la persona;
- el derecho a la igualdad y la no discriminación;
- el derecho a no ser sometido a torturas o a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes;
- el derecho a la privacidad;
- los derechos al grado máximo de salud (incluida la salud sexual) y al nivel máximo de seguridad social;
- el derecho al matrimonio y a formar una familia con el libre y completo consentimiento de ambos esposos, y a la igualdad dentro del matrimonio y en el momento de disolución de este;
- el derecho a decidir el número de hijos que se desea tener y el intervalo de tiempo entre los nacimientos;
- los derechos a la información y a la educación;
- los derechos a la libertad de opinión y de expresión; y
- el derecho a la reparación efectiva en caso de violación de los derechos fundamentales”.

Con este marco se puede entender que el ejercicio pleno de los derechos sexuales y reproductivos se encuentra conectado con una serie de derechos humanos en un marco de protección frente a la discriminación.

Teniendo en consideración lo anterior, los resultados se divide en dos grandes temas: 1) Las percepciones sobre los Derechos Sexuales y Reproductivos de las juventudes afroperuanas, resaltando la inclusión de la ESI en los centros educativos, las experiencias en los centros de salud, el acceso a los métodos anticonceptivos y el rol del movimiento afroperuano; 2) Las percepciones sobre el derecho a decidir de las juventudes afroperuanas, donde se evidencia la posición que mantienen las juventudes frente al derecho a decidir así como sus reflexiones sobre su rol como líderes sociales afroperuanos y afroperuanas.

OBJETIVOS

El presente documento tiene los siguientes objetivos:

- Conocer las opiniones, percepciones y el acceso de las juventudes afroperuanas al ejercicio de sus derechos sexuales y reproductivos, y el derecho a decidir.
- Describir la opinión y prácticas de las juventudes afroperuanas respecto a los embarazos no deseados, la maternidad forzada y la violencia sexual.
- Identificar experiencias de luchas de líderes y activistas juveniles afroperuanas por los derechos sexuales y reproductivos y el derecho a decidir en población afroperuana

DISEÑO METODOLÓGICO

El presente diagnóstico ha desarrollado una metodología cuantitativa a través de dos encuestas aplicadas a jóvenes afroperuanos y afroperuanas; de forma complementaria se utilizaron estrategias cualitativas como entrevistas dirigidas y la observación participante.

El principal instrumento de recolección de información fueron las encuestas a jóvenes afroperuanos. Se realizaron dos encuestas, llegando con ambas a un público de 50 jóvenes afroperuanos y afroperuanas a nivel nacional. A través de las encuestas se permitió tener un acercamiento a un gran número de juventudes afroperuanas para obtener similitudes y diferencias respecto a los derechos sexuales y reproductivos y el derecho a decidir. Las encuestas fueron de carácter anónima para salvaguardar las identidades de las y los participantes y puedan dar información verídica sin temores ni amenazas sobre interrumpir una gestación no planeada y el derecho a decidir.

Como segunda estrategia se abordó la observación participante. A través de la observación participante se tuvo un contacto directo observando las conductas de las juventudes afroperuanas en los talleres y sesiones de trabajo virtuales, tomando nota de ideas y comentarios importantes que alimenten el diagnóstico manteniendo siempre el principio de no influir en los comentarios y actividades de las juventudes afroperuanas participantes. Así mismo, y sobre todo se participó de un encuentro presencial de juventudes afroperuanas de la cual se pudo registrar diferentes testimonios y dinámicas sociales.

Finalmente se realizaron entrevistas a líderes de movimiento afroperuano. A través de la entrevista se permitió profundizar en significados emergentes y aspectos de interés de la investigación realizando entrevistas individuales a líderes del movimiento afroperuano y a jóvenes afroperuanas participantes del estudio estableciendo una guía de preguntas para recoger sus opiniones y obtener información sobre cuestiones puntuales acorde a los objetivos del diagnóstico. Las personas aceptaron hablar a modo de colaboración en el marco de las actividades desarrolladas del programa Voces Afrodescendientes de Poder, también se utilizó el principio del anonimato a fin de garantizar un diálogo más abierto y sincero.

Las estrategias abordadas han dado como resultado un documento que plasma datos estadísticos con una muestra de 50 jóvenes afrodescendientes, reflexiones desde las juventudes y testimonios concretos frente al desarrollo de sus derechos sexuales y reproductivos.

PERFIL DE LA JUVENTUD AFROPERUANA

La juventud afroperuana que participó en el estudio fue un grupo de 50 personas, las edades registradas son de los 16 a 30 años, siendo mayoritariamente del rango de 25 a 30. El 65 % se identificó como mujer cisgénero y un 11 % como parte de la comunidad LGTBIQ.

El nivel educativo de la mayoría de las y los participantes es la educación universitaria en curso. Por otro lado, el 44 % de las y los participantes de la encuesta tienen el Seguro Integral de Salud, es decir, su principal proveedor de salud es el Estado peruano, y un 21 % no tiene ningún tipo de seguro de salud. Sobre las características religiosas las religiones que predominan son el catolicismo 31,6 % y el 30,3 % se identifica como agnósticos.

PRINCIPALES RESULTADOS DEL ESTUDIO

Los resultados del estudio se dividieron en dos grandes grupos, por un lado, se presentan percepciones y estadística sobre el acceso a

los derechos sexuales y reproductivos de forma general; y, por otro lado, se presentan las percepciones sobre el derecho a decidir de las mujeres jóvenes afroperuanas.

Percepciones sobre los Derechos Sexuales y reproductivos

- **Educación sexual integral en las escuelas**

Para empezar, Planned Parenthood considera que “La educación sexual es un proceso de enseñanza y aprendizaje de alta calidad acerca de una amplia variedad de temas relacionados con la sexualidad y la salud reproductiva, donde se exploran valores y creencias relacionados con estos temas. Al mismo tiempo, la educación sexual ayuda a que las personas obtengan las herramientas necesarias para manejar su relación con ellas mismas, sus parejas, comunidades, y con su propia salud sexual”.⁶⁵

En ese sentido, la educación sexual integral en las escuelas es uno de los desafíos que tienen los gobiernos para promover y respetar los derechos sexuales y reproductivos de las personas, especialmente de las adolescentes y jóvenes que constantemente se ven vulneradas en estos derechos.

En este apartado se van a presentar los resultados obtenidos de las entrevistas respecto a la inclusión de la educación sexual integral en las escuelas y el momento idóneo que creen las juventudes afroperuanas que las personas deberían recibir una educación sexual.

¿Qué opinas sobre la inclusión de la educación sexual integral en las escuelas?

Buscando la opinión de las juventudes afroperuanas sobre la inclusión de la educación sexual integral en las Escuelas, ellas y ellos a través de la encuesta realizada consideran en su totalidad que es un proceso importante y necesario para tener información, en consecuencia, se manifiesta que es una necesidad sentida debido a los problemas que constantemente atravesaron en esos espacios, en base a sus experiencias y trayectorias en el sector escolar. Algunas de las personas entrevistadas señalan lo siguiente:

“Creo que la educación sexual y reproductiva es fundamental e importante que la incluyan en las escuelas ya que es preventiva de violaciones sexuales, embarazos adolescentes, pobreza, entre otros. De igual manera nos ayudan enormemente a conocer nuestros derechos, nuestros cuerpos, nuestra salud y al alza de nuestras voces.” joven afroperuana, 23 años

65 <https://www.plannedparenthood.org/es/temas-de-salud/para-educadores/que-es-la-educacion-sexual>

“Yo considero que la ESI impacta en la comunidad afroperuana con un poco más de retraso, ya que hay mucha discriminación por ser afroperuana, muchas personas no tenemos acceso a la información sobre las enfermedades de transmisión sexual, a los métodos anticonceptivos, hay cierto rechazo, entonces tenemos primero que combatir la discriminación, para que se nos brinde la información sin estigmas y racismo”. Líder activista afroperuana

“Es una cadena, al tener brechas con respecto a las oportunidades, los jóvenes afrodescendientes no tenemos acceso, por ejemplo, a la educación, y con esa brecha tampoco tenemos acceso a la información sobre el cuidado de nuestra sexualidad, fortaleciendo las brechas de desigualdad” Joven líder afroperuana de 19 años

“En mi época escolar yo no tenía información sobre la educación sexual integral, recuerdo que teníamos un curso o en el curso de tutoría nos hablaban un poco, pero creo que no era valorado para que tenga impacto en los estudiantes.” Joven afroperuana de 22 años

A través de los testimonios encontrados, es posible evidenciar una gran preocupación de las juventudes afroperuanas por la violencia sexual que atraviesan y el impacto que puede tener no solo en el embarazo y la pobreza sino también en la autoestima y la identidad, factores cognitivos que puedan dar paso al rechazo de su historia y de su legado. Se infiere que se vuelve crucial la enseñanza de estos conocimientos para el reconocimiento, la justicia y el impulso de sus derechos.

¿Desde qué momento crees que las personas deben recibir educación sexual?

Buscando la opinión de las juventudes afroperuanas sobre el momento idóneo que las personas deberían recibir educación sexual, ellos y ellas a través de la encuesta realizada plasmaron mayoritariamente que se debería recibir este tipo de información desde el nivel inicial (58 %), por otro lado, un porcentaje menor, pero igual importante, considera que se debería recibir la educación sexual desde el nivel primaria (37,5 %), por último un grupo muy pequeño considera que se debe recibir este tipo de educación recién en el nivel secundario (4,2 %).



Los resultados evidencian que las juventudes afroperuanas desean que la educación sexual se debería recibir desde la infancia para que desde muy temprana edad se pueda practicar el respeto de sus cuerpos, la lucha contra la hipersexualización y la prevención de violencia o discriminación hacia las niñas, niños y adolescentes afrodescendientes.

Un ejemplo de la falta de información se refleja en la información compartida por UNFPA- LACRO en cuanto al uso de métodos de protección en la última relación sexual para evitar un embarazo no planeado o una infección de transmisión sexual (ITS), incluido el VIH: el 16 % no empleó ningún método de protección sexual, el 15 % no precisó el método empleado y proporciones menores dijeron emplear métodos no seguros, como el «retiro» antes de la eyaculación, la «abstinencia periódica», el uso de plantas, entre otros. Por otro lado, el 41 % informó de su preferencia por el condón debido a su eficacia en la prevención del embarazo no planeado y en la prevención de infecciones de transmisión sexual (doble protección). Solo un 19 % empleó métodos modernos como la inyección (11 %), la píldora (4 %), los implantes (4 %) y el dispositivo intrauterino (DIU) (1 %). Un (1 %) reportó haber usado el anticonceptivo oral de emergencia (AOE)

Los datos dan cuenta de una falta de práctica saludable de protección frente a embarazos no planificados y a las ITS.

Experiencias de la educación sexual en las escuelas

Una de las dificultades expresadas en la fase educativa de las jóvenes afroperuanas fue la hipersexualización de sus cuerpos. Una práctica que no ha sido abordada de forma intercultural por los centros educativos, y, por lo contrario, continúa replicando experiencias racistas que influyen en el desarrollo de la sexualidad de niños, niñas y adolescentes afrodescendientes.

A continuación, el registro de algunos testimonios de jóvenes afroperuanas:

“A los 14 años me vi afectada por parte de mi profesora ya que ella quiso brindar información sobre anticonceptivos ya que asoció mi temprana vida sexual y carencia de información con mi identidad étnica. Además de eso me vi hipersexualizada, mi profesora decidió hablar para todo el alumnado tomándose el derecho de referirse a mi cuerpo como sensual y provocativo, mi cuerpo afroperuano. Para ella ser una adolescente negra no me hacía merecedora de esa información” joven afroperuana de 19 años.

“Mi experiencia comienza a los 12 años, la edad en que mi cuerpo comenzó a cambiar. Mis profesores me hacían comentarios sobre mi cuerpo, los cuales nunca se les hicieron a mis compañeros no racializados. A parte de la violencia racista que yo vivía en el aula, se me trataba como una persona madura a comparación de mis compañeras que todavía eran vistas como niñas” joven afroperuana de 17 años.

“Cuando cumplí 15 años en mi centro de estudios la mayoría de compañeros me preguntaba por qué no tenía el cuerpo como las demás negritas. Tomando como único referente sobre los cuerpos afrodescendientes los estereotipos étnico-raciales que ya son parte del imaginario colectivo de muchos peruanos. Se esperaba que yo desarrolle ciertas características físicas que son atribuidas a la población afroperuana” joven afroperuana de 18 años.

“Sí, yo siempre fui un chico tímido, y en el colegio era un poco incómodo cuando se hablaba de métodos anticonceptivos, sobre todo en la secundaria, al principio me parecía gracioso, pero después ya no me gustaba, hacían comentarios en referencia a mi miembro masculino y el uso de condones, asumiendo que yo era muy activo y que mi miembro era muy grande, incluso profesores lo decían delante de toda la clase” joven afroperuano de 22 años.

“Yo soy una mujer afroperuana con cuerpo voluptuoso desde muy pequeña, toda la vida he tenido caderas grandes, piernas anchas. Comienzo a entender que soy hipersexualizada desde que comencé la secundaria, cuando se me obliga usar un uniforme que resaltaba ciertas partes de mi cuerpo y en aquel momento me hacían sentir avergonzada porque mis compañeras no se veían como yo. Me daba cuenta que las miradas siempre estaban sobre mí, profesores y compañeros, sobre mi trasero y mis piernas” joven afroperuana de 20 años.

Los testimonios recogidos presentan una situación de acoso y violencia constante hacia las corporalidades de los y las jóvenes afroperuanas. Se reconoce la urgencia de una adecuada educación sexual en los centros educativos ya que la información que se aborda y la forma en la que se desarrolla suele motivar la vergüenza y el rechazo de las juventudes. De forma específica en las juventudes afroperuanas, se fortalecen estereotipos que impactan y definen el futuro desarrollo de sus sexualidades.

- **Acceso a métodos anticonceptivos e información sobre su uso**

Para la OMS “Garantizar que todas las personas tengan acceso a sus métodos anticonceptivos preferidos refuerza varios derechos humanos, incluidos el derecho a la vida y a la libertad; la libertad de opinión y expresión, y el derecho al trabajo y a la educación, además de reportar importantes beneficios para la salud y de otros tipos. El uso de anticonceptivos previene en las mujeres los riesgos para la salud relacionados con el embarazo, sobre todo en las adolescentes”.⁶⁶

El gobierno peruano tiene una política de promoción y acceso a los métodos anticonceptivos, pero llama la atención preguntarse si esas políticas llegan a las juventudes afroperuanas de tal forma que les permita ejercer plenamente su sexualidad sin restricciones o desinformaciones.

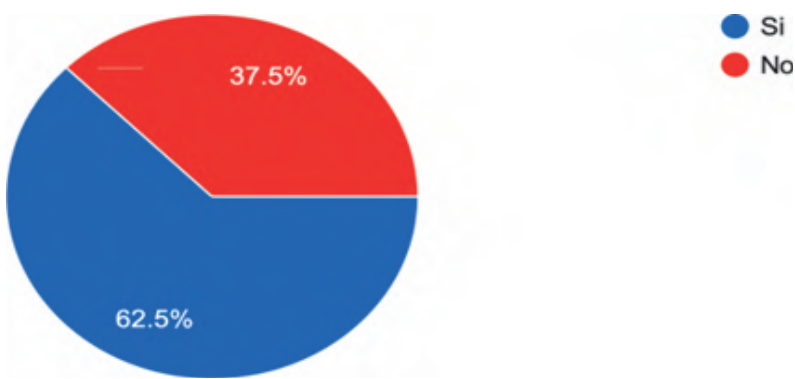
En este apartado se van a presentar los resultados obtenidos sobre el fácil acceso a recibir información y recursos sobre métodos anticonceptivos en las juventudes afroperuanas, así mismo de cuál es la principal dificultad de las juventudes afroperuanas en la búsqueda de información sobre métodos anticonceptivos.

¿Consideras que tienes fácil acceso a recibir información y recursos sobre métodos anticonceptivos?

Buscando la opinión de las juventudes afroperuanas sobre el acceso a información y recursos sobre los métodos anticonceptivos, el 62,5 % respondieron en la encuesta que sí tienen fácil acceso a recibir información y recursos sobre métodos anticonceptivos, mientras que el 37,5 % considera que no tiene acceso a recibir información ni recursos sobre métodos anticonceptivos. Según el estudio de UNFPA-LACRO (2021) se identificó que los servicios más requeridos en el área de planificación familiar fueron el acceso a anticonceptivos, sobre todo condones y al anticonceptivo oral de emergencia. Es importante recalcar en este sentido que desde el acceso a la información a la obtención efectiva de los recursos

⁶⁶ <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/family-planning-contraception> :-:text=Garantizar%20que%20todas%20las%20personas,la%20salud%20y%20de%20otros

se encuentra una amplia brecha que, como mencionan los testimonios, puede significar tener toda la información de forma teórica pero el estigma y las desigualdades estructurales no necesariamente garantizan que los recursos lleguen con tal facilidad.



La accesibilidad va de la mano con una creciente red de información sobre los derechos sexuales y reproductivos en las redes sociales, un espacio ocupado, sobre todo, por las juventudes peruanas. En ese sentido, no sorprende que la información se encuentre disponible para quienes la busquen. No obstante, a encontrar la información y recursos disponibles, el proceso a llegar a ellos no es muy accesible, como se podrá observar a continuación con algunos testimonios en el acercamiento a los centros médicos:

“Mi experiencia cuando recibí mi diagnóstico de VPH, primero asumieron que mi vida sexual era muy activa, no me preguntaron, aseguraron que yo había estado con muchas personas, también suma el estereotipo de las ITS, y además de que me ven como afrodescendiente le da más base al personal para asegurar que yo había iniciado mi vida sexual y que estuve con muchas personas por ser una mujer afroperuana. Fue mi pareja también, un joven afroperuano, y ella comenzó a hacer comentarios en referencia al miembro sexual de mi pareja que de seguro es grande y por eso me lastimó, muchos comentarios que yo no entendía qué tenía que ver con mi tratamiento, fue muy incómodo, yo recién comenzaba mi vida sexual” joven afroperuana de 23 años.

“Las personas que están atendiendo se dejan llevar por los estereotipos, por ejemplo, el tipo de prácticas que llevan, cómo es tu vida sexual, es un punto importante ya que a las personas afrodescendientes se les asume una sexualidad muy activa sin siquiera preguntarle, no por ser afrodescendiente ya vivió de

todo, por eso es importante la reflexión en el personal de salud sobre los estereotipos” joven activista afroperuana de 25 años.

Si bien es cierto, las y los jóvenes manifiestan tener fácil acceso a informarse sobre métodos anticonceptivos, la experiencia en los centros de salud, no generaría la confianza para solicitarlos, ya que se enfrentan a la naturalización de estereotipos sobre la sexualidad de la población afroperuana.

Por otro lado, es importante identificar que, dentro de las juventudes afroperuanas, quienes buscan servicios en el centro de salud estatal son jóvenes de entre 18 y 24 años de edad, específicamente en la búsqueda de condones u otros métodos anticonceptivos (UNFPA-LACRO, 2021). Este dato es importante ya que son los jóvenes menores quienes comienzan buscando estos servicios, pero por los estereotipos van progresivamente dejando de buscarlos en el sector público.

¿Como joven afroperuanx, cuál crees que es la principal dificultad en la búsqueda de información sobre métodos anticonceptivos?

Buscando la opinión de las juventudes afroperuanas sobre las dificultades que tienen en la búsqueda de información sobre métodos anticonceptivos se pudo obtener que la principal dificultad que destacan es el estigma a recibir información siendo jóvenes afroperuanos y afroperuanas. El estigma lo identifican en tres actores importantes, en principio de parte del personal de salud, frente a la búsqueda de métodos anticonceptivos y a la atención de alguna ITS se encuentran con comentarios racistas que fortalecen el estereotipo de una sexualidad activa.

Como segundo actor se identifican a las y los docentes de educación básica y superior, usando estereotipos étnico-raciales sobre la sexualidad y corporalidad de las juventudes afroperuanas. Y, por último, las familias afroperuanas, donde identifican hablar de la sexualidad como un tema tabú fortalecido por la influencia religiosa de las familias afroperuanas.

El estudio de UNFPA-LACRO (2021) también identifica “la falta de atención, la saturación del sistema, la falta de personal, el aumento de precios, entre otras. Asimismo, el desconocimiento sobre dónde están localizados los servicios de salud que se les podría brindar, la vergüenza o temor, la inseguridad de ir solo/a” cómo algunas limitaciones al acceso a información.

Por otro lado, las y los entrevistados destacan que es complicado encontrar espacios seguros en los que puedan sentirse cómodos y cómodas de pedir información. Si bien es cierto que la información se encuentra en las redes sociales con mayor facilidad, no responde a todas las dudas y cuestionamientos que tienen como jóvenes, sobre todo a aquellas preguntas sobre su sexualidad como jóvenes afrodescendientes.

Entre los testimonios se comparten los siguientes:

“La apertura de poder hablar sobre todo en familia sobre educación sexual y relaciones sexuales. Como si fuera algo malo como si fuera un tabú”

“Considero que he tenido bastantes privilegios para acceder a ello, sin embargo, veo en la población afroperuana que la tendencia es tener una formación más orientada a lo religioso por lo cual eso genera una barrera entre la persona y la información.”

Se puede observar que, ante la tradición conservadora y religiosa que tienen la mayoría de familias afroperuanas y los estereotipos sobre la sexualidad de las personas afroperuanas, se vuelve un desafío para estas generaciones poder tener acceso a información segura y los métodos necesarios para ejercer plenamente su sexualidad sin dificultades.

- **Posición del Movimiento Afroperuano sobre los Derechos Sexuales y Reproductivos**

El movimiento afroperuano desde mediados de los 80' ha venido desarrollando actividades organizativas de promoción de los derechos humanos, especialmente haciendo una lucha frontal contra el racismo como expresión heredada del colonialismo, que permite que las y los afrodescendientes continúen en la pobreza y pobreza extrema. Ante la carga de una tradición conservadora y muchas veces religiosa de las familias afroperuanas es importante poder encontrar respuestas si las posiciones de respetar y promover todos los derechos humanos, encuentra también la visibilidad y el respeto de los derechos sexuales y reproductivos.

En este apartado se va a presentar los resultados obtenidos sobre las percepciones de las juventudes afroperuanas sobre la posición de las organizaciones afroperuanas sobre los Derechos Sexuales y Reproductivos, así mismo, si considera que las mujeres afroperuanas están contribuyendo al desarrollo de la Agenda de los Derechos Sexuales y Reproductivo y sus acciones específicas con la Agenda.

Como población afroperuana ¿Consideras que estamos posicionándonos de forma organizada sobre los DSR? ¿Por qué?

Buscando la opinión de las juventudes afroperuanas sobre la percepción del movimiento afroperuano con la agenda de los derechos sexuales y reproductivos se pudo obtener en los resultados de la encuesta que ellas y ellos afirman en su mayoría que no se tiene una posición firme sobre la incorporación y promoción de esta agenda, sin embargo consideran que es un trabajo que poco a poco se está avanzando gracias a

los nuevos liderazgos juveniles afroperuanos que están intentando colocar la agenda como importante en la lucha por los derechos humanos.

Entre los testimonios tenemos:

“Considero que aún no. Falta articular agendas afro con agendas feministas de manera más fuerte y organizada. Conversar el tema de DSR en la población afro sigue siendo tabú en muchos de los casos.” Entrevista a activista y líder afroperuana.

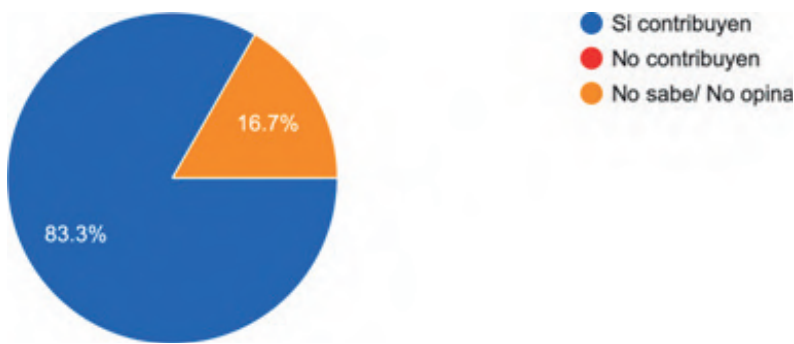
“El gran reto es que nos sentemos a dialogar, siento que todavía estamos muy divorciadas y estamos trabajando de manera muy aislada o estamos haciendo unas cosas de manera muy desarticulada. me parece importante que podamos reconocer que las experiencias son muy distintas, que hay avances, porque también hay que reconocer los pasos que se han dado, hay que reconocer el trabajo que hicieron antes las compañeras y compañeros afroperuanos” Entrevista a activista y líder afroperuana.

“La comunicación es muy importante, yo no puedo hablar por las jóvenes y las jóvenes no lo pueden hacer por nosotras las mujeres mayores, necesitamos reunirnos y desde ahí construir una agenda en conjunto” Entrevista a activista y líder afroperuana.

La articulación de la agenda afroperuana con otras agendas como la agenda de género o el feminismo sigue siendo un desafío, a pesar de los largos intentos de aproximaciones y reuniones. Una de esas agendas es la agenda de los Derechos Sexuales y Reproductivos la cual continúa siendo un tabú que niega este tipo de derechos en las juventudes afroperuanas.

¿En específico, considera o no que las mujeres afroperuanas están contribuyendo al desarrollo de la Agenda de los Derechos Sexuales y Reproductivos?

Buscando la opinión de las juventudes afroperuanas sobre si las mujeres afroperuanas están contribuyendo al desarrollo de la Agenda de Derechos Sexuales y Reproductivos se pudo obtener en los resultados de la encuesta que el 83,3 % considera que las mujeres afroperuanas sí están contribuyendo al desarrollo de la Agenda DSR, por otro lado, un 16,7 % señala que no tiene una opinión o no tiene conocimiento si las mujeres afroperuanas están contribuyendo al desarrollo de la Agenda DSR, y por último ninguna señala que no contribuyen.



Los resultados evidencian un liderazgo de las mujeres afroperuanas activistas en la incorporación de la Agenda DSR poniendo énfasis en la lucha por sus derechos y cambios tanto dentro del movimiento afroperuano como fuera de este.

Percepciones sobre el Derecho a decidir

Se coincide en que “El derecho a decidir sobre el propio cuerpo y la propia vida es uno de los derechos fundamentales de las mujeres y de las niñas, puesto que el cuerpo de cada persona debe ser respetado y no puede ser concebido como un objeto de decisión pública y política. Al mismo tiempo, es uno de los derechos más frecuentemente violados y penalizados a lo largo y ancho del planeta, hecho que consideramos que no es una casualidad, sino un intento claro por parte del sistema patriarcal de mantener el control sobre las mujeres”⁶⁷ [Garay, 2016].

Ante esta vulneración de los derechos y con miras a poder generar una movilización de las juventudes afroperuanas sobre este concepto es imprescindible conocer las posiciones sobre esta agenda y al mismo tiempo conocer sobre su visión de los caminos y rutas para generar la incidencia y la inclusión en los espacios gubernamentales.

En este apartado se van a presentar los resultados obtenidos sobre la posición frente a la legalización del aborto en las juventudes afroperuanas, por otro lado, sus percepciones sobre el progreso del país con la Agenda del Derecho a Decidir, y finalmente su opinión de quien es la persona que debe tomar la decisión en una situación de interrumpir una gestación no planeada.

¿Cuál es tu posición sobre la legalización del aborto?

Buscando la opinión de las juventudes afroperuanas sobre si están a favor o en contra de la legalización del aborto, se pudo obtener en los

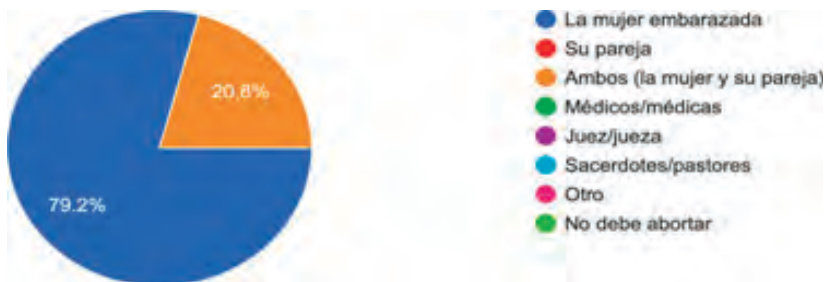
67 <https://clacaidigital.info/handle/123456789/720>

resultados de la encuesta que el 92 % de las y los jóvenes señalan estar a favor de la legalización de interrumpir una gestación no planeada en todas las circunstancias, y solo un 8% solo manifiestan que están de acuerdo dependiendo de la situación en referencia a casos de violaciones sexuales.

Se puede entender como un gran avance el hecho de que la gran mayoría de encuestados y encuestadas está a favor de la legalización del aborto en todas circunstancias, esta es la respuesta de una nueva generación de juventudes que entiende la magnitud del problema y lo asocia como un problema de salud pública. Se evidencia un cambio importante a nivel del movimiento afroperuano que en épocas pasadas verían como irrelevante las reflexiones sobre el derecho a decidir.

¿Quién crees que debe tomar la decisión en una situación de aborto?

Buscando la opinión de las juventudes afroperuanas sobre quién es la persona que debe tomar la decisión en una situación de interrupción de una gestación no planeada, se pudo obtener que el 79,2 % señala que debería ser únicamente la mujer embarazada, seguido por un 20.8% que señala que deben ser ambos (la mujer y su pareja).



Se puede percibir que más del 90 % de participantes reconoce que la mujer afroperuana tiene autonomía de su cuerpo frente a un embarazo no deseado. Se resalta esta postura ya que existe una mayor conciencia sobre la autonomía de la mujer en la juventud afroperuana, entendiendo que es ella quien únicamente debe decidir ante una situación de interrumpir una gestación no planeada. La mujer tiene el derecho y responsabilidad de tomar la decisión sobre su cuerpo.

¿Consideras que la religión en las familias afroperuanas impacta en la percepción negativa sobre el aborto? ¿De qué forma?

Buscando la opinión de las juventudes afroperuanas sobre si la religión en las familias afroperuanas impacta en la percepción negativa sobre la interrupción de una gestación no planeada, se pudo obtener que en

su totalidad las juventudes afroperuanas coinciden en la fuerte presencia e influencia social y cultural de la religión en las familias afroperuanas y que ello es un factor predominante en la falta de conciencia e información sobre el derecho a decidir y el aborto.

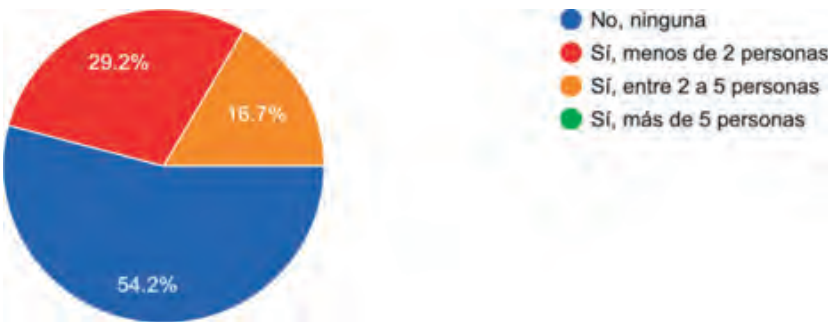
Un testimonio señala que:

“Si, totalmente. La religión siempre ha limitado nuestro ejercicio de derechos y mucho más en el ámbito de la sexualidad, esto sumado a estereotipos asociados a la comunidad Afrodescendiente no permite que las personas puedan tomar decisiones sobre nuestro cuerpo.”

Se puede evidenciar que las juventudes afroperuanas son conscientes sobre la influencia negativa de la religión ortodoxa y principalmente católica en el goce pleno de los derechos sexuales y reproductivos. Además, la mirada religiosa sobre la hipersexualización que se le atribuye a la población afroperuana llena de estereotipos y prejuicios contribuye negativamente al goce pleno de su sexualidad.

¿En tu familia afroperuana, supiste de mujeres que hayan abortado?

Buscando la opinión de las juventudes afroperuanas sobre la práctica de la interrupción voluntaria del embarazo en mujeres afroperuanas dentro de su familia o entorno cercano, se pudo obtener en los resultados de la encuesta que el 54,2 % no supieron de algún caso, el 29,2 % sí identificaron a menos de dos personas realizando esta práctica; y, el 16,7 % supieron que entre 2 a 5 personas realizaron esta práctica.



Se puede evidenciar que dentro de esta muestra de jóvenes afroperuanas no se identifican muchos casos concretos de aborto. Este dato puede significar diferentes situaciones como, la poca apertura a hablar del tema con el entorno cuando una mujer afroperuana interrumpe su embarazo, por otro lado, reconociendo que la tasa de embarazos

adolescentes es alta en la población afroperuana, puede significar que se continúa con el embarazo adolescente no planeado por influencia de la religión y familias conservadoras. La falta de información, confianza, el temor y prejuicio afecta el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos, principalmente de las más jóvenes.

¿Conoces estrategias tradicionales que hayan usado o sigan usando las mujeres afroperuanas para controlar su natalidad? Coméntanos sobre esas estrategias

Buscando la opinión de las juventudes afroperuanas sobre las prácticas tradicionales afroperuanas que hayan usado o sigan usando las mujeres afroperuanas para controlar su natalidad, se pudo obtener en el resultado de la encuesta que la gran mayoría no conocen de estrategias tradicionales para el control de la natalidad que hayan heredado de generación en generación, pero sí muchas de ellas resaltan el uso de hierbas, medicina tradicional convencional y la presencia de parteras.

¿Cuál crees que es el principal riesgo al que una mujer afroperuana se enfrenta cuando se realiza un aborto?

Buscando la opinión de las juventudes afroperuanas sobre el principal riesgo al que una mujer afroperuana se enfrenta cuando se interrumpe una gestación, se pudo obtener que la mayoría señala el ser juzgada socialmente por su comunidad, el estigma en su círculo familiar, así como en su círculo amical. A ello se suma que las mujeres afroperuanas que viven en una situación de vulnerabilidad, en comunidades rurales se enfrentarían a un constante acoso y estigma social sobre su sexualidad.

Un testimonio señala que:

“No tener los medios para afrontar las posibles consecuencias de riesgo del proceso, así como, exponerse a un gran nivel de violencia de la sociedad por la toma de decisión sobre su cuerpo”.

Como segundo elemento se considera un alto riesgo la inseguridad sanitaria en el proceso de la interrupción de una gestación, al haber ofertas de lugares y centros clandestinos para realizarse abortos y que no cuentan con todos los protocolos de bioseguridad, higiene y herramientas necesarias. Ya que existe un estigma e incluso puede resultar en la cárcel, es imposible recurrir a los hospitales y centros de salud. Los centros clandestinos donde predominan las ofertas de abortos pueden incluso conducir a perder la vida de las mujeres afroperuanas.

Un testimonio señala que:

“Al ser una persona “negra” nos hace más vulnerables al trato discriminatorio, desigual y poco profesional por parte de los encargados de la salud”.

Es por ello que se vuelve crucial la promoción de campañas sociales sobre la identidad y los derechos humanos de las personas afroperuanas para con ello poder generar el debate dentro de los centros de salud y poder impulsar una posición clara y actividades para prevenir el racismo y la discriminación.

Un testimonio señala que:

“Siempre que voy al centro de salud, algún tipo de violencia debo pasar, racista, ginecológica, del personal de salud y lo último que fue, fue la violencia obstétrica, y lo peor que no puedo quedarme con nadie, yo creo que, justo por eso, por la tortura psicológica y además por la pobreza, que las mujeres afroperuanas se realizan abortos en lugares clandestinos, a pesar de ser en condiciones inseguras, precarias, ¿qué otra opción tenemos?”.

Por todo esto se puede deducir que las mujeres afroperuanas atraviesan por muchos riesgos al momento de decirse por un aborto, y que esta decisión también es impulsada por un sistema de salud que la violenta y las impide gozar plenamente sus derechos, además de la violencia racista y psicológica que atraviesan.

Ser afroperuano/afroperuana/afroperuane cambia mi forma de ver los DSR y el derecho a decidir?

Buscando la opinión de las juventudes afroperuanas sobre sus experiencias diferenciadas como parte de la población afroperuana al ejercer sus derechos sexuales y reproductivos se pudo rescatar que el 79% es consciente de sus vivencias diferenciadas como juventud afroperuana y un 12,5 % asume una posición neutral.

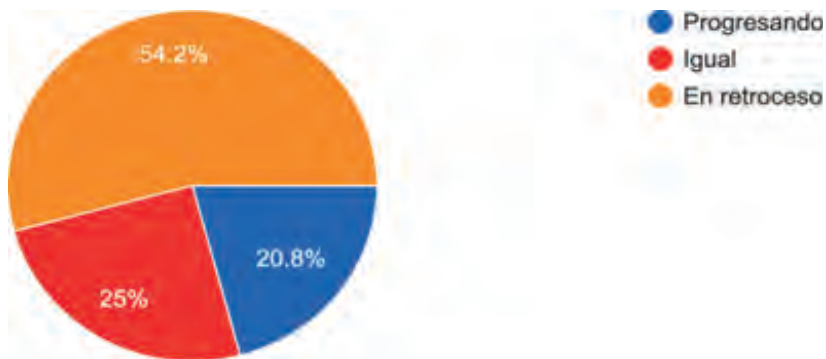


Se puede percibir que la identidad afroperuana es un factor importante en la posición que se pueda tener sobre la Agenda DSR, que la juventud afroperuana es consciente de sus condiciones étnicas y por

lo cual se debería generar una atención diferenciada de acuerdo a sus experiencias particulares.

¿Cree usted que el país está progresando con la Agenda del Derecho a Decidir, está igual o está en retroceso?

Buscando la opinión de las juventudes afroperuanas sobre la postura nacional con respecto al derecho a decidir, se pudo obtener que el 54,2 % considera que está en retroceso, siguiendo por un 25 % que considera que está igual y finalmente un 20,8 % que considera que está progresando.



Las juventudes afroperuanas consideran que la Agenda DSR está en retroceso y para ello, como se vio anteriormente, hacen un llamado a la generación de nuevos liderazgos políticos que permitan frenar estos retrocesos y promover procesos consultivos y participativos de incidencia basados en una educación sexual integral.

La identidad afroperuana es un aspecto muy importante en las trayectorias de vida de las personas afrodescendientes porque se vuelve un definidor de una historia heredada, una cultura y unas manifestaciones que resistieron a lo largo del colonialismo español y posterior a ello con las muestras de racismo y discriminación que atraviesan no solo en los espacios sociales, también en los políticos.

Cuando se cruza la identidad afroperuana con la agenda del derecho a decidir desencadena un aspecto muy interesante para su vinculación y análisis ya que permite contrastar sus manifestaciones culturales con posiciones y luchas progresistas y de derechos.

CONCLUSIONES

1. La necesidad de trabajar por una educación sexual integral con enfoque intercultural dentro de las escuelas. Las juventudes afroperuanas han manifestado recibir información sobre sus derechos sexuales y reproductivos en las escuelas, no obstante, éstas suelen hacer uso y replicar estereotipos raciales sobre la sexualidad de las y los jóvenes afrodescendientes. En ese sentido, los discursos y estrategias para la enseñanza de la salud integral en las escuelas necesitan tener también un enfoque intercultural e interseccional.
2. La hipersexualización de los cuerpos de las mujeres y hombres afroperuanos tienen un impacto importante en el desarrollo de sus sexualidades. Tanto las experiencias educativas como sociales replican estereotipos, que tienen bases coloniales, sobre la sexualidad y cuerpos de las y los adolescentes afroperuanos.
3. Se identificó la relación del uso de métodos anticonceptivos con los estereotipos étnico-raciales. La hipersexualización, como otros estereotipos sobre la sexualidad afroperuana tiene un impacto concreto en la forma de utilizar o no utilizar los métodos anticonceptivos. Existe una alta desinformación y rechazo al uso de determinados métodos anticonceptivos sobre todo en jóvenes de 18 a 24 años de edad.
4. Los testimonios identificaron que los estereotipos étnico-raciales son la principal barrera para el acceso de las juventudes afroperuanas a los métodos anticonceptivos, planificación familiar, o alguna atención de ITS. Se identifica al sector de salud, a las familias y al espacio educativo como los actores que fortalecen estos estereotipos limitando sus sexualidades.
5. La juventud afroperuana es consciente de la responsabilidad que se tiene como sociedad peruana de garantizar la autonomía de las mujeres sobre sus cuerpos, esta posición crítica es un gran avance para el movimiento afroperuano, las familias afroperuanas y las siguientes generaciones. Es un cambio de paradigma del movimiento afroperuano organizado.
6. Se plantea que aún la religión y la crítica social son situaciones que limitan la apertura de hablar sobre la autonomía de las mujeres sobre su cuerpo, se reconoce que el aborto existe, pero se identificaron muy pocas personas que lo hayan hecho en el entorno cercano. Esta situación refleja aún el poco diálogo que existe sobre estos temas dentro de los círculos afroperuanos.
7. La abolición de la esclavitud no fue concluida y no garantizó ningún derecho, salud, educación, vivienda, etc. Debido a ello la población afroperuana atraviesa una falta de acceso a la justicia y a los derechos

básicos, el Estado peruano sigue manteniendo una legislación clasista, machista y racista que vulnera sus derechos.

8. Entre los principales riesgos que una mujer afroperuana enfrenta al realizarse un aborto se identifica a la crítica social y la inseguridad sanitaria, que puede terminar en la muerte de las mujeres. El impacto social es resaltado por las juventudes afroperuanas, la discriminación y el racismo son prácticas que se vuelven comunes en las experiencias de vida, de esta forma el realizarse un aborto agudiza la violencia social sobre las mujeres afroperuanas.
9. Las mujeres afroperuanas interrumpen una gestación no planeada en condiciones inseguras y en clandestinidad, ello debido a las condiciones de pobreza y pobreza extrema que atraviesan y también por negarse a una atención en los centros de salud públicos debido a las experiencias de racismo, la discriminación y la violencia obstétrica y ginecológica del personal de salud.
10. El retrato de las condiciones de vida de muchas de las mujeres afroperuanas por el racismo, el sexismo y la pobreza es bastante cruel, por lo cual, antes de morir o sufrir por una interrupción voluntaria del embarazo, las mujeres afroperuanas pasan, en la mayoría de los casos, por una tortura psicológica específica muy grande.
11. Las mujeres afroperuanas son una de las más afectadas por la criminalización del aborto, la cosificación, la violencia doméstica y la violencia obstétrica, ellas sufren solas la violencia cometida por el personal de salud, es por ello que el aborto en las mujeres afroperuanas es resistencia al control de sus cuerpos, resistencia a la maternidad obligatoria, resistencia a la obediencia patriarcal y racista, resistencia a la tentativa de silenciar gritos de dolor y violencia. El perfil de la mujer afroperuana que aborta es el perfil de resistencia, de resiliencia por encima de todo.
12. Las mujeres afroperuanas continúan abortando, así como siglos atrás, las mujeres afroperuanas esclavas lo hacían como parte de su sobrevivencia y resistencia, las mujeres afroperuanas de hoy también. Las mujeres afroperuanas son una de las más afectadas por la ausencia de la política pública de salud reproductiva y planificación familiar.
13. Por último, podemos concluir que la interrupción de una gestación no planeada de las mujeres afroperuanas es un problema de salud pública, debido a las condiciones precarias que se realizan, por ello es necesario fortalecer el sistema de salud pública y las legislaciones peruanas sobre interrupción voluntaria de la gestación, que permita brindarles a las mujeres afroperuanas autonomía y control sobre sus cuerpos como paso fundamental para la emancipación de las mujeres afroperuanas.

RECOMENDACIONES

1. El Comité de Derechos del niño en el año 2016 planteó su preocupación al gobierno peruano sobre la situación de niñas racializadas, empobrecidas y las preocupantes tasas de abandono escolar a causa de embarazos, se recomendó lo siguiente: “Refuerce las medidas adoptadas para luchar contra el abandono escolar y elevar la tasa de finalización de la enseñanza secundaria, haciendo hincapié en los niños que viven en las zonas rurales, los niños indígenas y afroperuanos, las niñas embarazadas y las madres adolescentes” Defensoría del Pueblo
2. De cara a futuros estudios sobre derecho a decidir y juventud afroperuana, sería conveniente analizar este fenómeno en muestras más representativas de la población para sensibilizar a la sociedad y al Estado peruano, así como continuar combinando metodologías cuantitativas y cualitativas que permitan visibilizar la violencia, el dolor y los silencios vividos por las mujeres afroperuanas en el aborto.
3. Incluir en futuras investigaciones preguntas sobre las muertes de mujeres afroperuanas a causa de interrumpir una gestación no planeada con la finalidad de poder identificar experiencias, testimonios y datos que permitan conocer la relación entre el aborto y la muerte de mujeres afroperuanas y llamar la atención de las autoridades públicas y de gobierno.
4. Desarrollar estudios que permitan conocer si el interrumpir una gestación no planeada en mujeres afroperuanas es realizado por factores médicos y legales o por factores no especificados, además de la escolaridad de las mujeres que han realizado esas prácticas y el rango de edad.
5. El diálogo entre la agenda del derecho a decidir y la agenda afroperuana es un diálogo necesario y posible por lo cual se vuelve importante continuar desarrollando más espacios de interacción y debate sobre este tema en las actividades y programas del movimiento afroperuano.
6. Realizar comparaciones de experiencias de interrupción voluntario de la gestación entre barrios afroperuanos en Lima y a nivel nacional para poder identificar de manera geográfica las ciudades donde predomina las prácticas de aborto en mujeres afrodescendientes en el Perú
7. Analizar la relación entre situación socioeconómica vulnerable de mujeres afroperuanas, historial de iniciación sexual y reproductiva, gestación indeseada, y desconocimiento y falta de acceso a métodos de planificación familiar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRELUCEA, M.

- 2020 *Lima Afroperuana. Historia de los africanos y afrodescendientes.* 1a. edición digital- Agosto 2020. Municipalidad de Lima.

MIMPV

- 2014 *Afroperuanas: Situación y marco legal de protección de sus derechos.* 1a. edición, julio 2014. Lima.

OMS

- 2018 *La salud sexual y su relación con la salud reproductiva: un enfoque operativo.* Ginebra: Organización Mundial de la Salud; 2018. Licencia: CC BY-NC-SA 3.0 IGO.

PROMSEX

- 2018 *El aborto en cifras: Encuesta a mujeres en el Perú.* Octubre: Lima.

GARAY ZEGARRA, Ane

- 2016 <https://clacaidigital.info/bitstream/handle/123456789/720/Derecho%20al%20aborto%20ante%20reaccion%20patriarcal.pdf?sequence=5&isAllowed=y>

VAGGIONE, J. & MUJICA, J.

- 2013 *Conservadurismos, religión y política: Perspectivas de investigación en América Latina.* Compiladores: Juan Marco Vaggione, Jaris Mujica. Colección religión, género y sexualidad. Producción Católicas por el derecho a decidir.

LA BRECHA EN EL ACCESO A LA JUSTICIA SOCIAL DE LOS AFROPERUANOS, ¿PROBLEMA ESTRUCTURAL?

Leonela Vega Eusebio⁶⁸

Renato León Mazza⁶⁹

INTRODUCCIÓN

En tiempos contemporáneos es indiscutible lo importante que es hablar sobre la cultura afroperuana, sin embargo, no solo hablamos de población que ha sido muchas veces olvidada, sino de seres humanos que ven como muchas veces sus derechos fundamentales son transgredidos de tal manera que el acceso a la justicia para este sector está limitado, la razón descansa sobre el desdén del Estado por sus miembros.

Esto debido a una serie de motivos entre los cuales resalta en palabras de Agüero (2015), que se estima que la población afrodescendiente en las Américas está conformada por más de 150 millones de personas, lo que equivale a aproximadamente el 30% de la población total del continente; cuya población descansa en uno de los grupos con más índice de pobreza económica, y más si nos referimos a aquellas brechas existentes en el acceso a la justicia social, pues de los estudios elaborados por el Banco Mundial revelan que la

68 Estudiante de Derecho Universidad César Vallejo campus Huaraz, VII ciclo. vegaleonela1017@gmail.com

69 Abogado de la Universidad César Vallejo (Perú), investigador y consultor independiente en materia de derechos humanos. Además ha desarrollado colaboración en Encuentros - Servicio Jesuita de la Solidaridad (Perú), también en AEI International Legal and Consulting Services (Colombia), en el Programa Estado de Derecho para América Latina de la Fundación Konrad Adenauer (Colombia), en el Instituto Internacional de Derecho y Sociedad (Perú), y en el Centro de Estudios de Justicia de las Américas (Chile).

raza y la etnicidad son factores que intervienen fuertemente en la exclusión social y la pobreza, de tal forma que se pone a los afroperuanos en un estado de necesidad no justificante, que evidencian una desprotección social por parte del garante, es decir, el Estado.

Así el ser humano, como individuo y miembro de la sociedad peruana, se sumerge en un panorama de obligaciones como ciudadano, por otro lado, el Estado se encuentra en una posición de promover, respetar y garantizar el pleno disfrute de las libertades de los individuos que se encuentren en su territorio.

Por lo que como señala Yanac (2022), el acceder a la justicia inclusiva, es una labor que corresponde a todos los operadores jurídicos, no solo a algunos, eliminando así todo tipo de paradigmas excluyentes, independientemente de temas raciales, creencias, costumbres, etc. Sin embargo, aún se evidencian brechas en el acceso a la justicia pronta; lo que conlleva a creer en la teoría que han creado los afroperuanos el cual gritan con fervor de igualdad; “Para nosotros no existe justicia, esta es para los gigantes del poder”.

Por lo que, en la presente se busca determinar las principales brechas existentes en el acceso a la justicia de los afroperuanos; de tal manera que se logre dar alcances de las deficiencias en el sistema nacional, creyendo así lograr generar conciencia no solo en los operadores estatales; *contrario sensu* en todos los que cumplen la función de garantes con su población, Estado, los operadores descentralizados, y todo aquel que luche por el acceso a la justicia igualitaria, sin brechas que romper.

DESARROLLO

Función del Estado como garante de su nación

Con base en la teoría desarrollada por Bavaresco (2003), el Estado actúa como garante de su sociedad “Nación”, pues el Estado garantiza el control social formal, con base en el cual representa una soberanía en unidad, indivisible, inalienable e imprescriptible, pero no solo de algunos miembros, sino de toda su nación.

Por lo que, el alto índice de brechas que existen en el Perú, para la comunidad afroperuana; representa un déficit en la función del Estado como garante de su sociedad; en dicho sentido se evidencia que esta soberanía moderna, muestra la existencia de un poder centralizado y no descentralizado, ello en ocasión de lesionar derechos fundamentales de la comunidad afroperuana, lesionándose no solo un limitado acceso a la justicia, a ello se le agrégala la marginación económica, política y ciudadana para este sector.

En ese sentido, en el mismo hilo, Valdivia, Benavides, y Torero citados en Alcázar (2019), señalan que, los afroperuanos están principalmente vinculadas

a la exclusión ocupacional, acceso a educación superior y discriminación racial (Esto puede deberse a que los afroperuanos son en su mayoría urbanos, y que el 73.6% viven en zonas urbanas según la ENAHO (2018); evidenciado así que el Estado no cumple su rol como garante de la sociedad; por lo que queda un gran trabajo por hacer en el sentido estructural de un Estado que garantice la no vulneración de derechos fundamentales de sus miembros.

Brechas que sufren los afroperuanos

Este apartado, pretende abarcar las principales brechas que existen en la comunidad Afroperuana, por lo que es pertinente señalar que el Perú es uno de los países de Latinoamérica que presenta retraso en el sector socioeconómico, y dicho problema se evidencia en la falta de información que se vierte en los grupos étnicos más vulnerables como los afroperuanos, por lo que estos sectores no tienen conocimientos sobre cuales son los controles sociales formales que el estado ha generado para afrontar el acceso a una justicia optima (León y Tapia, 2021).

Por ello, se evidencia un gran desconocimiento de estas personas; en ese sentido se evidencia que cuando se vulneran los derechos fundamentales de los afroperuanos, estos no accionan; pues no es que no les importe, sino que no conocen la vía para hacerlo, a ello se suma la marginación económica, política y ciudadana para este sector.

Por otro lado, de la investigación realizada por IDEHPUCP (2018), se revelan brechas en el acceso al empleo para este sector vulnerable; de tal modo que la discriminación y racismo es un problema arraigado a la sociedad peruana, por lo que, en base a este ítem, muchos miembros de la población afroperuana han señalado que prefieren no enseñar a sus hijos sus costumbres y tradiciones, por lo que se evidencia que estamos frente a grandes brechas donde el estado debe ejercer mayor trabajo.

Se destaca que, Perú desarrollo una serie de políticas públicas que van en la línea de construcción de los compromisos internacionales en los diferentes instrumentos internacionales (CEPAL, 2020), es decir en los que es parte; como en el referido informe presentado en virtud del artículo 9 de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial; sin embargo es evidente que el sistema estructural que se ha venido desarrollando no esta funcionando, ello se evidencia en los porcentajes antes desarrollados que evidencian que existen aun brechas para este sector.

Factores que generan discriminación al pueblo afroperuano

El principal factor que viabiliza el crecimiento de brechas en el pueblo afroperuano emerge de la escasa inclusión social para este sector, ello hace que se evidencie a lo largo de la historia una discriminación de sus

miembros, generando así brechas en el acceso a igualdad de oportunidades, más que eso se crean personas vulnerables, tal es el caso del racismo convertido en estructural, la discriminación, la exclusión estadística, entre otras

Empezando por la prevalencia de la discriminación que llega al plano estructural, esta discriminación arraigada a los pensamientos morales de discriminar a las personas por su color, raza, sexo, idioma, costumbres y tradiciones; por lo que se evidencia la existencia prejuicios y estereotipos que posicionan a sus miembros en situaciones de desventaja frente a los demás; ahora remontémonos a la época de la pandemia COVID – 19; una temporada larga donde se evidencio con mayor complejidad las enormes brechas para este sector, que recordemos también están dentro de la esfera de protección del llamado garante; Estado (Portugal Del Pozo y Rubio, 2020).

La exclusión ocupacional, acceso a educación superior y discriminación racial de los afroperuanos

Un informe significativo es el Estudio Especializado sobre la Población Afroperuana (EEPA) que señala un panorama de desventaja y exclusión a la que se somete la comunidad afroperuana; pues el estudio revela que se ha presentado una variación significativa en el sector de afroperuanos que habitan en viviendas precarias; pues aumentó de 5,3 % en el 2004 a 8 % en 2014; lo cual vulnera el derecho fundamentad contenido en la carta magna como es el derecho a una vida digna, a pesar de ser este derecho el que protege el estado, evidenciándose así una gran brecha existente para este sector (Yesquén, Salleres, Ortega, y otros, 2021).

La población afroperuana en el Perú es un sector de la población en general que aún continúa enfrentando grandes brechas sociales, tanto en el acceso a la justicia, a la economía y a la política social; pues este sector se enfrenta no solo al racismo; sino al limitado acceso a la educación, pues recordemos que este sector ha manteniendo como herencia las consecuencias de la esclavitud y el colonialismo que según Marx, citado en Ramírez (2015), demuestra una esclavitud directa, siendo esta la base de la industria burguesa; esto nos recuerda que sin esclavitud no habría algodón; sin algodón no habría industria moderna.

El estado busca mantener a muchos sectores lejanos fuera de su esfera de dominio, en razón de que al estado le conviene tener a una población sin fuerza de vos, sin voluntad de creer en el acceso a la justicia justa, por lo que, la esclavitud disfrazada de “enormes brechas en el acceso a una justicia igualitaria y socialista” es una categoría económica de la más importante para la elite.

Así Ramírez (2015), acertadamente precisa, que en el ámbito educativo, un estudio del Banco Mundial realizado en el año 2006 en

Perú detalla que sólo el 27.9% de los afroperuanos tienen acceso a una educación secundaria completa y apenas el 1.9% a una educación superior, lo cual evidencia una enorme brecha en el acceso a una educación igualitaria; poniendo no solo en estado de indefensión a la comunidad afroperuana, sino limitándolos a una mejor preparación educativa y cerrándoles oportunidades en el acceso al empleo.

Obligando así, a los jóvenes afroperuanos a trasgredir el principio de irrenunciabilidad que gozan como derecho fundamental en el trabajo, pues se ven obligados a renunciar a una remuneración justa y equitativa por estar ante una escasez de oportunidades laborales, además de condicionarse a seguir en puestos laborales donde no se respetan sus derechos; y están bajo una subordinación desproporcional por parte del empleador; a ello se le agrégala la marginación económica, política y ciudadana.

CONCLUSIONES

- 1) Se concluye observando un panorama de construcción interna de políticas públicas, en favor de las diferentes poblaciones vulnerables, con énfasis en la población afroperuana, sin embargo, existe un paso lento para la consolidación del respeto a las costumbres y la erradicación de las estigmatizaciones producto de la discriminación social estructural.
- 2) Además, se ha evidenciado el poco trabajo del Estado la implementación de políticas públicas para la reducción de brechas en la población afroperuana, como en el acceso a la educación, igualdad de oportunidades laborales y sobre todo en superar el índice de discriminación estereotipada.
- 3) Finalmente, la población afroperuana en el Perú es un sector de la población en general que aún continúa enfrentando grandes brechas sociales, tanto en el acceso a la justicia, a la economía y a la política social; a ello se le agrega la marginación económica, política y ciudadana.

BIBLIOGRAFÍA

AGÜERO, J.

2015 *Derechos de la población afroperuana. Revalorando la cultura afroperuana desde la gestión pública.* <https://repositorio.cultura.gob.pe/handle/CULTURA/1323>

ALCÁZAR, L.

2019 *Brechas que perduran: una radiografía de la exclusión social en Perú*. Disponible en: <https://repositorio.grade.org.pe/handle/20.500.12820/690>

BAVARESCO, A.

2003 La crisis del estado-nación y la teoría de la soberanía en Hegel. Recerca. *Revista de pensament i anàlisi*, (3), 55-80. <https://www.e-revistas.uji.es/index.php/recerca/article/view/266>

CEPAL

2020 *Afrodescendientes y la matriz de la desigualdad social en América Latina. Retos para la inclusión*. Santiago.

CERD

Informes periódicos 22º y 23º que los Estados partes debían presentar en 2016, Perú. Disponible en: https://tbinternet.ohchr.org/_layouts/15/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CERD%2FC%2FPER%2F22-23&Lang=es

IDEHPUCP.

Informe Alternativo sobre Perú para el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD). Disponible en: https://idehpucp.pucp.edu.pe/lista_publicaciones/informe-alternativo-sobre-peru-para-el-comite-para-la-eliminacion-de-la-discriminacion-racial-cerd/

LEÓN, J., & TAPIA, J.

2021 *La situación educativa de las niñas, niños y adolescentes afroperuanos: una mirada al acceso, resultados y entornos educativos*. <https://repositorio.grade.org.pe/handle/20.500.12820/649>

LUNDU - Centro de Estudios y Promoción Afroperuanos.

2012 Observatorio afroperuano 2. Disponible en: <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/ObservatorioAfroperuano2.pdf>

PORTUGAL Del POZO, C. I., & RUBIO VALER, C. F.

2020 “Que tu lucha no termine antes” campaña de prevención de enfermedades crónicas no transmisibles frecuentes en la población afroperuana: un enfoque desde y para la juventud. Universidad de Lima. <https://repositorio.ulima.edu.pe/handle/20.500.12724/12178>

RAMIREZ, J.

- 2015 Participación política de la juventud afrodescendiente en el Perú: recambio generacional y derechos humanos. *Serviço Social Em Revista*, 18(1), 24–39. <https://doi.org/10.5433/1679-4842.2015v18n1p24>

YANAC, F.

- 2022 *El acceso a la justicia inclusiva con enfoque intercultural, en la Dirección de Defensa Pública, Perú-2022*. <https://repositorio.ucv.edu.pe/handle/20.500.12692/101813>

YESQUÉN, C; SALLERES, X; ORTEGA, F; VARGAS, G y GÓMEZ, E.

Derechos del pueblo afroperuano. Informe de diagnóstico y línea de base del Plan Nacional de Acción sobre Empresas y Derechos Humanos (PNA) 2021-2025. Disponible en: https://globalnaps.org/wp-content/uploads/2023/01/Peru_Derechos-del-pueblo-afroperuano-Informe-de-DLB-del-PNA-2021-2025.pdf

PRIMEROS ASEDIOS A CUENTOS DE NEGROS (2012) DE OCTAVIO SANTA CRUZ

Richard Leonardo-Loayza⁷⁰

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

Octavio Santa Cruz Urquieta (Lima, 1943) es una de las figuras más importantes de la cultura peruana. Se desempeñó como profesor principal de la Escuela Académico-Profesional de Arte, en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos; diseñador gráfico con exposiciones y premios, como la Medalla de la Paz 1981 de las Naciones Unidas en el concurso de afiche para el desarme. Cantautor, guitarrista y estudioso de la guitarra, ha publicado una serie de libros especializados sobre el tema. Cabe destacar que en junio de 2013, el Ministerio de Cultura del Perú le otorgó el reconocimiento como Personalidad Meritoria de la Cultura. También ha publicado los libros *Cuentos de negros* (2012), *Escritura y performance en los decimistas de hoy* (2014) y *Mi tío Nicomedes* (2015).

El siguiente artículo desea realizar una primera aproximación a su libro de relatos *Cuentos de negros*, por considerar que este texto posee una serie de peculiaridades que lo hacen fundamental no solo para la literatura afroperuana, sino para la literatura peruana en general. En lo que sigue se abordará lo referido al género al que pertenece dicho texto. No se trata solo de un libro de cuentos, como se puede pensar a primera vista, sino que es un libro *sui generis*. Por otra parte, interesa indagar acerca del estatuto ficcional en el que se enmarca. Puede pensarse que se trata de un libro autobiográfico, porque se presentan muchas referencias que invitan a leer las historias como parte de la vida de Octavio Santa

70 Universidad Nacional Federico Villarreal rleonardo@unfv.edu.pe

Cruz, pero lo cierto es que desarrolla lo que hoy se denomina como una autoficción, un híbrido que nunca deja en claro si se está ante una parcela de la realidad (de la vida de su autor) o es ficción. Asimismo, se esboza algunas ideas sobre la naturaleza del mundo representado en el texto, en el que se hace referencia a los afrodescendientes en general, a las mujeres afrodescendientes y a los disidentes sexuales.

EL CUENTO NOVELA: ¿UN GÉNERO INÉDITO EN EL PERÚ?

Una de las primeras singularidades que resaltan de *Cuentos de negros* es que puede inscribirse en lo que José Antonio Bravo (2012) llama “cuento novela”, es decir, que se trata de un texto que está compuesto por una serie de cuentos, los cuales pueden leerse de manera individual, pero, a la vez, todos ellos forman una unidad, lo que hace que pueda considerársele como una novela.

Este subgénero no es inédito en el Perú, ya que se tiene algunos ejemplos de tal modalidad literaria. Así, el primer autor del que se tiene noticia en desarrollarlo es Carlos Camino Calderón (Lima, 1884-Trujillo, 1956), con su libro *Mi molino* (1947). En este cuento novela se narra la historia de vida del narrador en diversos episodios que ponen énfasis en su niñez. Del libro destaca un texto que por años fue tomado en cuenta en las diferentes antologías del cuento peruano. Me refiero a “La familia Pichilín”, uno de los textos en los que mejor se retrata al personaje afroperuano, lejos de los estereotipos y los prejuicios que de manera usual se han utilizado para jerarquizar y subordinar al afrodescendiente.

Un segundo ejemplo de este subgénero lo representa *Los inocentes* (1961) de Oswaldo Reinoso (Arequipa, 1931-Lima, 2016). El libro puede ser leído como un cuentario, pero también como un texto mayor, porque “Cara de Ángel”, “El Príncipe”, “Carambola”, “Colorete” y “El Rosquita” (los textos que componen el libro) tienen como hilo conductor la vida de los mismos personajes adolescentes.

Alfredo Bryce Echenique publica en 1968 el libro *Huerto cerrado*. Resulta más que curioso que este libro haya sido leído solo como un libro de cuentos. La crítica especializada no ha reparado que todas las historias están protagonizadas por Manolo, un adolescente de clase media que vive en Lima.

Otro ejemplo es *Al final de la calle* (1993) de Oscar Malca (Lima, 1958). En esta ocasión se tiene los relatos protagonizados por M., un joven de clase media, que debe afrontar el contexto limeño de los noventa. Es así como se hace referencia a diversas problemáticas que experimentaba la capital del Perú por aquellos años como las barras bravas, la delincuencia infantil (los mal llamados “pirañas”), el fenómeno de Gamarra, entre otros.

Un texto posterior es *Crónicas del argonauta ciego* (2002) del diplomático Carlos Herrera (Arequipa, 1961). En dicho libro, el personaje del argonauta ha decidido retirarse a su isla de origen y pasa los días contando sus aventuras; lo interesante es que lejos de ser lo heroicas que estas historias son recordadas por la gente, el argonauta las desacraliza, mostrando un lado más mundano de los hechos. El libro de Carlos Herrera está compuesto no por cuentos, sino por textos breves que podríamos calificar como microrrelatos, lo que incluso podría hacernos pensar en otro subgénero inaugurado por este escritor.

Ahora bien, ¿qué hace de un texto un cuento-novela? Se puede empezar diciendo que este debe tener como hilo conductor un protagonista o grupo de protagonistas. En el caso de *Cuentos de negros* (2012) se narra diversos sucesos de la vida de su protagonista, desde su niñez, en la que experimenta una serie de carencias, hasta el momento en el que se narra su regreso al Perú, desde Suecia, junto a su familia. Oswaldo o Ubaldito, como se lo llama en diversos relatos del libro, realiza una especie de recorrido por una serie de eventos que han impactado en su vida.

Un segundo elemento que hace de este libro una unidad es que los relatos que lo integran no están presentados de manera casual, sino que obedecen a un orden que el autor les ha dado. Todos ellos no solo se conectan, sino que se retroalimentan brindándonos una visión más completa de los personajes y los hechos que participaron en otros cuentos anteriores. De este modo, el lector, al final del libro, puede tener una idea más cabal sobre la diégesis en la que se producen los relatos. Por ejemplo, en el cuento "Juntito al caño" aparece el personaje de Liosio, un niño tullido que es amigo del protagonista y forma parte del grupo del barrio. Más adelante, en el cuento "Aí'tamos" nuevamente aparece, pero ya no como un niño, sino como un adulto, que se dedica a limpiar autos en la calle. Por este segundo relato sabemos que a este personaje no le ha ido bien en la vida, que en su adultez está pasando dificultades económicas.

Un tercer elemento del cuento novela es que sus autores recurren a la autoficción. *Cuentos de negros* posee como rasgo estilístico el hecho de que está narrado en tercera persona. Todos los relatos se cuentan desde una perspectiva aparentemente distante de la realidad que se está contado. Sin embargo, la materia narrativa que vehicula el narrador está compuesta por una serie de hechos que forman parte no solo de la cotidianidad, sino de la intimidad del protagonista. En otras palabras, este narrador permite que accedamos al barrio de Oswaldo, pero también a su mundo familiar y personal.

Ahora bien, resulta interesante señalar que dicha materia narrativa invita a relacionar lo contado con la experiencia de vida del autor de *Cuentos de negros*. Por ejemplo, el nombre del protagonista es Oswaldo, lo que hace recordar a Octavio, el autor del texto. Del mismo modo, el

hecho de que este personaje pertenezca a la filiación afrodescendiente y sea parte de una familia destacada de músicos y bailarines.

Con esto no se quiere decir que estemos ante una autobiografía, sino que el autor juega bien con dotar a su ficción de elementos referenciales que invitan al lector a identificar lo que lee con la vida, o con parte de la vida del autor de *Cuentos de negros*. Puede decirse que se trata, entonces, de una autoficción. Como explica Julia Musitano (2016):

Los relatos autoficticios son relatos ambiguos porque no se someten ni a un pacto de lectura verdadero, ya que no hay una correspondencia total entre el texto y la realidad como la que postula el pacto referencial, ni ficticio, porque se mantienen en ese espacio fronterizo e inestable que desdibuja las barreras entre realidad y ficción. La autoficción constituye un subgénero híbrido o intermedio que comparte características de la autobiografía y de la novela. En ellas se alteran las claves de los géneros autobiográfico y novelesco y el pacto se concibe como el soporte de un juego literario en el que se afirman simultáneamente las posibilidades de leer un texto como ficción y como realidad autobiográfica. (104)

El texto de Santa Cruz despliega una serie de informaciones que pueden identificarse como parte de la vida de su autor, sin embargo, esto no implica que forman parte de la vida del escritor, que pertenezcan a la realidad, sino que cabe la posibilidad de que se trate de ficción. Hay en esta posibilidad una intención lúdica que apunta a dejar lo que se cuenta en la ambigüedad.

REPRESENTACIÓN, EROTISMO Y AGENCIA

A diferencia de una gran parte de la narrativa que aborda el tema afrodescendiente, en *Cuentos de negros* no se apela al archivo que Occidente ha elaborado para definir a los afrodescendientes, en el cual se usa una serie de estereotipos que lo ligan al cuerpo, a la naturaleza y la barbarie (Leonardo Loayza, 2016). Lo que hace Santa Cruz es representar al afrodescendiente como cualquier ser humano, dotado de virtudes y defectos. Prima en esta narración el deseo de recordar el pasado, de darle un valor y un sentido para entender la vida del protagonista. En ese sentido, más que representar la vida de los afrodescendientes lo que se aborda en este libro es la vida de uno de ellos y el recorrido que ha realizado desde su barrio natal en el Perú hasta Europa. En esa línea, se presenta como una especie de testimonio de la migración y las complejidades que conlleva esta operación cultural.

De otra parte, uno de los estereotipos con los que los occidentales han jerarquizado a los afrodescendientes es atribuirles una manifiesta

hipersexualidad. Según esta perspectiva, los afrodescendientes son unos ávidos sexuales, que no pueden controlar su sexualidad.

Ahora bien, en el texto de Santa Cruz se encuentran algunos textos que podrían hacer pensar que este estereotipo se repite, pero lo curioso es que no se hace referencia a una supuesta sexualidad desenfrenada, sino a eventos que tienen que ver con parte de la educación sexual de los personajes. En el cuento “Juntito al caño” se narra la historia de Oswaldo, muy pequeño, que está jugando, con sus amigos del barrio, a las escondidas. Sin embargo, este juego es una especie de fachada para tener cierta intimidad con las niñas del grupo, especialmente con Nansi.

La Nansi había cerrado los ojos y estaba quieta, muy quieta, como para oír si alguien se acercaba. Yo me la quedé mirando un rato, no recuerdo si pensé algo, pero la verdad es que ahí solo había una cosa por hacer, me cambié el trompo al bolsillo de atrás pa que no estorbe y me la arrimé con todo. La empecé a tantear poco a poco, con cuidado. Se dejó calladita. Mas bien se sonreía. Ya entonces a lo franco le mandé la mano por abajo del vestido, pero te lo juro que no me lo esperaba... esta pendeja estaba sin calzón. Ahí sí que ya no me aguanté:

–¡Tú agueita pa afuera y avisas por siaca! –le dije a la Charo, y la empecé a trajinar a la Nansi. (38)

En el fragmento hay mucho de la supuesta avidez sexual de los afrodescendientes por el sexo. Pero el texto incide en otros aspectos que revelan el contexto en el que crecen estos niños. Así, el narrador continúa:

Le empecé a dar de mordisquitos en el cuello, nomás que olía fuerte, seguro que había almorzado pescao, su familia todos los días comían bonito, o tollo si no, un ollón de chilcano ‘e cabeza preparaban, o a veces de aguadito. Es que eran del norte, unos cholos recién llegados y estaban recontra misios. Y la Charo que se desesperaba ya ni cuidaba nada, me daba de jalones a la camisa y no paraba de repetir bajito: “Oye pues, a mí también pues, oye, a mí también”. Yo a las justas, de costado, un poco le agarraba la cosita, qué otra cosa podía hacer (...) Hasta que no sé cómo se le ocurrió a la Nansi

–¡Hazte ampayar! – le dijo y de un empujón la sacó de la ducha–. ¡Anda ‘manita’, después regresas! (39)

La cuestión erótica viene aparejada de una cuestión social: la pobreza de los vecinos del barrio, en especial, de la familia de Nansi, la cual debe alimentarse solo de pescado para sobrevivir. Un aspecto también interesante del texto es la procedencia de Nansi. Su familia es de origen

andino y sus integrantes son migrantes, por eso viven en la precariedad. Lo curioso es que el propio Oswaldo vive una situación similar (la de pasar necesidades) en su viaje a Europa.

Esta anécdota, que pudiera quedar simplemente en un hecho erótico, sirve para aludir al comportamiento de Nansi en la vida. Ella es representada como una mujer con agencia, es decir con la capacidad de poder no solo reflexionar respecto a las circunstancias difíciles que vive, sino que es capaz de resolverlas (Sen, 1985). De esta situación se da cuenta Oswaldo, cuando en el cuento dice: “es que desde que la conocí, la Nansi era de arranques, de repente se le ocurría algo cuando nadie lo esperaba y de ahí se prendía hasta que lo conseguía” (39). Nansi solo vuelve a aparecer en el texto en el último cuento “Hijo de gato...”. Oswaldo y su familia, en su venida al Perú, han ido a una peña, luego de haberse divertido durante horas quieren irse, pero inesperadamente reciben de cortesía unos platos de comida. Oswaldo se inquieta, pero su hermano le dice que es costumbre de la dueña del lugar, que siempre agasaja a los visitantes extranjeros. Se trata de una peña que sin ser opulenta demuestra un gran trabajo y dedicación. Cuando salen del local, el portero les alcanza una tarjeta, en la que se lee:

Gracias por su visita. Vuelvan pronto.

Su anfitriona: Miss Sharon.

Peñita Doña Nanzyh (107)

Todo hace indicar que la peña le pertenece a la que fue la pequeña Nansi, la compañera de juegos sexuales de Oswaldo, ahora convertida en una próspera empresaria. Como se puede apreciar, esta niña ha sabido salir adelante en el difícil contexto que le ha tocado vivir. No es una mujer que ha utilizado sus atributos físicos para salir adelante, sino que a base de esfuerzo hoy es dueña de un lugar en el que se sirve comida y se llevan a cabo espectáculos de música tradicional.

Ahora bien, la agencia no solo es privativa de esta niña, sino que también se hace presente en la figura de doña Eufemia, la madre de Oswaldo. Esta señora trabajó durante toda su vida haciendo tamales para ayudar en la casa y a pesar de que fue estafada por una entidad pseudobancaria, CLAE, llega a juntar algún dinero que es vital en el viaje de Oswaldo a Suecia. Sin esos recursos el narrador no hubiera podido sobrevivir. Así lo cuenta Oswaldo en el cuento “Me la llevo”:

–A lo mejor para ti no significa mucho, yo no lo sé...pero para mí, sí. Fíjate, papá, te voy a contar: tú mismo me has dicho hasta el cansancio que los únicos centavitos que mi ‘amá’ pudo salvar de la quiebra venían de su trabajo de años. ¿Sabías que me los dio a escondidas sin consultarte? Y eso que yo le aseguré que ya

tenía mis gastos solucionados. “No están demás –me dijo–, para algo servirán”. No te imaginas como los estiré allá en Europa, es que cuando te das cuenta todo se te hace poco, así que esa reserva, “un sencillito” como ella me dijo, me fue muy útil. De acá era, pues, de los pulmones de mi vieja... Y de esta piedra... ‘Apá’, ¿cuánto maíz habrá molido este batán (85)

La madre del protagonista, una mujer afrodescendiente, ha luchado toda su vida por sus hijos, desde ese batán en el que molía el maíz, por eso podemos decir que este personaje desarrolla la capacidad de agencia, porque pese a las circunstancias ha logrado uno de los objetivos de su vida: ayudar al hijo a prosperar.

NUEVAS VERSIONES SOBRE LA DISIDENCIA SEXUAL

En *Cuentos de negros* un personaje importante en el desarrollo de la historia es Dany, un muchacho que forma parte de los amigos de Oswaldo. Dany no es como el resto de los niños del barrio, es más bien retraído, callado y poco expresivo. En el cuento “Capullito” se narra dos historias. La de los muchachos que acostumbran a masturbarse en el campo y, en segundo lugar, la de la relación sexual que Oswaldo y Dany observan desde el techo de una casa. Resulta interesante notar que Dany no comparte la afición por masturbarse en público, por esta razón el resto de sus amigos lo marginan, lo llaman maricón o cabrito.

En un segundo cuento, “El orgullo”, se narra el episodio en el que el padre de Oswaldo le cuenta a su hijo las dificultades que pasaron para mantener a sus hijos y tratar de educarlos. Dificultades que incluían el hecho de haber ahorrado en dólares y que luego el gobierno convirtiera a soles dichos ahorros. Asimismo, la decepción que sufrieran porque lo poco que les quedaba lo guardaron en Clae, empresa que terminó por estafar a sus ahorristas. La segunda historia narra cómo Oswaldo que sale de una fiesta es atropellado por un lujoso auto, para su sorpresa quien estaba al volante de dicho auto era su viejo amigo Dany, que ahora vivía en el extranjero y se había convertido en un diseñador de modas famoso. Dany no solo lo va a reconocer como amigo suyo, sino lo ayuda a Oswaldo para que viaje a Suecia a estudiar. En el texto se lee:

Desde que estaba aquí dice que le hacían ascos. Es que ellos ya medio sabían... y no lo entienden pues, papá, imagínate qué *roche* con su viejo que hasta *tombo* ha sido. Pero para mí él es mi pata, el mismo de toda la vida, y sus cosas son sus cosas. Y lo que sí te sé decir es que no es uno de esos arrastraos que andan por ahí dando vergüenza. ¡Si él allá tiene su compromiso ‘apa’! Una cosa formal, para qué. Hasta me ha enseñado su foto, uno gringo es. Ahora, que si me ha mandao el pasaje es porque puede. (70)

Precisamente Dani ayuda a Oswaldo a establecerse en Suecia y así poder estudiar. Esta situación hace que Oswaldo le guarde un enorme cariño a Dany, tanto así que lo considera como parte de su familia. Esto se puede evidenciar cuando en el cuento “Para que sepas”, que está contado bajo el formato de la carta, Oswaldo le comunica que viajará al Perú y le pide que no lo rechace, ya que este se portó tan bien con él.

Ya no estoy en el departamento del Dany, aunque él me tuvo a su lado por tiempo, *full* gastos. Eso tú lo sabías desde el principio porque así vine, desde el pasaje me puso y ha sido solo con su ayuda que he podido salir adelante hasta la fecha, solo no hubiera podido, y menos en este nivel. Nunca me exigió ni un centavo. Ni siquiera que acabo de graduarme y me han ofrecido un buen trabajo. Dice que cuando yo gane bien ahí conversamos. (97)

Resulta significativo notar que luego del protagonista, el segundo personaje que está bien retratado es Dany, no solo porque participa en tres de los cuentos del libro, sino porque lo podemos ver en tres facetas distintas de su vida. En primer lugar, como un niño, época en la que todavía no es explícita su orientación sexual, luego, cuando ya es un diseñador de modas exitoso en Europa y, por último, como un hombre casado y con planes de regresar al Perú y abrir una tienda en San Isidro.

La mirada que tiene el narrador sobre este personaje disidente sexual no es de naturaleza abyecta ni de reproche, tampoco se hace usos de los estereotipos, sino que lo considera que es una persona que se ha ganado todo en la vida a pulso, que se trata de alguien considerado, amable, desprendido y solidario. En suma, el narrador tiene una mirada positiva sobre este personaje. Puede decirse que la representación que se elabora sobre el disidente sexo-genérico no se enmarca dentro de lo que se conoce como el discurso del fracaso (Leonardo-Loayza, 2021, 2023), que desarrolla una narrativa del dolor, en la que el disidente sexual se convierte en una víctima, la cual está privada de alcanzar la felicidad (en cualquiera de sus formas), debido a que no encaja en los lineamientos que impone la heterosexualidad. En *Cuentos de negros* se tiene un disidente que logra alcanzar el éxito (es un afamado diseñador de modas) y la felicidad (tiene una pareja con la que vive armoniosamente).

LA ORALIDAD: EL PLACER DE NARRAR

Un tercer aspecto que puede resaltarse en *Cuentos de negros* es que las historias son contadas por un narrador heterodiegético, es decir, alguien que no es parte de la diégesis del relato, lo que permite establecer la ficción de que lo que se lee es parte de la realidad. En esta diégesis los personajes, pertenecientes en su mayor parte a la cultura afrodescendiente, emplean un lenguaje coloquial, pero aunado a esto último se tiene que

dicho lenguaje logra atrapar eficientemente las formas de hablar de estos personajes. Está presente en cada cuento el fraseo popular.

Ahora bien, no se trata de que el libro de Santa Cruz refleje el habla de los afrodescendientes, sino que se presenta como un artefacto que lo imita de forma verosímil. Resulta meritorio observar que dicho uso permite que las historias de Santa Cruz se desenvuelvan dinámicamente, por eso la ilusión de que asistimos a la realidad misma, o que se está presenciando el mundo en el que se desenvuelven los afrodescendientes. Un artificio narrativo que emparenta *Cuentos de negros* con obras de la índole de *Monólogo desde las tinieblas* de Antonio Gálvez Ronceros o *Canto de sirena* de Gregorio Martínez.

Un mérito mayor de Santa Cruz es que es un narrador en todo el sentido de la palabra. La oralidad, tan viva en el decir de sus personajes, también está presente en la voz del narrador que se ocupa de vehicular cada cuento o parcela del texto. En este texto hay, como dice José Antonio Bravo, “un significativo sentimiento oral en el manejo de este tipo de narración, con apoyos visibles de sensaciones auditivas y olfativas, así como apoyaturas que llevan a los recuerdos de niñez y juventud” (2012, 245). *Cuentos de negros* es un libro en el que se reivindica el placer de narrar, por eso la oralidad es un eje fundamental sobre el que gira el texto.

PALABRAS DE CIERRE

Cuentos de negros es un libro muy interesante que lamentablemente no ha concitado la atención de la crítica especializada. Quizá porque aborda el tema de lo afrodescendiente, que en el contexto peruano no es visto como una parcela realmente importante de la cultura peruana. Lo que hace este texto de Octavio Santa Cruz es recordarle a la sociedad peruana que lo afrodescendiente está más vigente que nunca y que los individuos que forman parte de dicha filiación etno-racial pueden ser considerados más allá de los estereotipos con los que comúnmente se les representa y se los subordina.

Cuentos de negros es un libro especial, porque continua la tradición (poco explorada) del cuento novela, un texto compuesto por varios relatos que pueden ser leídos de forma autónoma, pero también como una unidad, como una novela. Asimismo, se trata de un libro que transita entre la autobiografía y la autoficción, entre lo real y lo ficcional.

Se trata de un texto que tiene como principal propósito hablar acerca del recorrido de vida de su protagonista, sin embargo, también se ocupa de referirse a una serie de sujetos sociales marginados como los afrodescendientes, las mujeres afrodescendientes y los disidentes sexuales. Un mérito mayor es que cuando representa a dichos sujetos no

se usa lo estereotipos, sino que presenta una versión más amable de ellos, en la que destaca su capacidad para afrontar las diferencias sociales. En esa línea, *Cuentos de negros* de Octavio Santa Cruz se constituye en un aporte importante no solo para la literatura peruana, sino para entender los diferentes grupos sociales que conforman la sociedad peruana, cuyo rasgo principal es su diversidad.

BIBLIOGRAFÍA

BRAVO, José Antonio

- 2012 *Octavio Santa Cruz. Cuentos de negros*. Lima, Ediciones Noche de Sol, 2012; 111 pp. Letras (Lima), 83(118), pp. 244-245. Disponible en: <http://revista.letras.unmsm.edu.pe/index.php/le/article/view/26>

BRYCE ECHENIQUE, Alfredo

- 1968 *Huerto cerrado*. La Habana: Casa de las Américas.

CAMINO CALDERÓN, Carlos

- 1947 *Mi molino*. Lima: Ediciones Hora del hombre.

GÁLVEZ RONCEROS, Antonio

- 1975 *Monólogo desde las tinieblas*. Lima: Inti.

HERRERA, Carlos

- 2002 *Crónicas del argonauta ciego*. Lima: Planeta.

LEONARDO-LOAYZA, Richard

- 2016 *El cuerpo mirado. La narrativa afroperuana del siglo XX*. Lima: Fondo Editorial de la USIL.
- 2021 Transfobia, maternidad protésica e identidades no heteronormativas en Loxoro (2011) de Claudia Llosa. *Letras*, 92 (135), pp. 146-159.
- 2023 El discurso del fracaso en el cine peruano de temática LGTBIQ+. *Caravelle*, 120. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/caravelle.14125>.

MALCA, Oscar

1994 *Al final de la calle*. Lima: Ediciones del Santo Oficio.

MARTÍNEZ, Gregorio

1977 *Canto de sirena*. Lima: Peisa.

MUSITANO, Julia

2016 La autoficción: una aproximación teórica. Entre la retórica de la memoria y la escritura de recuerdos. *Acta Literaria* 52, pp. 103-123. Disponible en: https://www.scielo.cl/pdf/actalit/n52/art_06.pdf

REINOSO, Oswaldo

1961 *Los inocentes*. Lima: Populibros.

SANTA CRUZ, Octavio

2012 *Cuentos de negros*. Lima: Ediciones Noche de sol.

SEN, Amartya

1985 Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984. *The Journal of Philosophy*, 82 (4), pp. 169-221.

FERNANDO SANTA CRUZ GAMARRA, UN DRAMATURGO AFROPERUANO Y UN POLÍTICO DESDE LOS AÑOS TREINTA

Octavio Santa Cruz Urquieta⁷¹

Don Fernando Santa Cruz Gamarra nació el 29 de mayo de 1914, en Lima y era hijo del escritor peruano Nicomedes Santa Cruz Aparicio.

Comenzando el siglo XX, don Nicomedes Santa Cruz Aparicio fue un autor teatral que en su momento alcanzó gran prestigio; la Lima de los años 10 hasta los 20 supo de sus éxitos resonantes y sus obras fueron interpretadas por los actores más renombrados del teatro nacional como Pedro Ureta, Ernestina Zamorano, Antonia Puro y Carlos Rebolledo entre otros.

Varios integrantes de esta familia han tenido participación en el arte y la cultura de nuestro país.



⁷¹ Doctor en Historia del Arte. UNMSM. 2017. Magister en Literatura Peruana y Latinoamericana. 2009. Licenciado en Arte. 1994. Diseñador Gráfico con exposiciones y premios en el país y en el extranjero. Guitarrista, Decimista, Cantautor y Narrador con obra publicada.



Desde los años cincuenta los hijos más jóvenes de don Nico hicieron noticia, Rafael-“La Maravilla Negra”, en el toreo; Victoria y Nicomedes en la poesía, el teatro y el folklore; también Cesar, como compositor de valsés criollos, siendo todos conocidos por su obra hasta la actualidad.

Sin embargo, de Fernando, el cuarto hijo de don Nico, y uno de los mayores de los diez hermanos Santa Cruz Gamarra es muy poco lo que se sabe, y tomándole el peso a los hechos de su vida, lo que nos mueve ahora, más que un tranquilizarnos desde la intimidad de la familia por dar a conocer sus logros; creo que, desde la perspectiva del interés en los temas afroperuanos y su trascendencia, es un gesto de justa reivindicación. Veamos por qué.

Si bien Fernando, desde pequeño mostró vocación por las letras, como adulto trabajó inicialmente en mecánica fina, especializándose en máquinas de escribir.

Aparte del quehacer profesional, su mayor interés y la actividad a la que se dedicó íntegramente durante toda su vida fue la política.

Por años ocupó cargos de importancia y de responsabilidad al interior de la vida partidaria en las épocas más difíciles.

A 40 Sectores Apristas de la Gran Lima movilizan las Convenciones

Con el objeto de obtener algunas declaraciones relacionadas con las convenciones interdistritales que está desarrollando el Partido Aprista en sus diferentes sectores de Lima y balnearios, entrevistamos al compañero Fernando Santa Cruz, actual Subsecretario Nacional de Organización.

El c. Santa Cruz ha sido uno de los fundadores de la Federación Aprista Juvenil (FAJ), un militante de masas trivocional. Ha desempeñado el cargo de Jefe del Departamento de la División de Lima, de la Secretaría de Organización. En su calidad de Jefe de toda la zona, y dentro de su actividad, ha escrito también varias obras de teatro. Recorremos a Fernando Santa Cruz un momento que se dispone a iniciar sus giras distritales a los locales apristas. Le solicitamos unas minutos y se pone a nuestra disposición.

FERNANDO SANTA CRUZ, SUBSECRETARIO DE ORGANIZACIÓN DEL PAP, REVELA LOS OBJETIVOS DE LAS REUNIONES SECTORIALES: ACOPIAR INFORMACIÓN Y ESTUDIOS ECONÓMICOS DE LA LOCALIDAD

—Díganos, compañero. ¿Cuál es el objeto de las convenciones distritales que se están realizando?

—Las convenciones que se convocan al mes pasado tienen por objeto reunir la información y estudios sociales y económicos de la localidad, a fin de que los comités que se elijan próximamente puedan actuar en la dimensión justa que el Partido les confiere como bases políticas.

—¿Cuál debe ser la actuación de las bases políticas del Partido?

—Son bases del Partido, los comités sectoriales y distritales de

toda la república. Las funciones que deben desarrollar, son fundamentalmente dos: 1) De organización interna; mantenimiento de los cuadros de trabajo; divulgación doctrinaria; orientación de la acción política; capacitación de los militantes; capacitación; propaganda, etc., y 2) la que hace de las bases del Partido centros de irradiación y orientación de los habitantes y de las instituciones de la localidad, en cuanto se refiere a los problemas socio-económicos. La acción que de los límites puramente partidarios y adquiere la dimensión que corresponde al pueblo, distrito, provincia, etc., donde cada Co-

mité actúa y se va labor cotidiana conocer y tratar los problemas locales.

El primer paso para que se le sea realidad, son las convenciones sectoriales.

—TENEMOS 40 SECTORES?

—Será modificada la organización sectorial.

—Las modificaciones serán muy pocas. Fundamentalmente la que hacía falta era dar un sistema más ágil a la organización establecida en los sectores.

Nuestro sistema de coordinación y control distal de 1954, cuando en la Gran Lima teníamos cuatro sectores. Hoy tenemos cuarenta y lo que va a ser tab/ecece en las convenciones es

un sistema de coordinación, formando sectores distritales en los sectores que correspondan a un mismo distrito. Así, es muy posible que en un futuro tengamos en Lima doce o catorce sectores sectoriales, en vez de cuarenta sectores desconectados.

—Podrán estudiarse todos los problemas distritales en las convenciones?

—No. Las convenciones son en realidad reuniones permanentes, que sólo deben durar de 3 a 5 días. Lo que se ha querido es fijar en las convenciones los problemas distritales más agudos. Orientar a los militantes y ejercitar este estudio, que

(Pasa a la 2ª página)



SANTA CRUZ



★

LA TRIBUNA

DIARIO POPULAR PARA TODO EL PERU

★

VII Espect.—Fundado por Manuel Seoane
Lima, Jueves 7 de Abril de 1960 — No. 2132
S/. 1.50

LLERAS CAMARGO ANTE EL CONGRESO DE EE. UU.

Hasta el día de hoy —que yo sepa—, el Partido Aprista Peruano no ha reivindicado su labor como formador de especialistas en organización y como dirigente político al más alto nivel; ni en los varios grupos afroperuanos de investigación se menciona su labor como un afroperuano integrante de la cúpula de un partido político; ni mucho menos en el ámbito cultural en general nuestro país sabe de su labor como un autor teatral cuya obra escrita pertenecía nada menos que al -muy poco cultivado entonces a nivel internacional- género del teatro político; en todo caso, no recuerdo haberlo visto mencionado en ninguna Historia del Teatro Peruano.

Así pues, en estas primeras notas compartimos a modo de avance algunos datos que hemos podido reunir sobre la labor de don Fernando Santa Cruz.

Aun cuando está fuera de duda que don Fernando resulta ser un afroperuano actuando en política desde los años 30, recién nos encontramos en la etapa de recolección de material y son pocos los impresos y fotografías de archivo que puedan documentar sus actividades.

Mencionaremos que a mediados del siglo XX con motivo de la inauguración de una gran sala comunal multiusos en la avenida Alfonso Ugarte se presentó en escena una obra teatral que muestra la reclusión de varios jóvenes contrarios al régimen que esperan su inminente ejecución al amanecer, la tensión de los diálogos se ve incrementada descarnadamente pues por intermedio de los guardias de turno, las autoridades les ofrecen ser indulgentes si delatan a sus compañeros que se encuentran en libertad.



De manera fortuita hemos encontrado recientemente documentada esta presentación teatral con una fotografía -al parecer procedente de La Tribuna-, que recogimos de una página internet; pese a ser una foto pequeña y no muy nítida, es de observar la juventud de los actores que por lo demás parecen ser de tez amarcigada -por decir lo menos; dato que no dejamos de mencionar en el supuesto de que algún investigador en temas afroperuanos pueda leer estas notas y resulte tentado a encontrar más material de documentación sobre la puesta en escena de esta obra teatral.

Esta pieza llamada “Nos fusilan a las seis” fue actuada por un elenco de jóvenes y causó fuerte impacto sobre todo en el sector juvenil por ser basada -según se dijo- en temas de la vida real.

Con este uso de efecto didáctico, el autor, don Fernando Santa Cruz habría logrado conciliar —a nuestro parecer—, su vocación artística poniendo su vena dramática al servicio de sus ideales, ya que por esos días se desempeñaba como asesor de juventudes del Partido Aprista Peruano.

Sin embargo, aunque nos ha llegado la información de que la obra se puso en escena el año 1957 en la sala llamada el Aula Magna, por otros datos podemos suponer que la pieza podría haberse gestado dos décadas antes. La obra en cuestión se basa en los hechos reales conocidos como la sublevación o revolución de Trujillo, este movimiento de insurgencia subversiva de carácter popular con participación de campesinos, obreros y estudiantes fue animada por el partido aprista peruano desde el 07 de julio de 1932, y es muy probable que haya sido escrita y estrenada en los días inmediatos.



El presente grabado muestra a cc., de la Juventud Aprista Peruana en un pasaje de la representación teatral de la obra dramática "NOS FUSILAN A LAS 6" que se viene reponiendo en muchos teatros apristas dada la calidad humana de su tema. Esta vez se presentó en el Local Central del P. A. P. Todo sucede desde el momento en que muchachos de la Juventud Aprista Peruana trasponen los umbrales de la cárcel por el amor a los ideales de justicia social y la esperanza. Luego el calvario de estar entre "rejas". La agitación y la rebeldía tiene su precio. El fusilamiento no se hace esperar. Fue ejecuta a las 6 de la mañana de un día cualquiera del calendario. Tal ha sido el epílogo de gestos heroicos bajo los despotismos que se han sucedido en el Perú.

2do. Estreno del Drama Divido:

"NOS FUSILAN A LAS SEIS"

Original de Fernando Santa Cruz

La tragedia de una madre que se ve obligada a entregar a su propio hijo al pelotón de fusilamiento. Una página de la Revolución de un pueblo contra el despotismo.

Lo que nos hace poner esta pregunta en tela de juicio es un volante que anuncia no solo el estreno sino el ya **re-estreno** de la obra a cargo de los jóvenes del "Cuadro artístico de la Universidad Popular González Prada" y sabemos que todo lo referente a las universidades del Pueblo gira alrededor de los años 30.

CINE TEATRO WESTERN

JIRON RISSO 267 CUADRA 20 DE LA AV AREQUIPA

HOY MARTES 23 HOY

VERMOUTH 6.45 NOCHE 9.45

Grandioso suceso teatral
Grandes funciones presentadas por el
"CUADRO ARTISTICO UNIVERSIDAD POPULAR GONZALEZ PRADA"

Formidable Programa Triple

Las funciones, vermuth (6.45) y noche (9.45) se dieron en el Cine Teatro Western.

De confirmarse que esa puesta data del año 33 o 34 tendríamos que comenzar a ver a nuestro autor inclusive como un pionero del teatro social y político en el Perú, con todo el peso que tal dimensión implica, ya que las primeras obras en esa línea de arte ideologizado datan de los años 30, y no tenemos información de que el entonces joven Fernando haya estado al tanto del teatro proletario de Erwin Piscator en Berlín y de las innovaciones que a su vez continuó Bertolt Brecht

De una u otra manera, ya sea que "Nos fusilan a las seis" se estrenara en 1957 o en los años 30, de todos modos, don Fernando resulta siendo el primero de los diez hermanos Santa Cruz Gamarra en seguir los pasos del padre y poner su palabra -en este caso, una palabra frontal y contestataria- sobre el escenario de un teatro.

Hasta donde hemos llegado, estas pesquisas nos han permitido recoger cabos sueltos retomando nexos con amigos de nuestros años mozos, como Alfonso Salcedo Rubio, Germán Peralta y Rodolfo Loayza Saavedra; así como hacer nuevo contacto con otras personas que nos han dado grato testimonio de haber conocido a don Fernando, o saber de la obra en cuestión, como Jaime Rosales, Fernando Davila Loayza, Justo Pastor Solis Fonseca, Guely Villanueva, Jesús Guzmán Gallardo. A todos ellos nuestro agradecimiento



Años después y prosiguiendo su rol como asesor de la juventud aprista peruana JAP y atento a la misión educacional, Fernando Santa Cruz concibió en 1966 la publicación de una colección de libros de bolsillo cuya finalidad, al margen de niveles sociales, económicos o credos políticos, era dar a nuestros jóvenes peruanos, un aporte eficiente y oportuno para la orientación y formación como una manera de abrir el camino al estudio.

Inició la colección con su propio libro “A B C de la Doctrina Aprista”.

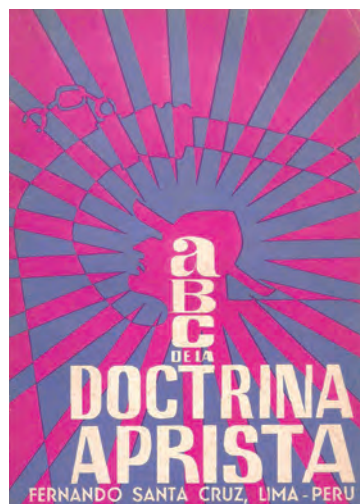
Por mi parte en lo que respecta a comentar el contenido textual, solo incluiré un tímido “mea culpa” ... porque hace 57 años tuve en mis manos los originales de este libro en su primera versión y aunque luego conocí la segunda y tercera apenas recuerdo que de la primera a la tercera edición hubo una

ampliación y un desarrollo considerable.

Pero lo que sí hice y con solvencia fueron las carátulas, porque para entonces ya era un diseñador gráfico. En la primera pude aplicar el concepto de llamar la atención con letras grandes, como se estila en un afiche publicitario para hacerse visible a la distancia pese al formato pequeño del libro en A6.

Se reeditó en **1969**, entonces hice una caratula con diseño más artístico, ilustrando el perfil con el puño armado de un campesino, esta vez en colores OP art que estaban de moda

Y en la posterior reedición de 1989 mantuve el diseño de la figura, pero la hice con un tratamiento de absoluta legibilidad y más comunicativa





Por su parte, acerca del contenido, en el prólogo a la tercera edición, la entonces Ministra de Educación Mercedes Cabanillas termina diciendo:

“... la perspectiva temporal nos permite hoy recorrer en esos momentos experiencias vitales, éticas y estéticas que son la base de nuestro protagonismo político y de nuestro compromiso social.

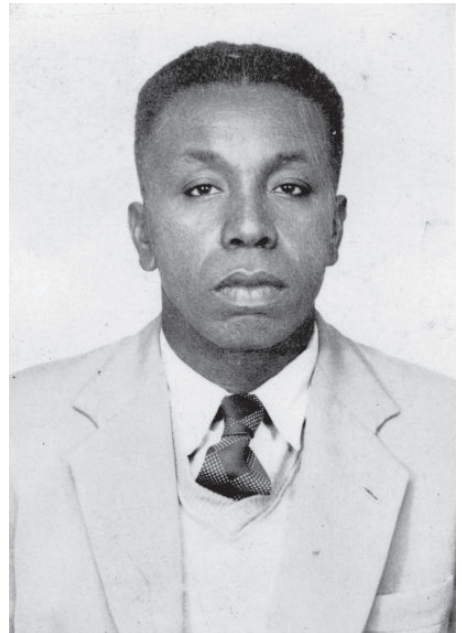
He querido anotar reflexiones hoy que el maestro Santa Cruz, terco en su quehacer, vuelve a lanzar la semilla para que nuestras juventudes tengan la oportunidad que tuvimos nosotros. Conocer la historia de un pueblo que busca su emancipación cultural, que

lucha por la justicia social y por lograr formas de vida dignas sin sacrificar la libertad.”

Don Fernando Santa Cruz Gamarra llegó a ser Secretario Nacional de Organización del Partido Aprista Peruano.

Falleció el 03 agosto de 1995.

Estas notas —logradas hasta aquí con mucho esfuerzo— habrán cumplido su objetivo si, en adelante alguien de responsabilidad en el actual Partido Aprista Peruano, o algún interesado en los asuntos de investigación sobre temas afroperuanos y quizás algún estudioso en general del ámbito cultural en nuestro país acertara a apoyarnos a fin de lograr que nuestro autor logre la ubicación que le corresponde dentro de la Historia del Teatro Peruano y de la vida sociopolítica de nuestro país.



EL PROCESO DE SANACIÓN EN MUJERES NEGRAS A TRAVÉS DE LA POESÍA: EL CASO DE VICTORIA SANTA CRUZ A TRAVÉS DE SU POEMA “ME GRITARON NEGRA”

Pilar Cáceres Cartagena⁷²

RESUMEN

Históricamente, las mujeres negras han usado medios no tradicionales en sus procesos de sanación que van más allá de los procesos indicados por la medicina occidental (Waldron, 2010), a través de la psicología y la psiquiatría. La expresión de narrativas ha sido uno de esos espacios en los cuales las mujeres negras construyen y narran sus propias vidas. Una de esas expresiones de narrativas ha sido la poesía, en las cuales las mujeres negras humanizan sus vidas frente a la constante deshumanización por las cuales están sujetos los cuerpos negros (Wynter, 1992; McKittrick 2020). Esta expresión funciona como una búsqueda de libertad, creación de mundos y sanación a través de la expresividad del trauma future (Lorde, 1985; Obourn, 2005; Wynter, 1994). Trauma⁷³ que es consecuencia de la opresión, discriminación y deshumanización. Ese es el caso de Victoria Santa Cruz, uno de los más grandes referentes de la lucha de las mujeres negras a través del arte en el Perú y América Latina.

72 Pilar Cáceres Cartagena (Ella/Elle) es estudiante del Doctorado en Estudios del África y la Diáspora Africana en la Universidad de Texas en Austin, en donde también es ayudante de catedra en cursos de pregrado en estudios negros. Posee bachiller en Sociología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Es artista independiente utilizando la música y la poesía como medio de visibilización de las violencias en contra de los cuerpos negros y queer.

73 La definición de trauma que abordo proviene desde una posición despatologizante que entiende el trauma como la respuesta emocional frente a algún tipo de violencia.

Su poema más famoso “Me gritaron Negra” narra su historia personal de discriminación cuando ella era pequeña. En este poema Victoria nos lleva por un viaje para entender su dolor, el trauma, la negación de su afrodescendencia, la reafirmación de su identidad, como un viaje de sanación a través de la reinterpretación de la palabra negra, para reafirmar su negritud y su humanidad.

INTRODUCCIÓN

No recuerdo la primera vez que escuche a Victoria Santa Cruz, pero sí recuerdo la primera vez que pude “comprender” de mejor manera el trabajo, la importancia y el legado de Victoria Santa Cruz. Digo “comprender” porque siento que la interpretación de arte es un método que nos permite contextualizar artistas y obras de arte desde las teorías que nos ayudan a comprender mejor las relaciones sociales, culturales y políticas en las que vivimos.

Este texto analiza el poema “Me gritaron Negra” desde una perspectiva teoría afrofeminista y abolicionista. Analizo la construcción artística del poema desde una proposición de construcción de narrativas distintas a las opresivas y coloniales, donde Victoria Santa Cruz nos lleva, nos narra y nos introduce a su viaje de sanación desde la negación de su negrura, el trauma que conllevan las experiencias de racismo hasta la autoafirmación de su identidad, y por ende sanación. Exploro este poema como ese viaje de sanación que rompe con la idea de ser negra “*como ellos decían*”, es decir rompe con la idea de la mujer negra como un sujeto subyugado a un sujeto activo que decide autoidentificarse como mujer negra, sanando y humanizando la experiencia. Propongo que la idea de sanación está íntimamente ligada a la idea de reclamar una humanidad históricamente negada, y que por lo tanto es la afirmación de lo que en inglés se conoce como “*world-making*”. Como la práctica de imaginar, crear y sostener realidades distintas (Bey, 2022), y en este caso en la posibilidad de sanación y humanización para los cuerpos, historias y territorios negros, como es en el caso de Victoria Santa Cruz.

“¿QUE COSA ES SER NEGRA?”

Desde las teorías de la interseccionalidad, “*the double jeopardy*” se entiende como las formas en que las mujeres negras son afectadas por hecho de ser mujeres y personas negras desde el racismo estructural y sistémico, y el patriarcado (Heath, 2006; Davis, 2003) . Hay una basta

cantidad de estudios que revelan que el racismo y la discriminación étnico racial afectan las vidas de las mujeres negras, desde su desarrollo cultural, económico y político como también desde la salud física y mental. En Estados Unidos y Europa, hay información estadística de que las mujeres negras presentan mayor incidencia en enfermedades como la depresión, ansiedad, estrés postraumático, etc. [Council of National Psychological Associations for the Advancement of Ethnic Minority Interests, 2003].

Si nos enfocamos en la salud mental, históricamente desde la cultura occidental el tratamiento para “curar” y “sanar” las enfermedades proviene del conocimiento brindado desde la psicología y la psiquiatría. Sin embargo, si hablamos de estas disciplinas científicas históricamente han sido construidas desde una perspectiva racista, que patologizaba las formas de sobrevivir de las personas negras (Bruce, 2021) . Y además de ser disciplinas científicas que no reconocen los conocimientos de las culturas afrodescendientes.

Desde una perspectiva afrodescendiente, las enfermedades son entendidas como algo que afecta a el cuerpo pero que es construido desde los factores externos, mientras que desde occidente se ven a las enfermedades como algo meramente biológico, individual e intrínseco a el individuo (Waldron, 2010). Entonces desde esa perspectiva occidental, la psicología y la psiquiatría son parte de la solución reducida a cuestiones fármaco-químicas que curan las enfermedades. Esto no solamente ignora las cuestiones culturales y ancestrales de los afrodescendientes, pero también ignora como el ambiente social influye en las enfermedades físicas y psicológicas en las personas negras (Goosby & Cheadle, 2018) Por su parte la investigación de Ingrid Waldron (2010), nos explica de que esta es una de las razones por las cuales las mujeres negras en menor probabilidad tienen tratamientos si es que están lidiando con algún problema de salud mental. A esa brecha entre el conocimiento occidental y afrodescendientes, se suman los factores económicos que vulneran la situación de las mujeres negras como la ausencia de seguros de salud, la falta de dinero y el racismo institucional e interpersonal que experimentan las mujeres negras en las instituciones.

¿Entonces, cuáles son las formas o las alternativas que encuentran las mujeres negras para poder atenderse o sanar? Quiero especificar que desde mi perspectiva la sanación está íntimamente al cuidado de la salud mental. Desde los problemas de salud mental lo que se afecta es la autopercepción y la construcción del “yo” individual y colectivo, y desde la sanación como tal se entiende que es un proceso de reconstruir el “yo individual que ha sido afectado y que también tiene una dimensión espiritual.

Para responder la pregunta anterior, es necesario hacer una revisión histórica. Desde las investigaciones de algunos autores (Evans,

2015; Fowler & Mill, 2004; Heath, 2006; Mitchen, 2002; Vretross, 2010], se explora que las personas negras han utilizado formas alternativas para el cuidado, inclusive desde mucho antes de la creación de la psicología y la psicología. Y retomando la idea de sanación y espiritualidad, las mujeres negras en las prácticas espirituales y religiosas han encontrado un espacio de reconstrucción del yo y de reencontrar propósitos en la vida. Además, los espacios de espiritualidad y religiosas permiten un ejercicio de world-making imaginando un futuro mejor y herramientas para manejo de la adversidad.

LA POESÍA COMO SANACIÓN

Además de las formas alternativas de sanación y cuidado desde las practicas espirituales, la poesía también ha sido ese espacio histórico de creación de narrativas que ha permitido nombrar, expresar y sanar desde y para las mujeres negras.

Históricamente el uso de construcción de narrativas desde la poesía inicia desde la oralidad inclusive mucho antes de la trata trasatlántica. Athenas Vetross (Vretross, 2010), en su texto *Curative domains: Women, healing and and history in black women's narratives* explica que en las tribus africanas la sanación estaba a cargo de un sanador, y que por esa razón era necesario que la persona que se enfrentaba a un problema de salud nombrara como se sentía y lo que estaba atravesando. Durante el proceso de esclavización, este proceso continuo ya que el narrar lo que vivían las mujeres negras bajo la captividad les permitía conectar con otras mujeres negras y formar colectividad.

Audre Lorde, es un su texto “La poesía no es un lujo” (1985) menciona que la narración ha sido un espacio importante para que las mujeres alcen la voz y cuenten como se enfrentan a la opresión. Otras autoras investigadoras de las obras de Audre Lorde (Obourn, 2005; Evans, 2015) mencionan que la poesía de Audre Lorde también nos permite la ideación de futuros mejores y poder sobrevivir a os traumas. Evans (2015) por su parte menciona: “*Las narrativas poéticas de las mujeres negras ha sido un espacio tradicional para la solución de problema y un espacio movilizador de la desesperanza a la esperanza*” (p. 167). Por su parte Obrun mencion que la poesía también es un espacio que nos permite narrar y hablar d ellos traumas que causan la opresión. Ella menciona: “*Lorde hablando y siendo testigo de procesos traumáticos, inicia un proceso de sanación al darle voz al trauma histórico de las mujeres negras*” (2005, p. 224)

Es importante reconocer que ambas autoras mencionan que la poesía puede crear ese espacio de seguridad y soporte para la sanación. Y este proceso también es una posibilidad de humanizar las experiencias de las mujeres negras, quienes bajo una constante humanización pueden expresar el dolor y movilizarse a partir de ello.

Por su parte Sylvia Wynter (1994; 1992) nos habla de que el concepto de humanidad se ha construido bajo la blanquitud y la colonialidad, deshumanizando a quienes están fuera de esa construcción ideológica de humanidad, quienes están fuera de lo cis, lo blanco, lo masculino. De igual manera, para Wynter el arte ha sido un espacio para que las personas negras en una sociedad de constante deshumanización puedan imaginar mundos y humanizar la propia experiencia negra. Por su parte, Katherine Mcktrick (2020) investigadora de las obras de Wynter menciona que el arte negro es un espacio de revolución para que las personas negras reclamen su identidad, la creación del yo y mostrarse al mundo definiendo que la humanidad en las personas negras va más allá del estereotipo.

Lori Walkington (2021) quien también analiza la poesía en mujeres negras menciona que el hacer público una experiencia privada, hace que la expresión del dolor sea un espacio donde una comunidad se puede ver reflejada en una experiencia particular, y eso hace que el dolor personal se refleje en un dolor comunitario.

Lengelly Meijers (2009) tienen una teoría del proceso transformador que conlleva el escribir para poder sanar. Para ellos un primer paso es la experiencia, una situación que crea una experiencia dolorosa o traumática. La persona suele tener una reacción que causa shock y hay una sorpresa y un no saber cómo manejar la situación porque es algo nuevo. El segundo paso es cuando la persona acepta esa experiencia con autoaceptación y un abrazo a las identidades. Y del paso 1 del dolor o el trauma a el paso de reivindicación es un espacio que la escritura, o en este caso narra la experiencia permite que se transforme, se comprenda ese episodio que paso y se generen nuevas herramientas de sanación.

VICTORIA SANTA CRUZ

Victoria Santa Cruz Gamarra nació el 27 de octubre de 1922 en La Victoria, Lima, Perú. Nacida dentro de uno de los distritos con mayor población afroperuana, fue rodeada desde temprana edad por la cultura afroperuana, ya que sus padres eran artistas inmersos en la cultura negra. Su padre era escritor y solía escribir pregones. Su madre bailarina de marinera y zamacueca. Victoria menciona que ella tiene muchos recuerdos de compartir el arte afroperuano desde la familia y el barrio. Años más tarde, ella y su hermano Nicomedes Santa Cruz empezaron a investigar acerca de la cultura afroperuana y el arte como parte de las culturas afrodescendientes.

En 1958, junto a Nicomedes, forman el grupo de danzas y teatro llamado Cumanana, performando décimas y cumananas, creando el primer espacio del teatro negro en el Perú. En 1961, viaja a Francia a estudiar en la Universidad de Teatro de las Naciones y la Escuela Superior de

Coreografía. En 1968, vuelve al Perú, y funda el Teatro y Danzas Negras del Perú, donde recluta a gente negra y mestiza para que aprendan de teatro, performances y danzas. Con este grupo realizan muchas presentaciones a nivel nacional e internacional. En 1969, se convierte en la primera mujer y mujer negra en dirigir la Escuela Nacional del Folklore. Durante los años de 1982 y 1999, es invitada por la Universidad Carnegie Mellon para ser profesora en la Escuela de Drama, donde enseñan clases sobre ritmo y performances.

Victoria y Nicomedes Santa Cruz son reconocidos como los máximos exponentes de la cultura afroperuana, por su trabajo de revitalización del arte ancestral en nuestras comunidades. El legado de Victoria es muy importante no solo por su excelente trabajo como coreógrafa, profesora, directora, etc. sino también por ser la primera en muchos casos en un mundo dominado por hombres blancos. El trabajo de Victoria nos permite conocer las experiencias de las mujeres negras en el Perú en siglo XX. Desde las últimas décadas ha empezado a haber un mayor reconocimiento del aporte de Victoria al “afrofeminismo”, a los estudios afrolatinos, y también su presencia es latente en los trabajos artísticos de otros afroperuanos quienes alzan su voz frente al racismo (Zuluaga, 2021).

Su trabajo más famoso *“Me gritaron negra”*, nos narra su experiencia personal creciendo como una mujer negra en el Perú. Nos inicia un viaje desde como la palabra “negra” es utilizada como un insulto en contra de su propia humanidad, hasta la apropiación de la palabra para afirmarse “negra” y sanar. Desde la academia, se ha estudiado este poema desde una perspectiva de la construcción de la identidad y también del uso de figuras literarias aplicadas al poema. Pero hay una brecha en la investigación académica sobre cómo actúan los procesos de sanación frente a la discriminación a la cual se afrento Victoria.

“ME GRITARON NEGRA”

Es un poema rítmico, o más diría yo una performance, que habla de la experiencia de Victoria Santa Cruz. Para el análisis de este poema, propongo dividirlo en tres fases. La primera fase, la denomino la experiencia traumática, y habla desde el minuto 0:00 a 1:11 de la performance del poema del documental de Eugenio Barba... Esta fase de introducción a la experiencia y el dolor de la discriminación. La segunda fase, la denomino “la negación” y va desde 1:12 al 1:58, donde se enfoca en el proceso de asimilación a la blanquitud. La fase final, denominada “la sanación” desde el minuto 1:59 al 3:12, el final del poema, donde nos habla desde su propia identidad y como se movilizo del dolor a la sanación.

EXPERIENCIA TRAUMÁTICA

En una entrevista, Victoria (Santa Cruz, Black and Woman, 1978) menciona que creó el poema frente a una experiencia de discriminación que vivió de niña. Ella cuenta que estaba jugando con sus amigas cuando llegó una niña nueva a su barrio. La nueva niña blanca expresó que no estaba dispuesta a jugar con Victoria porque era negra. Victoria menciona que esperaba que sus amigas la defendieran a ella, pero en cambio, la abandonaron y prefirieron a la niña blanca sobre ella. Victoria menciona que esta experiencia *“Una apuñalada es una caricia comparada con aquello que me paso, [...] fue algo muy doloroso”* (Santa Cruz, 2007)

Y así el poema narra: *“Tenía siete años apenas. Apenas siete años. Que siete años, no llegaba a cinco si quiera”* cuando alguien le gritó “negra” a ella. Esta experiencia de Victoria desde las entrevistas y el poema nos deja entender el dolor que ella sintió, y de cómo el racismo afectó su bienestar psicológico. Zuluaga menciona esto sobre el inicio del poema de Victoria:

“Tal como lo relata en el preámbulo del poema, su propia experiencia infantil de exclusión, marginación y estigma resultó transmutada, primero en odio y luego en una posición política antirracista, mostrando su lado más radical y disruptivo. (Zuluaga, 2021, p. 311)

Además, esta experiencia de Victoria nos hace entender lo que viven las personas negras desde una edad temprana en sociedad racista y anti-negras. La persona que racializó a Victoria hizo que Victoria sintiera que es diferente, que pertenece a la otredad, que la negritud se asocia con algo “malo”. Como ella menciona: *“¿Soy acaso Negra me dije? ¿Qué cosa es ser negra? Y yo no sabía la triste verdad que aquello escondía. Y me sentí negra, como ellos querían. Y retrocedí, como ellos querían.* José Miguel Vidal en su texto *Cuerpos negros, palabras blancas: una lectura fanoniana de la experiencia racial en el poema*, menciona que el proceso de Victoria interrumpe con su construcción de identidad, ya que tiene que construir su identidad negra desde una práctica racista. El menciona: *“Además, el descubrimiento de la identidad no es solo violento y repentino: es racial. La mirada del otro calificador ha fijado la identidad de esta niña exoclasificatoriamente.”* (Vidal, 2020, p. 48)

Victoria agrega en sus entrevistas que cuando ella menciona que no sabía que era negra, no se refiere a entender el color de su piel, sino que no entendía la implicancia de habitar un cuerpo negro en una sociedad racista.

Esta parte del poema nos permite analizar las afectaciones que puede tener el racismo, desde que somos niños y empezamos a socializar fuera de nuestro núcleo social familiar. Victoria como niña entiende que

implica el racismo, y como ese racismo afecta su vida cotidiana desde sus actividades lúdicas. Como se le vulnera la posibilidad de ser humana, de ser una niña con la capacidad de jugar y no ser vulnerada. Esto la moviliza a un segundo punto de análisis.

LA NEGACIÓN

Después de la experiencia traumática por la que paso Victoria, ella explica que sintió dolor y que el dolor la hizo retroceder, y con ello inicio un proceso de autoodio y un intento de borrar y eliminar los rasgos de su negritud.

En el poema, menciona *“Y odie mis cabellos y mis labios gruesos y mire apenas mi carne tostada. Y retrocedí”*. Esta parte nos hace entender como la construcción de la negritud desde la otredad le hace odiar el hecho de ser negra. Que es parte de la reacción que puede llevar a un trauma de asociar los elementos que nos llevaron a la situación de vulnerabilidad a intentar eliminar lo que nos llevó a ello. Esta idea es explicada como la autoodio desde los psicólogos negros.

“En general, hay múltiples teorías acerca del auto-odio que se construye en el Yo de las personas negras, que parte de los efectos patológicos debilitantes que se construye sobre el autoconcepto (y en su personalidad en general) debido a las tensiones psicológicas que impone el racismo y las practicas racistas [...]” (Baldwin, 1979)

Luego, en el poema Victoria menciona *“Y pasaba el tiempo, y siempre amargada. Seguía llevando a mi espalda mi pesada carga. ¡Y como pesaba! Me alise el cabello, me empolve la cara y entre mis entrañas siempre resonaba la misma palabra ¡Negra!”* Esta parte del poema nos permite hacer dos análisis. Primero la idea de la “doble consciencia” propuesta por Du Bois (Du Bois, 1903).. En esta teoría Du Bois propone que las personas negras en los Estados Unidos se enfrentan al hecho de habitar una dualidad de ser negros y estadounidenses al mismo tiempo. Algo que se presenta como contradictorio porque el ser negro es un estado de no ciudadanía. Lo mismo sucede con Victoria, con su “doble consciencia” de ser una mujer negra que al mismo tiempo intenta no serlo desde el blanqueamiento.

Otro autor que podemos tomar para el análisis es Franz Fanon (1952), en relación con la asimilación blanca. Fanon explica que las personas negras son forzadas a “performar” la cultura del colonizador, a través de las ideas de las máscaras blancas. Vidal explica que la parte de la asimilación blanca, y la idea del retroceso como parte del “dolor que sigue resonando con el mismo insulto”, menciona:

La metáfora del retroceso físico alude a que la sujeta se repliega sobre sí misma: se hunde en un abismo psíquico, trata de descubrir en el Ello eso que profundamente le ha penetrado como una daga: su negritud” (p. 51, 2020)

Esta idea también es sostenida por Baldwin acerca del autoodio y el blanqueamiento. El menciona:

“El autoodio de las personas negras deviene de la idea de mejora a través de un status alto y de los privilegios asociados con la comunidad blanca. Entonces las personas negras comparten simbólicamente estos atributos al identificarse e incorporar las actitudes y características de la comunidad blanca” (Baldwin, 1979)

Es una experiencia de deshumanización a través de la discriminación, como diría Sylvia Wynter, está construida en base a ser hombre blanco cis. Entonces Victoria aprende que la negritud está relacionada con lo negativo. Victoria se le quita la posibilidad de una construcción identitaria asociando la negritud con lo positivo. A consecuencia de ello, entra en un estado de negación donde pasa por un proceso de autoodio y de asimilación a la blanquitud, pero no le funcionan como método de sanación, sino que le sigue generando una especie de conflicto interno desde una “doble consciencia”. Pero eso también la moviliza al último punto de análisis.

SANACIÓN

“Hasta que un día, que retrocedía, retrocedía y que iba a caer
¡Negra! ¡Negra! [...] ¿Y qué? ¡Negra! Sí ¡Negra! Soy ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! Negra soy.

Esta parte del poema nos ilustra el proceso de aceptación de Victoria de quien es realmente. Ella toma una palabra utilizada para marginalizarla, para abrazar su identidad. Y también una forma de humanizar su experiencia.

Desde los autores investigadores de la experiencia de Victoria, exploran esta parte del poema como un proceso de afirmación de la identidad y autoaceptación. Lean'Drin (2022) and Zuloaga (Zuloaga, 2021) exploran este proceso como un re-descubrimiento del “yo”, comuna afirmación de un cuerpo que no solo se reduce a lo oprimido y/o marginalizado. Cornavaca menciona: “ *El cuerpo femenino se apropia del significante negra y lo repite, afirmando así su identidad.* (2022, p. 192)

Esta parte del poema es también una reclamación de la propia humanidad. No solo por tomar el insulto, la palabra denigrante desde una

experiencia trauma, a una actuación de blanquitud, a una rea-formación de la existencia para decir “sí, negra soy. Sino también como la necesidad desde como el poema es una forma de narrar su experiencia para encontrar belleza y alegría en abrazar su negritud. Victoria menciona: *“Al fin. Al fin comprendí. Al fin. Ya no retrocedo. Al fin. Avanzo segura. Al fin. Avanzo y espero. Al fin. Y bendigo al Cielo porque quiso dios que negro azabache fuese mi color. Y ya comprendí. Al fin. Ya tengo la llave”*. Esto va muy en sintonía con lo que menciona Audre Lorde (1985) y Sylvia Wynter, mencionando que el escribir y narrar a lo que te enfrentas, es una forma de humanizar la experiencia de una mujer negra.

CONCLUSIÓN

El caso de Victoria nos muestra como el poema “Me gritaron negra” es un claro ejemplo de cómo los elementos culturales y ancestrales como la construcción de narrativas, han permitido sanación a las personas negras a través de hablar del dolor, del trauma que causa la discriminación étnico racial, nos permite movilizar una experiencia individual a una colectiva ya que más personas se identifican con algo que les suele a muchas mujeres negras, y también permite la creación de comunidad.

Victoria nos narra esa experiencia desde la experiencia traumática la negación, a una identificación de negritud como algo positivo, reclamando una humanidad históricamente negada. Además de humanizar su experiencia, narrándonos que la negritud no solo está definida por la experiencia de racismo sino también por la movilización del dolor a un quehacer político de lo que significa ser negra en el Perú y América Latina.

Su legado continúa presente y resuena con las experiencias de otras mujeres negras. Pero el legado de Victoria también es importante por ser cultura de la cultura afroperuana y ser la primera en muchos espacios. De ser la niña negra que no entendía el racismo, a ser una mujer afroperuana en estudiar en Europa, a ser profesora en los Estados Unidos.

También es importan resaltar que Victoria como individuo también tuvo implicancias en la colectividad afroperuana. Victoria dio la oportunidad a gente negra de estudiar artes. Como observamos en el documental *Black and Woman* de Eugenio Barba, que nos muestra no solo el compromiso de Victoria con las artes sino también su filosofía sobre el ritmo.

En sus entrevistas y en su único libro *“El Ritmo el eterno organizador”*, menciona que el ritmo a sido el espacio que le ha permitido conectar con su espiritualidad y con lo que la hace ser libre. Así mismo, menciona que ella encontró esa libertad en los ritmos afrodescendientes de la diáspora. A través del sonido del cajón, el uso de palabras, el canto, etc. Ella sostiene la idea de que las personas negras nunca fueron esclavizadas porque

nunca se eliminó su ritmo, es decir parte de los elementos culturales que aún existen. Para Victoria, el ritmo es parte de lo que hace al ser humano, un ser humano. Esta idea es compartida con Sylvia Wynter, quien también cree en las posibilidades de reclamar la humanidad, a través del arte.

La filosofía del ritmo nos permite entender de mejor manera el proceso de sanación de Victoria. Ella encuentra que la poesía, su performance, la música y el ritmo son combinados en el poema, como una forma de ser libre, como una forma de ser humana. Como la idea compartida con Audre Lorde de que la poesía es una obligación para las mujeres negras necesidad de narrar las experiencias como una forma de ser libres frente a tanta opresión.

Esto también va de la mano con lo que exploran Lengell y Meijers (Lengelle & Meijers, 2009) en sus teorías sobre los procesos de escritura en sanación. Victoria tiene una primera experiencia, que es traumática porque de niña es rechazada y como una experiencia impactante siente confusión y no sabe cómo procesar aquello. Esta es la parte que analice como la experiencia traumática y la experiencia de negación. Un movimiento se da en la segunda parte de la historia, el proceso transformacional donde Victoria parte de una aceptación de la experiencia y le da sentido a aquello a través de su poema. Victoria acepta quien es, dejar de actuar como alguien que no es.

Entonces Victoria al igual que muchas mujeres negras nos cuenta lo que paso, y a través de contarle se puede sanar puede exteriorizar su experiencia, puede humanizar su vida, y nos permite a miles de mujeres a través de la diáspora africana conectar con ello. Con su cosmovisión del ritmo, con su autoafirmación como mujer negra y como un propio reclamo de humanidad en poder negra "Si, negra soy".

BIBLIOGRAFÍA

BALDWIN, J. A.

1979 Theory and Research Concerning the Notion fo Black Self-hatred: A review and Reinterpretation. *Journal of Black Psychology*, pp. 51-71.

BEY, M.

2022 *Black Trans Feminism*. Duke University Press.

BRUCE, L.

2021 *How to Go Mad without Losing Your Mind: Madness and Black Radical Creativity.* Duke University Press.

CORNAVACA, M.

2022 Me gritaron negra: el cuerpo femenino en el cancionero latinoamericano. *deSigns*, 36, pp. 185-195.

Council of National Psychological Associations for the Advancement of Ethnic Minority Interests.

2003 *Psychological Treatment of Ethnic Minority Population.* Washington: Association of Black Psychologists.

DAVIS, A.

2003 *Are prisons obsolete?* New York: Seven Stories Press.

DU BOIS, W.

1903 *The Souls of Black Folk.*

EVANS, S. Y.

2015 Healing traditions in Black women's writing: Resources for poetry therapy. *Journal of Poetry Therapy*, pp. 165-178.

FANON, F.

1952 *Black Skin, White Mask.* Pluto Press.

FOWLER, D., & MILL, H.

2004 Social Support and Spirituality as Culturally Relevant Factors in Coping Among African American Women Survivors of Partner Abuse. *Violence Against Women*, 10(11), pp. 1267-1282.

GOOSBY, B., & CHEADLE, J. E.

2018 Stress-Related Biosocial Mechanisms of Discrimination and African American Health Inequities. *Annual Review of Sociology*, pp. 319-340.

HEATH, C.

2006 A womanist approach to understanding and assessing the relationship between spirituality and mental health. *Mental Health, Religion & Culture*, pp. 155-170.

LÉA N'DRIN, O.

2022 Del impacto de la discriminación etnoracial a una afirmación del yo en la poesía Afroperuana: el caso de "Me gritaron negra"

de Victoria Eugenia Santa Cruz Gamarra. *Dialogos, XXIII*, pp. 33-46.

LENGELLE , R., & Meijers, F.

2009 Mystery to mastery: An exploration of what happens in the black box of writing and healing. *Journal of Poetry Therapy*, pp. 57-75.

LORDE, A.

1985 *Poetry is not a luxury.*

1985 Poetry is not a luxury. In A. Lorde, *Lorde, Audre. Sister Outsider : Essays and Speeches / by Audre Lorde*. Berkeley: Crossing Press, 2007. Print. Berkeley: Crossing Press.

McKITTRICK, K.

2020 *Dear science and other stories*. Duke University Press.

MITCHEN, S.

2002 "‘There Is a Balm...’ Spirituality & Healing among African American Women. *Michigan Family Review*, 07(1), pp. 19-33.

OBOURN, M.

2005 Audre Lorde: Trauma Theory and Liberal Multiculturalism. *MELUS*, 30, pp. 219-245.

SANTA CRUZ, V.

1978 *Black and Woman*. [E. Barba, Interviewer] disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=C2vnOa9isco>

SANTA CRUZ, V.

2007 Documental Victoria Santa Cruz. [C. Chumbe., Interviewer] Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=5d1oabypXQc>

VIDAL, J.

2020 Cuerpos negros, palabras blancas: una lectura fanoniana de la experiencia racial en el poema "Me gritaron negra" de Victoria Santa Cruz. *D'Palenque: literatura y afrodescendencia*, V, pp. 46-58.

VRETROSS, A.

2010 Curative domains: Women, healing and and history in black women's narratives. *Women's Studies: An Interdisciplinary Journal*, pp. 455-473.

WALDRON, I.

2010, May). The Marginalization of African Indigenous Healing Traditions within Western Medicine: Reconciling Ideological Tensions & Contradictions along the Epistemological Terrain. *Women's Health & Urban Life*, 9, pp. 50-71.

WALKINGTON, L.

2021 Speak About It, Be About It: Spoken Word Poetry Communities and Transformative Social Justice. *Critical Criminology*, 29, pp. 649-666.

WYNTER, S.

1992 Rethinking "aesthetics" : Notes towards a deciphering practice. *Ex-Iles: Essays on Caribbean Cinema*, pp. 237-279.

1994 No Humans Involved. *Knowledge on Tiral*, 1(1), pp. 42-73.

ZULUAGA, J.

2021 *Poética visceral: feminismo negro, afectos y emociones en la obra de Victoria Santa Cruz. Hallazgos.*

LA REELABORACIÓN DE LAS PRÁCTICAS MUSICALES AFROPERUANAS EN EL ÁMBITO DE LOS CAMPOS SOCIALES DE PERFORMANCE MUSICAL

Ellis Regina Sánchez Hermoza⁷⁴

INTRODUCCIÓN

Durante la década de 1950, algunos géneros musicales afroperuanos, como el festejo, landó, zamacueca, entre otros, atravesaron un proceso de reelaboración que origino el renacimiento y reestructuración de prácticas musicales que fueron intencionadamente definidas como afroperuanas. Este fenómeno se debió a diferentes factores, entre ellos la necesidad de construir una identidad afroperuana mediante estas prácticas musicales. A lo largo de este proceso, las tradiciones musicales participativas afroperuanas se vieron sometidas a un proceso de espectacularización, transformándose en performances presentacionales al ser llevadas a los escenarios.

Estas variantes fueron provocadas por aspectos extra musicales, específicamente factores políticos. En el contexto de la reivindicación histórica de las comunidades afrodescendientes, que buscaban reparar

74 Doctoranda y Magíster en etnomusicología por la Universidad Estatal de Campinas - UNICAMP (Brasil).

Se encuentra realizando su investigación sobre la manifestación cultural afrobrasileña "Samba Rural Paulista". Su interés académico abarca el musicar y la etnografía de la performance de las prácticas musicales afrolatinoamericanas. En el año 2018 formó el primer conjunto de música andina "Sikuri Taki", grupo del área de Etnomusicología del departamento de Instituto de Artes de la UNICAMP. Egresada de la Escuela Nacional Superior de Folklore "José María Arguedas" (Perú) en Educación Musical, especialidad guitarra.

los estragos de la esclavitud y lograr un reconocimiento en la sociedad peruana, algunos sectores de la izquierda buscaban una representación política activa, similar al movimiento *Black Power*. Cabe destacar la pérdida demográfica de la población negra provocada por la Guerra del Pacífico (1879-1883). Otro aspecto relevante es la labor del folclorista Nicomedes Santa Cruz, quien junto a su hermana Victoria Santa Cruz produjo material sonoro e investigativo sobre las prácticas musicales afroperuanas.

Nicomedes mantuvo vínculos con otros investigadores de la diáspora africana en América Latina, como Fernando Ortiz, Edison Carneiro y Câmara Cascudo. Este hecho propicio a la reafirmación de una nueva identidad que estaba más relacionada al africanismo que hacia lo afroperuano (Tompkins 1981). Se produjo así un renacimiento de la música afroperuana, que fortaleció y definió la identidad afroperuana a través de prácticas musicales, reinterpretando y reinventando las tradiciones de los afrodescendientes (Hobsbawm; Ranger, 1983).

El proceso de reelaboración de gran parte de las practicas musicales conllevó a cambios en las estructuras musicales y letras de las canciones, con la finalidad de conservar la tradición oral que estaba perdiéndose en localidades de la Costa del Perú. De esta forma fueron incorporados elementos “africanos” para africanizar lo afroperuano.

Otro aspecto que sufrió mudanzas fue el papel de la música, tornándose en música como espectáculo y consecuentemente en performance presentacional. Las prácticas musicales tradicionales afroperuanas, históricamente, correspondían a un ámbito fundamentalmente participativo, esto es, eran realizadas como actividades comunitarias donde todos los concurrentes se involucraban de alguna forma en la performance (Turino, 2008).

Uno de los debates en cuestión en este artículo es como una práctica musical tradicional, correspondiente al campo social de performance musical, entendida como performance participativa, se puede convertir en una performance presentacional, mudando el papel de la música y su estructura (Turino, 2008).

Para poder determinar el papel de la música, varios elementos son fundamentales, como; el contexto histórico – social, la finalidad de la performance, entre otros. Por lo general, una performance participativa se convierte en presentacional cuando es extraída de su contexto original, espectacularizándola, reestructurándola, adecuando nuevas formas musicales en esta en esta nueva performance y modificando el papel de la música dentro de esa manifestación cultural

Basándome en material bibliográfico profundizando en los géneros y prácticas musicales afroperuanas del siglo XX (Tompkins, 1981; Vasquez, 1982), y utilizando ejemplos etnográficos, analizaré cómo estas prácticas

musicales se diferencian a partir del *musicar*⁷⁵ y de la performance, teniendo en cuenta el contexto histórico social en el que desarrollan y cómo abordan temas ritualísticos, de sacralidad y de religiosidad en su performance.

LA CLASIFICACIÓN DE LOS CAMPOS SOCIALES DE LA PERFORMANCE MUSICAL

La perspectiva teórica realizada en esta investigación corresponde a la clasificación de los campos sociales de la performance musical, propuesta por el etnomusicólogo americano Thomas Turino (2008) que plantea dos categorías: música en tiempo real (subdividida en performance participativa y performance presentacional) y procesos de grabación (subdividida en música artística de estudio y música de alta fidelidad).

Esta clasificación, por tanto, contempla el hecho de que las experiencias musicales de muchas personas hoy en día se centran en formas musicales grabadas. A su vez, cada una de estas categorías se subdividió en dos campos de práctica musical. Los campos de tiempo real incluyen prácticas relacionadas con la “música participativa” (participatory music), en la que no hay distinción entre músicos y público, y la “música presentacional” (presentational music), que prevé esta distinción; las de música grabada comprende “grabaciones de alta fidelidad” (high-fidelity) y “arte de estudio” (studioart) (Turino 2008, apud Reily; Hikiji; Toni 2016, p.7).

Para Turino, la “música participativa” se centra en prácticas que promueven la participación. Así, muestra cómo formas musicales con sonidos muy diferentes pueden compartir prácticas comunes, prácticas que promueven la participación.

Son muchos los casos que promueven la participación sin necesidad de ningún tipo de formación previa; dependen, sobre todo, de la observación del participante, quien, al prestar atención a las acciones de los demás, logra insertarse en la actividad. Entonces, aprende haciendo.

75 Este término, propuesto por el musicólogo neozelandés Christopher Small (1998), plantea repensar el concepto de la música, no solo analizándola como objeto sonoro, sino de qué manera es producida, música como proceso y no como objeto. Vale resaltar que el término “musicking” (musicar), donde la música deja de ser un sustantivo y se convierte en el verbo, se refiere a cualquier tipo de relación con música, sea en la producción o en la práctica musical (Hermoza, 2022, p.249).

Musicar es participar en cualquier capacidad, de una performance musical, ya sea interpretando o escuchando, ensayando o practicando, ofreciendo material para la performance (que también se llama composición) o bailando. A veces incluso podemos extender el significado del musicar a las actividades de las personas que revisan las entradas en la puerta, o las personas que mueven el piano y la batería, o los roadies que dejan los instrumentos listos y hacen las pruebas de sonido, o los conserjes que limpian todo después de que todos se fueron. Ellos también están contribuyendo a la naturaleza de los eventos en performance musicar (Small 1998, p. 9).

Dentro de la clasificación de performance participativa, encontramos varios aspectos que surgen dentro de un contexto colectivo, destacando ciertas particularidades, tal como: formas cortas, abiertas y repetitivas; poco espacio para el virtuosismo individual; altamente repetitivo; constancia rítmica y temporal; variación intensiva; comienzos y finales, entre otros elementos. De esta manera, esta investigación analizó las prácticas performativas del atajo de negritos, considerándolas como parte de la clasificación de performance participativa propuesto por Thomas Turino (2008), a diferencia de otras prácticas musicales afroperuanas que surgieron en otro contexto, no religioso – ritual, como el festejo, landó zamacueca, entre otros. Los cuales corresponderían a la clasificación de performance presentacional.

En la clasificación performativa participativa (Turino 2008) varios elementos son fundamentales para determinar el papel de la música dentro del contexto histórico-social y cómo puede convertirse en una performance presentacional. Generalmente, una performance participativa se convierte presentacional cuando es retirada de su contexto original, espectacularizándola, reestructurándola, adaptando nuevas formas musicales en esta nueva performance y cambiando el papel de la música dentro de esa manifestación cultural.

A continuación, podemos apreciar como Thomas Turino propone la clasificación de la performance según sus características.

PERFORMANCE PARTICIPATIVA	PERFORMANCE PRESENTACIONAL
Práctica comunitaria	Música con el objetivo de presentarla a una audiencia.
No hay distinción entre artista y audiencia	Separados por un escenario
Comienzo y fin espontáneos	Repertorio predefinido
Foco en la experiencia musical con las personas involucradas, más de que el producto musical final	Foco en el producto musical final
Performance con más duración / Formas cortas y repetitivas	Duración definida de las piezas
Estas características tienen como objetivo fortalecer vínculos sociales.	Ocupan nuevos espacios y atienden demandas del mercado.

PRIMEROS DOCUMENTOS HISTÓRICOS SOBRE LAS MANIFESTACIONES AFROPERUANAS

Como menciona William Tompkins (1981), una de las primeras referencias y registros de los orígenes de las prácticas musicales afroperuanas corresponde a mediados del siglo XVIII. Uno de los archivos que informa cómo se desarrollan las prácticas musicales afroperuanas en ese periodo, es el artículo *"Rasgo sobre las congregaciones públicas de los negros bozales"*, (Periódico Mercurio Peruano, Lima 19 de junio de 1791 núm. 49.), publicado en el diario nacional Mercurio Peruano, que describe parte de las manifestaciones culturales de los afrodescendientes en las cofradías de ese período.

El periódico refiere que el 14 de agosto de 1722 se bailaban en las cofradías géneros musicales como el panalivio y el sereno, pero fueron prohibidos por el cabildo eclesiástico⁷⁶ por ser escandalosos. También existen registros de la inclusión de negros esclavizados en las prácticas musicales de los españoles y mestizos en la época colonial, quienes interpretaban música militar, así como otras músicas para entretener a los españoles, tanto en las haciendas como en mansiones urbanas. Algunos mulatos dominaron ciertas formas musicales europeas y las enseñaron en las escuelas, como también ocurrió en Europa en el siglo XV (Tompkins, 1981).

Como mencionan Tompkins (1981) y Vásquez (1982), desafortunadamente no existe material de registro sonoro ni estudios etnomusicológicos que informen cómo era exactamente la música afroperuana en la era colonial, ya que en el siglo XX la mayoría de folcloristas y etnomusicólogos en el Perú realizaban estudios sobre las culturas de las principales ciudades y del universo andino. Actualmente existen pocos registros de las prácticas musicales afrodescendientes. La mayor parte de los archivos y registros



Figura 1 -Artículo: "Rasgos sobre las congregaciones públicas de los negros bozales"

Fuente: Jacinto Calero Moreira en Periódico Mercurio Peruano (Lima 19 de Jun 1791, nº 49).

⁷⁶ "Los cabildos eran corporaciones de clérigos con personalidad jurídica, cuyos miembros tenían un objetivo espiritual común: la celebración solemne del culto divino en el coro de la catedral". PUENTE, Leticia Pérez. El capítulo y la universidad. Las primeras canonjías de oficio en México. Vol. Histórico 36, Universidad Nacional Autónoma de México. 53-96, 2012.

históricos son pinturas, relatos de cronistas, publicaciones periodísticas y la tradición oral que ha persistido en algunos lugares, como Chíncha y la costa del Perú.

Cabe destacar que en el siglo XX se empiezan a distinguir las prácticas musicales afroperuanas de las prácticas de la música de la costa peruana, denominada “música criolla”,⁷⁷ la cual era interpretada por los españoles, mestizos y alguno afrodescendientes que ya habían incorporado a la cultura y las prácticas musicales europeas. Entre los géneros musicales que corresponden a la música criolla, se puede citar: el vals, polca, marinera, canto de jarana, tondero, entre otros, los cuales tenían influencias de prácticas musicales europeas.

Al final del siglo XIX la música afrodescendiente era llamada de música negroide, el cual fue sustituido por el término afroperuano a mediados del fin de los años 1950, con el objetivo de distinguir las prácticas musicales de la costa de la música criolla.

Uno de los principales exponentes de la inserción del término afroperuano fue el folclorista e investigador Nicomedes Santa Cruz. Influenciado por el movimiento africanista y *black power*, comenzó a insertar este término en entrevistas, periódicos y en el ámbito musical.

No se hablaba de lo afro en esta compañía (Pancho Fierro). Se hablaba de lo criollo, Estampas de Pancho Fierro. Se desintegra la compañía y yo formo un grupo, pero no para seguir trabajando en esto artísticamente, comercialmente, sino a la manera de investigación. Y empiezo a usar el término “afroperuano” porque, por un lado, le encontraba algo de exotismo y, por otro lado, coincidía con mi posición africanista en relación con la independencia de los países africanos (Santa Cruz, apud Vasquez, 2013).

TRADICIÓN INVENTADA: LA REELABORACIÓN DE LAS PRÁCTICAS MUSICALES AFROPERUANAS

En este tema abordaré cómo en la década de 1950 la música afroperuana pasó un proceso de renacimiento y reestructuración debido a varios factores y a la búsqueda de una construcción de la identidad afroperuana a través de las prácticas musicales. En este proceso, las tradiciones participativas afroperuanas sufrieron procesos de

⁷⁷ El término se referiría a los hijos de esclavos negros que habían nacido en el Nuevo Mundo; Luego se aplicó a todos los nacidos en las colonias. Más recientemente, “criollo” ha pasado a significar cualquier individuo que siente y practica el nacionalismo cultural o “criollismo”. Sebastián Salazar lo definió bien: un criollo, dice, ‘es un nativo de Lima o, por extensión, de cualquier otra parte de la costa, que vive, piensa y actúa de acuerdo con un conjunto determinado de tradiciones y costumbres nacionales, pero sin incluir aquellas tradiciones que no son indígenas’ (Tompkins, 1981 apud Salazar, 1975, p. 45).

espectacularización, volviéndose más presentacionales al ser trasladadas al escenario.

Estos cambios fueron impulsados por factores extra musicales, particularmente factores políticos. Dado el problema de la reivindicación histórica de las comunidades negras de acabar con el daño causado por la esclavitud, lo que les permitiría encontrar un lugar en la nación peruana, sectores de la izquierda peruana buscaron una representación política activa, como fue el caso del movimiento *Black Power*. También cabe destacar la pérdida demográfica de la población negra provocada por la Guerra del Pacífico (1879-1883). A estos factores se suma la presencia del folclorista Nicomedes Santa Cruz, quien, junto a su hermana, Victoria Santa Cruz, produjo investigaciones y material sonoro sobre las prácticas musicales afroperuanas. Nicomedes tenía cercanía con otros investigadores de la diáspora en América Latina, como Fernando Ortiz, Edison Carneiro y Câmara Cascudo. Esto contribuyó a la reafirmación de una nueva identidad de carácter africanista más que afroperuana (Tompkins, 1981; Llanos, 2017). Surge así el renacimiento de la música afroperuana, para reforzar y demarcar la identidad afroperuana a través de prácticas musicales, que reinventan e inventan las tradiciones de los afrodescendientes (Hobsbawm; Ranger, 1983).

En el contexto de la performance de las prácticas musicales afroperuanas, la mayoría sufrió un cambio significativo que demarcaría su significado hoy en día, pasando a ser música presentacional, trasladada al escenario, como fue el caso de los géneros afroperuanos mencionados anteriormente: festejo, alcatraz, landó, entre otros.

Los elementos musicales de estos géneros han sufrido cambios; por ejemplo, los instrumentos tradicionales fueron reemplazados por instrumentos cosmopolitas, como los instrumentos de percusión de origen afrocubano (bongó, conga, tumbadora) que fueron propuestos por folcloristas como José Durand, los hermanos Santa Cruz y la compañía Perú Negro de Ronaldo Campos, quienes crearon conjuntamente nuevos patrones rítmicos en el cajón para cada género musical afroperuano.

Inspirándose en estos primeros intentos de popularizar la música afroperuana, pequeñas bandas de músicos y bailarines crearon 'shows' de música negra estilizada, ofreciendo actuaciones en la Plaza de Acho, en clubes nocturnos o en la televisión y la radio. A fines de los años cincuenta Nicomedes Santa Cruz organizó un nuevo grupo formado principalmente por los artistas que Durand había descubierto. Santa Cruz, conocido en un principio como decimista, también había empezado su carrera pública en asociación con el grupo Pancho Fierro. En 1959 su grupo "Cumanana" grabó su primer álbum, dando a Santa Cruz reconocimiento como líder en la promoción del folklore afroperuano" (Tompkins, 1981, p.50).

Según Tompkins (1981), el desarrollo de la música afroperuana en el siglo XX podría dividirse en dos períodos: la primera mitad del siglo consistiría en la casi desaparición de las prácticas musicales asociadas exclusivamente a los afrodescendientes y la segunda mitad del siglo XX comprendería el renacimiento de las manifestaciones afroperuanas. Este movimiento fue iniciado por grupos y compañías como: La Cuadrilla Morena de Pancho Fierro, que fue la primera agrupación en presentar parte del repertorio afroperuano en Teatro Municipal 1956; Gente Morena, cuyos integrantes pertenecían a la compañía Pancho Fierro; El grupo Cumanana, formado por el folclorista e investigador Nicomedes Santa Cruz, que en el 1959 grabó el primer disco de folclore afroperuano, siendo considerado uno de los mayores representantes de la cultura afroperuana; el Conjunto Nacional de Folklore, fundado en 1973 por Victoria Santa Cruz y auspiciado por el Instituto Nacional de Cultura, estuvo formado por cuarenta y cinco bailarines, quince músicos, numerosos coreógrafos y equipo técnico, realizando presentaciones semanales en Lima y ocasionalmente en diversas partes del mundo. Victoria Santa Cruz también creó el grupo Teatro y Danzas Negras del Perú, que actuó en más de 14 países, fue premiada en varios países por su labor como investigadora y coreógrafa y en 1961 ganó una beca del gobierno francés para estudiar teatro y coreografía.



Figura 2- Teatro y Danzas Negras del Perú, grupo de Victoria Santa Cruz.
Fuente: SANTA CRUZ, Victoria. Teatro y Danzas Negras Del Perú. Homenaje al cincuentenario de la Pontificia Universidad Católica Del Perú. Caretas, Editoriales Unidas, Lima, 1967.

DESARROLLO DEL FESTEJO Y OTROS GÉNEROS MUSICALES AFROPERUANOS

Otras manifestaciones culturales afroperuanas tuvieron un desarrollo completamente distinto, como fue el caso del festejo, zamba malató, zamacueca, landó entre otros. Debido a la pérdida de grabaciones sonoras, se produjeron cambios no sólo en la performance, sino también en la reelaboración de nuevas estructuras basadas en recuerdos de la tradición oral y del proceso creativo que ocurría en el propio estudio de grabación, definiendo así las características de las “nuevas versiones” de estos géneros musicales afroperuanos, donde hubo una reconstrucción y reinterpretación de las formas musicales, dándoles una estética cosmopolita.

Según el relato de Octavio Santa Cruz, músico, investigador y miembro de la familia Santa Cruz, sobrino del folclorista Nicomedes Santa Cruz, en la entrevista que me concedió en Lima en el 2018, algunas de las reelaboraciones y reestructuraciones de las músicas afroperuanas que se cantaban en el pasado fueron recopiladas por los hermanos Santa Cruz. Octavio Santa Cruz informó sobre el proceso creativo que se desarrolló



Figura 3 - Entrevista llevada a cabo con Octavio Santa Cruz. Mostrando los documentos históricos de las presentaciones de Victoria Santa Cruz.

Fuente: Archivo personal de investigación en Lima (Archivo 17/02/2018).

con relación a la música Zamba Malató, perteneciente al primer disco, Cumanana (1963), de Nicomedes y Victoria Santa Cruz, para el cual colaboró en la producción del arte de los carteles y programas.

En el año 1963, una noche de grabación del álbum Cumanana (1963), que era un long play, teníamos que completar los minutos de un lado para que sea igual al otro lado y faltaba una música... En ese momento Nicomedes recordó de la música que cantaba cuando era niño "La zamba se pasea con la batea" (cantando). Comenzó a cantar y le enseñó a la cantante y demás músicos que estaban en el estudio de grabación. Aumentó un texto más, amarraron el tema y lo grabaron en una toma. Quiere decir que, esa música fue recopilada en los años 1915-1920 y fue grabada en el año 1963... Prácticamente fue una recuperación de ese canto. Existen músicas así, recuperadas y reelaboradas en otro contexto (Santa Cruz, 2018).

Complementando esta información en la entrevista, cabe mencionar cómo Nicomedes Santa Cruz desarrolló parte de la estructura musical y el acompañamiento de guitarra para la canción "Zamba Malato".

«Y ahora, ¿qué pongo aquí? – se decía Nicomedes mirando sus anotaciones y el espacio vacío-. ¿Qué ponemos que sea música de calidad como la que ya hay en el disco, y así de antigua?». En eso se queda pensando y empieza a cantar: La zamba se pasea... con a batea ... Landó; Zamba Malató.... Landó; Zamba Malató ...Landó; Zamba Malató Landó. Y le dice a don Vicente: «¡Compadre (porque era su compadre). ¡¡Compadre Coco!! ¡Búsquele usted un acompañamiento...pero lo más negro que pueda, y lo más antiguo también! Que esto es más viejo que todos nosotros juntos...» (Santa Cruz, 2015, p. 31).

Como comenta Tompkins (1981), gran parte del repertorio del festejo se perdió, ya que a principios del siglo XX los géneros afroperuanos no habían alcanzado su auge y casi nunca fueron interpretados en presentaciones y reuniones sociales. Los músicos afrodescendientes preferían tocar otros géneros musicales de la música criolla, como marineras y valses.

De esta manera, gran parte del vasto repertorio del festejo quedó localizado, a través de la tradición oral, en comunidades afrodescendientes como Ica, Chincha, Aucallama, Chancay, entre otras. Sin embargo, a medida que pasó el tiempo, la tradición oral se iba perdiendo. Es por ello que investigadores y músicos acudieron a estos lugares para poder recuperar la tradición oral y, a partir de allí, recrear y revitalizar el folclore afroperuano.

En las últimas décadas del siglo XX, el auge del festejo se debió a los intérpretes afrodescendientes originarios de la costa centro-sur

del Perú, como Chancay, Aucallama, Cañete y Chincha. En la mayoría de los casos, los músicos e investigadores de las prácticas musicales afroperuanas encontraron algunos relatos de los ancianos que recordaban sólo fragmentos de las antiguas canciones, versos y frases. Es por ello que muchas de las músicas afroperuanas tienen el mismo coro o verso que se repite. Otras músicas, como “Molino Molero”, tienen una historia que coincide con el contexto histórico del siglo XIX y se mantuvo por la tradición oral.

Posiblemente el festejo más antiguo todavía conocido es “Molino molero”, recopilado por José Durand. Se lo enseñó Juana Irujo, quien había sido esclava, a su sobrina Bartola Sancho Dávila. Durand razona que desde la independencia con San Martín nadie podía nacer siendo esclavo, pero aquellos que habían sido esclavos antes de 1821 continuaron como tales hasta que Castilla les dio la libertad. Por lo tanto, Juana Irujo debió nacer antes de la independencia. Por lo que se deduce que esta canción pudo haberse originado durante las primeras décadas del XIX, si no antes (TOMPKINS, 1981, p.116).



Figura 4 - Transcripción de la línea melódica de la música “Molino Molero” (festejo).
Fuente: Tompkins, 1981.

A principios del siglo XX, según cronistas y testimonios de antiguos pobladores de las comunidades de la costa peruana, la instrumentación utilizada en el festejo era la guitarra, la voz y la percusión. A mediados de 1925, en la hacienda San José (El Carmen), el instrumento de percusión, tambor de botija, fue posteriormente sustituido por el cajón (Tompkins, 1981).

A medida que pasó el tiempo se fueron añadiendo otros instrumentos de percusión utilizados en otros géneros afroperuanos, como el son de los diablos, uno de los géneros musicales más antiguos que data del siglo

XVIII, registrado por el pintor Pancho Fierro en el año de 1830. Entre esos instrumentos se encuentran la quijada de burro, la cajita, el cencerro, entre otros. El origen del ritmo aún no se conoce con certeza, pero muchos investigadores apuntan que posiblemente uno de los orígenes proviene del zapateo, ya que muchos de los cajoneadores son eximios zapateadores y algunos patrones rítmicos o time line del zapateo son utilizados en el festejo. Generalmente el festejo se escribe en 6/8, para facilitar la lectura, pero varios intérpretes e investigadores concuerdan que la línea melódica debe ser interpretada en 2/4 y la rítmica de la guitarra y percusión en 6/8, teniendo como resultado una polirritmia de 2:3.



Figura 5 - Transcripción de Time Line – base rítmica del festejo.
Fuente: Tompkins, 1981.

La base de la línea melódica contiene frases cortas de pregunta y respuesta. La guitarra tiene dos funciones: realiza el acompañamiento, pero también ejecuta pequeñas líneas melódicas en la introducción y para cerrar las frases, así como también algunas notas (punteos) en el registro más agudo de la guitarra. La coreografía del festejo consiste en un baile en pareja con movimientos pélvicos y de cintura. En las primeras décadas del siglo XX, según la tradición oral y de relatos de pobladores más antiguos que coinciden con Nicomedes Santa Cruz, el festejo tenía una coreografía libre e improvisada. La vestimenta es sencilla: los hombres visten pantalones de algodón con cinturón y blusa; las mujeres llevan una falda y un top o blusa.

En algunos otros subgéneros del festejo, como alcatraz, se incorpora una cinta a la parte posterior de la falda de la mujer y el hombre tiene que prender fuego a esta cinta con la ayuda de una vela; la letra de una de las canciones dice que la mujer tiene que impedir que el hombre encienda la cinta con la vela. Los sexagenarios de Lima y Chíncha refieren que este género musical afroperuano se remonta al final de la época de la esclavitud, pues algunos individuos afirman que sus abuelos esclavos recordaban que la danza del alcatraz se bailaba a puertas cerradas en las cofradías cuando los esclavos eran encerrados allí al anochecer (Tompkins, 1981).

Una de las músicas del género alcatraz tiene el mismo nombre; como se mencionó, en muchas prácticas musicales afroperuanas existe repetición de frases y coros en varias músicas.

Él Alcatraz

*Al son de la tambora
de clarines al compás encenderé tu vela
a que no me quema
el alcatraz,
a que no me quema,
el alcatraz.*

LAS PRÁCTICAS MUSICALES AFROPERUANAS EN EL ÁMBITO DE LOS CAMPOS SOCIALES DE PERFORMANCE MUSICAL

Existen varias tradiciones musicales que podrían clasificarse como afroperuanas. Históricamente, estas tradiciones fueron fundamentalmente participativas en su orientación. Es decir, ocurrieron como actividades comunitarias donde todos los presentes estarían involucrados de alguna manera en la performance (Turino, 2008). En la década de 1950, algunos géneros musicales como el festejo, el landó, la zamacueca, entre otros, sufrieron un proceso de reelaboración que desencadenó el renacimiento y reestructuración de prácticas musicales construidas conscientemente como afroperuanas. Esto ocurrió debido a varios factores y a la búsqueda de la construcción de la identidad afroperuana a través de prácticas musicales. En este proceso, las tradiciones musicales participativas afroperuanas pasaron por procesos de espectacularización, convirtiéndose más en performances presentacionales al ser trasladadas al escenario, cambiando su propósito “original”.

El proceso de reelaboración de muchas de estas prácticas musicales implicó cambios en las estructuras musicales y en el texto de las canciones, con el fin de mantener la tradición oral que se estaba perdiendo en las localidades de la costa peruana. Este proceso también implicó la incorporación de elementos “africanos” para africanizar lo afroperuano. En este proceso, el papel de la música también cambió, pasando a ser música como espectáculo y, en consecuencia, una performance “presentacional” (Turino, 2008). Posteriormente profundizaremos en cómo se desarrollaron las prácticas musicales afroperuanas a partir del contexto histórico cultural.

Caso distinto sucedió con otra manifestación musical afroperuana, El Atajo de Negritos, que actualmente está vigente. El atajo es

intergeneracional, está relacionado con la religiosidad católica y, según las clasificaciones de Turino (2008), se realiza de forma participativa.

La performance es colectiva a lo largo de todo su proceso. Actualmente sigue vigente gracias a la comunidad. Sus miembros son los encargados de su organización y financiamiento; En su mayor parte, la comunidad local participa directa o indirectamente en los rituales del atajo, de modo que todos son parte del *musicar*. Dentro de los atajos hay grupos más presentacionales que performan en fechas no tradicionales y fuera del contexto religioso ritualístico, cambiando su propósito y convirtiéndose en consecuencia en performance presentacionales, pero esto es más frecuente en las presentaciones espectacularizadas que se realizan en teatros de Lima y del extranjero que en El Carmen.

El Atajo de Negritos se centra en su riqueza cultural, específicamente en las expresiones artísticas de la música y la danza, en el papel que juega en la actualidad y en la construcción de la identidad de la comunidad afroperuana. Como destaca Glaura Lucas (2002), la música y la danza en ciertas religiones y rituales son centrales y pueden convertirse en mediadores en las relaciones sociales. “La música y la danza se convierten en el vehículo principal de la experiencia religiosa en ciertos rituales religiosos y, por lo tanto, están completamente integrados dentro de la organización social de dichas religiones” (Lucas, 2002, p. 18). En el caso del Atajo de Negritos, la música y la danza están fuertemente ligadas a la religión católica. Esto se refleja en la performance, en las letras del repertorio y sobre todo en la devoción de los integrantes del atajo y participantes de la fiesta en el día de la Virgen del Carmen y el Niño Jesús.

Los rituales conmemorativos son una dramatización de la “memoria social” (Connerton, 1989). Es una forma de suscribir aquello que el grupo quiere recordar en el propio cuerpo. Como menciona Suzel Reily (2002), a través de experiencias en rituales, algunas prácticas pueden promover experiencias memorables en grupos sociales.

La eficacia de cualquier ritual, por coherente que sea, reside en su capacidad de promover experiencias memorables entre los participantes, capaces de transportarlos al universo mítico de su dramatización colectiva. Lo que determinará si esto sucederá o no es el modo como las estructuras son implementadas en contextos reales, en qué personas se encuentran y hacen uso de su legado para mediar sus relaciones con los santos y entre sí (Reily, 2002).

El elemento religioso ritualista está muy presente en esta manifestación, ya que la Iglesia Católica juega un papel muy importante en la construcción de nuevas identidades americanas. En el Perú, las religiones africanas se complementaron con la religión católica, llegando así a un sincretismo, reinterpretando, a través del culto a los santos, los rituales católicos; había poca distinción entre lo sagrado y lo profano.

Según Rosa Elena Vásquez (1982), el mestizaje que surgió durante el colonialismo, trajo consigo mayor diversidad, encuentros e interculturalidad no sólo entre los españoles, sino también entre los africanos esclavizados de África Central (Guinea, Congo y Angola), que fueron traídos a las Américas. Desde la llegada de los colonizadores, los españoles trajeron e impusieron sus creencias y formas de vida, empleando una dominación coercitiva excluyente, así como su religión cristiana, sus tradiciones, incluyendo la música, instrumentos musicales, danzas y nuevas prácticas culturales. Por lo tanto, la cultura de los colonizadores comenzó a coexistir y mezclarse con la cultura local.

Esto también ocurrió en el proceso de sincretismo entre la religión católica y la cosmovisión andina. Según Carlos Reyna (2003), esto es lo que ocurrió en el Perú. En su obra *El sincretismo iberoamericano*, Manuel Marzal (1985) crea una tipología de los procesos involucrados en los encuentros entre religiones en las Américas. Cuando dos religiones tienen un contacto largo, puede ocurrir que la religión dominante abarca la religión subordinada hasta convertirse en una religión única (síntesis); pueden mantener su identidad independientemente (yuxtaposición); puede formarse una nueva religión cuyos elementos (creencias, ritos, formas de organización y sus normas éticas) son producto del encuentro de dos religiones, en la que ciertos elementos se identifican con sus similares, otros desaparecen completamente, otros permanecen como estaban y otros son reinterpretados, cambiando su propio significado o añadiendo otros (sincretismo) (Marzal, 1985).

BIBLIOGRAFÍA

CONNERTON, Paul

1989 *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

HERMOZA, Ellis

2022 El musicar del Atajo de Negritos de la familia Ballumbrosio: Una etnografía de la performance, peregrinaciones y ancestralidad. En: Organizado por la Dirección de políticas para población afroperuana del Ministerio de Cultura de Perú. (Org.). *Cultura Afroperuana. Encuentro de Investigadores*. 7ed. Lima: Dirección de políticas para población afroperuana del Ministerio de Cultura de Perú, 2022, v. 7, p. 1-363.

HOBBSAWM, Eric; RANGER

1983. *Terence. A invenção das tradições. São Paulo.* Editora Paz e Terra S.A,

LUCAS, Glaura

2002 *Os sons do Rosário: o congado mineiro dos arturos e Jatobá.* Belo Horizonte: Editoria UFMG.

MARZAL, Manuel M.

1985 *El sincretismo iberoamericano.* Pontifica Universidad Católica del Perú

REILY, Suzel

2002 *Voices of the magi: enchanted journeys in southeast Brazil.* University of Chicago Press.

REILY, Suzel; HIKIJI, Rose; TONI, Flávia

2016 *O Musicar Local – novas trilhas para a etnomusi cologia.* Projeto Temático. Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - FAPESP.

REYNA, Carlos Francisco

2003 “O ritual Andino Santiago: uma interpretação etnocinematografica.”. 2003. Tese doutorado (Doutorado em Multimeios) – Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas,

SANTA CRUZ, Octavio

2015 *Mi tío Nicomedes.* Lima. Ediciones noche de Sol, 2015.

SEEGER, Anthony.

2015 *Porque cantam os Kisêdjê: uma antropologia musical de um povo amazônico.* Cosac Naify, 2015.

SMALL, Christopher

1998 *Musicking: the meanings of performance an listening.* Wesley an University Press.

TOMPKINS, William David

2011 *Las tradiciones musicales de los negros de la costa del Perú.* CEMDUC,

TURINO, Thomas

2008 *Music as social life: The politics of participation.* University of Chicago Press,

VÁZQUEZ, Rosa Elena

1982 *La práctica musical de la población negra en Perú: la danza de negritos de El Carmen.* La Habana: Casa de las Américas.

EXPLORANDO LAS FEMINIDADES Y MATERNIDADES AFRODESCENDIENTES A TRAVÉS DE LAS LETRAS

Mariela Noles Cotito

Recuerdos de Octubre es una obra de teatro que escribí en el contexto del IV Festival de Mujeres Afro en Escena y quiero compartirles mi experiencia sobre el proceso creativo. No obstante, me voy a permitir empezar un poco más atrás.

A través de la historia del país, el nivel de desarrollo y plena inclusión de los diversos pueblos y comunidades étnico-racializadas que hacen parte del tejido nacional peruano no se ha dado de manera progresiva y pareja, o en todo caso, proporcional al del grupo racial dominante. En efecto, mientras la población indígena y afroperuana consiguen el reconocimiento de derechos colectivos a nivel nacional, mucho queda por avanzar todavía en lo que respecta a la población de la Amazonía. De la misma manera, mientras la ciudad de Lima es aún el centro de poder del país, muchas de las regiones de la zona alto andina aun no son recipientes de la atención sostenida y consistente por parte del gobierno central.

El teatro, como una caja de resonancia que muestra al espectador un reflejo de su propia realidad, tiene entonces, un rol político fundamental. Siempre puede ser un distractor, o un arte apaciguante, pero siendo la siguiente su mayor potencialidad, siempre puede volverse un actor social crítico y transformador.

Los afroperuanos, hijos y nietos de los denominados “negros,” africanos esclavizados que fueron traídos a este país por los conquistadores españoles, nunca tuvimos en el teatro un espacio de esparcimiento

cultural que nos dé la bienvenida. En la Lima colonial donde ir al teatro era un acontecimiento que requería de finos trajes y que ponía en escena historias escritas por autores europeos y sajones, los afroperuanos que se acercaban más “al teatro” lo hacían, si acaso, como acomodadores o choferes. Más tarde, nuestra falta de acceso al mundo del teatro obedeció directamente a nuestra posición en la sociedad. Concretamente con nuestra desventaja económica. Aquella que nos limitaba (y limita aun a la mayoría de nosotros) a ser parte del grupo poblacional que se sostiene únicamente en base a una economía de supervivencia: *Uno trabaja para vivir, y lo demás son indulgencias indisciplinadas*- podría ser el dicho.

Sin réditos económicos concretos y proporcionales, y ante la falta de fondos de libre disposición luego de cubierto nuestro presupuesto familiar, nosotros no íbamos al teatro. Por cierto, mucho menos motivaríamos a nuestros hijos a estudiar artes escénicas, por no ser esta percibida como una opción de carrera viable para el sostenimiento de una familia. Finalmente, y no menos importante, el teatro no reflejaba “nuestra realidad,” así que por qué sería este un espacio a explorar?

Por otro lado, nuestra falta de asistencia al teatro no implicaba que la cultura afroperuana no tuviera una exposición o ventana de representación. En efecto, el fondo del callejón, o las jaranas criollas y las fiestas familiares siempre fueron nuestro tablón preferido. Más adelante, con la popularización de las peñas, la representación cultural afroperuana encuentra una ventana de expresión amigable. El espacio donde las representaciones de nuestras vidas si correspondían a nuestro día a día, y donde el precio de admisión si era adecuado al de nuestro bolsillo.

La desconexión, entonces, entre la población afroperuana y las artes escénicas no es gratuita. Durante mucho tiempo, la noción de lo que es el arte escénico fue restrictivo, dejando fuera muchas de las expresiones que no cabían dentro de la idea occidental de arte. Por otro lado, el contexto político social de la población afroperuana y su status en la sociedad fortaleció la narrativa de que en la ciudad de Lima, por lo menos, hay espacios implícitamente segregados; espacios a donde ciertos sujetos o cuerpos no pertenecen.

Afortunadamente, estas dinámicas han ido evolucionando y el teatro peruano se ha vuelto cada vez más inclusivo, delante y detrás del telón, además de más abierto a nuevas historias y perspectivas. El público además, ha seguido esta misma tendencia. Y los actores afroperuanos aún son pocos, en comparación con el total de actores en el Perú, pero gozando de otro tipo de visibilidad, hoy están siendo convocados a representar otro tipo de historias.

Si bien la representación de las y los afroperuanos en el teatro es aún tímida, sea en las historias que contamos, y respecto de los cuerpos que

las cuentan, ya no es marginal o reducida a roles tangenciales o de soporte. Éxitos de taquilla como la obra *Al Otro Lado de la Cerca* producida por Alicia Olivares Robles en el 2014, mostraron al público peruano que las historias sobre afrodescendientes, o aquellas donde ellos son los protagonistas, pueden convocar a un público masivo y tener éxito. Esta obra, basada en la obra *Fences* de August Wilson, contó con un elenco afroperuano en su totalidad. De la misma manera, *Estrella Negra* protagonizada por Anai Padilla Vásquez en 2014 y producida por Escena Contemporánea, así como *Lucha, Sin Decirte Adiós*, y algunos otros montajes, evidencian que las y los afroperuanos han ido ganando espacio en el arte escénico nacional. Más aun, el estreno de la obra testimonial *Negra* también protagonizada por Anai Padilla y Mayra Najjar en el 2018, nos muestran una vez más que si hay espacio para el talento afroperuano en las tablas, y de la misma manera, que el público peruano está listo para ver reflejadas en el teatro una variedad más amplia de historias, voces y experiencias.

Por otro lado, las obras musicales como Juan Palenque en el 2014, o las pioneras en este rubro como son las puestas de Kimbafa y aquellas del Teatro del Milenio, no deben minimizarse. Si acaso fueron estas últimas las que acortaron el puente entre el teatro tradicional y la expresión artística afroperuana trayendo esta última a las masas.

En el contexto de la apertura de espacios para explorar las experiencias de las mujeres en las artes escénicas y sus voces, hace algunos años Alicia Olivares Robles funda mujeres Afro en escena. Este es un festival regional que presta una plataforma a mujeres creadoras negras para compartir sus historias y sus creaciones. Para la edición número 4, y a invitación de Alicia escribo *Recuerdos de Octubre*. Esta obra es un monólogo en acto único. A través de las palabras de la actriz, el uso de su cuerpo, ritmo y su acción en el escenario, exploramos las complejidades de las relaciones intergeneracionales entre las mujeres de una misma familia. La violencia experimentada en su cuerpo respecto de su madre y su abuela, y la esperanza o desolación que le causa la relación con su hija. En este proceso además, ella misma cuestiona la necesidad de maternar a su niña interna y de olvidar el pasado o superarlo. María Beatriz, el personaje principal, es una sola mujer, y a la vez somos todas.

Esta obra nace del proceso terapéutico de exploración y aceptación de la autora y sus propias vivencias de niñez, así como de la reflexión de que si bien lo narrado hace parte de su historia personal, lo que subyace a lo anecdótico es algo que muchas mujeres conocidas y no conocidas también han experimentado y experimentan.

Si bien yo escribo el texto, la dramaturgia, la propuesta creativa del montaje queda a cargo de Caro Black Tam. Director teatral tusan que desde su propia racialidad, es muy respetuoso de los procesos identitarios generales, y del mío en particular. Así, el universo creativo

que genera para recuerdos de octubre se basa en la obra de Victoria Santa Cruz. Para la maestra, “La conexión es otra clave del ritmo”. Así, Caro toma esa frase como guía durante el desarrollo del lenguaje escénico que le evocó la obra.

Otro elemento fundamental que sumo o alimento el proceso creativo es la elección de la actriz y la de quien musicalizaría la obra, y de qué manera. Dado que es un monólogo, necesitábamos una actriz afrodescendiente fuerte y que pudiera navegar el universo de emociones que la historia requería. Así como alguien que tuviera suficiente cercanía a los temas que esta trata para que su sensibilidad y propia vulnerabilidad también haga parte de la historia y no solo la represente, sino que pueda aportar a la historia desde sus propias experiencias. Así, se escoge a **Tatiana Espinoza**. Actriz de televisión, cine y teatro, con más de 30 años de carrera artística.

Completa el universo sensorial de la obra, la música. Cuando pensamos en el proceso de musicalización y por efectos de relaciones personales pensamos en el cajón de alguno de los hermanos Ballumbrosio. Por una referencia, casi aleatoria, se nos ocurrió una idea, hasta ese momento, loca. Por qué no pedirle el apoyo a Alma Morón Ballumbrosio. No hija, sino nieta de Amador Ballumbrosio Mosquera. La única mujer cajonera de la familia. Alma acepto gustosa y desde entonces el equipo creativo de recuerdos de octubre incluye a estas dos mujeres afroperuanas que hacen de cada función una experiencia compleja donde ellas mismas descubren algo más de sí mismas mientras exploran y navegan la vida de varias mujeres y sus expresiones como niñas, adultas y adultas mayores, madres, hijas y abuelas.

En definitiva, el teatro peruano está apostando por mirar un poco más allá del tradicional prisma occidental de obras clásicas y ser más inclusivo y abierto a todas las aristas que componen la realidad peruana. En esta apuesta, además, sigue abriendo el camino a la población afroperuana para sentirse bienvenida en el teatro, y además, verse representada. Con esta inclinación, el teatro peruano esta solo reforzando el rol político que históricamente ha tenido, el de ser un reflejo crítico de la realidad en su totalidad. En efecto, al incrementar la participación de más voces en las tablas, detrás y delante del telón, este hace una declaración política importante: Todos, y todas, sean bienvenidos al teatro!

BUSCANDO A LUCHA REYES

Javier Ponce Gambirazio

LUCHA REYES, LA PERSONA Y EL PERSONAJE

Lucha Reyes fue una persona tan extraordinaria que reducirla a su color de piel resulta injusto con su valioso legado musical y humano. A diferencia de Victoria Santa Cruz, una investigadora dedicada a recuperar el bagaje de la cultura afroperuana, Lucha Reyes no fue una folklorista sino una Artista con mayúsculas cuyo color no tenía por qué definir su identidad o su repertorio.

Lucha Reyes no fue por la vida de negra, de sufrida, de pobre o de enferma; ni siquiera de mujer, a pesar de que lo era. Ella jamás utilizó su origen para victimizarse o interpretar escenas campesinas que no le eran propias. Como mujer de ciudad, su problemática era otra, el desamor, la fiesta, el desgarró, el poder, la soledad, el abandono y la muerte. Quizás los empresarios, las disqueras y el mismo público hubieran preferido que cantara canciones negras, pero ella fue honesta y no traicionó a su verdad. Y para ser tomada en cuenta, se vio obligada a construir un personaje fabuloso con vestidos brillantes y pelucas inmensas que no tenían la intención de ocultar su pelo sortija, sino las canas prematuras producto de su condición cardíaca. Su altísima calidad escénica y su indiscutible talento terminaron imponiéndose por encima de esos estereotipos y hoy, cincuenta años después de su muerte, el mundo sigue deslumbrado por esta mujer irreplicable.

EL DOCUMENTAL

Soy un investigador que cuando identifico una necesidad, me aboco a subsanarla sin esperar que alguien me invite. Y lo hago en silencio, con paciencia y persistencia, como se hacen las cosas que valen la pena. Por eso, en el año 2006, ante la inexistencia de una biografía que diera cuenta

de la vida de nuestra mayor representante de la música peruana, decidí emprender la titánica labor de construir el documental **Lucha Reyes, carta al cielo**, que finalmente vio la luz tres años después de empezado el proyecto.

Solo existía una miniserie de ficción, cuyo guionista me confesó que había inventado todo porque lo suyo no era investigar. Entonces fui a buscar en las organizaciones especializadas como *Cendoc Mujer* o las dedicadas a la cultura negra como Lundú, pero no tenían nada. La muerte de una persona fundamental para nuestra identidad nacional había pasado para ellas totalmente desapercibida. Solo sobrevivía un artículo lleno de imprecisiones publicado en una revista vieja.

Necesitaba consultar el archivo y las personas que la habían conocido. El archivo obligado debía ser de tres clases. Videos o fotos de la cantante, grabaciones discográficas y las imágenes históricas que graficaran cada época, tanto en el aspecto político, como social y cultural. La plataforma *YouTube* tenía menos de un año de haberse inaugurado y aún no existía *Facebook*, por lo que ubicar a las personas allegadas no fue nada sencillo. Lucha Reyes había nacido en el año 1936 y fallecido a los treinta y siete años en 1973. Habían pasado más de treinta años y muchas de ellas ya no estaban. Por otro lado, quienes aún vivían, podían incurrir en olvidos e imprecisiones.

¿Qué archivo fonográfico había dejado Lucha Reyes? Un catálogo conformado por 65 canciones contenidas en sus discos LP que conseguí en Quilca y algunos relanzados en CD. La búsqueda de las fotos fue más complicada. En las revistas y diarios como *Caretas* o *El Comercio* me ponían todo tipo de trabas, como procedimientos burocráticos, cartas y demás, para después ofrecer las imágenes por lo bajo a veinte dólares cada una. ¿Cuántas fotos necesitaría para una hora, si cada imagen se muestra un promedio de cinco segundos? No había forma. El proyecto no contaba con ningún auspicio. Todo el documental iba a ser financiado enteramente por mí. Por más que lo intenté, ni el Estado ni la empresa privada pusieron un centavo en la reconstrucción de la vida de nuestra Lucha Reyes. Pero nada de eso me iba a detener.

El proceso parecía empantanarse hasta que apareció Fidel Zavaleta. Llegué a él a través de un periodista que lo recordaba como amigo y fotógrafo de Lucha Reyes. En mitad de la entrevista trajo una gran caja de cartón repleta de negativos y fotos. Enloquecí intentando enfocarlas, pero Fidel las movía con tal rapidez que era imposible. ¡Ahí estaba todo! Un verdadero tesoro. Había fotos de Lucha Reyes no solo en el escenario, sino en situaciones cotidianas e incluso en varios de sus internamientos hospitalarios. Yo sudaba. Entonces me pidió que apague la cámara y procedió a contarme un supuesto episodio truculento en el que Lucha quedaba muy mal. Luego me ordenó encender de nuevo la cámara

y me preguntó si quería que repitiera esa historia. Le dije que no. Que mi intención no era manchar la imagen de Lucha Reyes, sino hacer una biografía centrada en su trayectoria musical. Fidel sonrió y me dijo que había pasado la prueba. Que podía confiar en mí porque yo amaba a Lucha tanto como él, que la anécdota era falsa y que las fotos eran mías. ¡¿Todas?! ¡Se agachó y me entregó la caja completa!

Pero no todos fueron tan generosos como Fidel Zavaleta. Yo era un perfecto desconocido y muchos no accedían a ser entrevistados, como Martha Chávez o Berenice Lazo, que se dedicaron a insultarme cada vez que las llamaba. Sin embargo, también hubo personas valiosas, como la cantante Lucila Campos o Julio Santistevan y José Luis Alvarado, ambos ex directores del Centro Social Musical Felipe Pinglo, que no quisieron aparecer en cámaras por diversos motivos, pero aportaban datos valiosos que luego incluí echando mano de la voz en off.

Pero si hay algo peor que negarse a una entrevista, es mentir frente a la cámara. Perdí mucho tiempo gracias a algunos farsantes que contaban historias tan rocambolescas que luego desechaba por completo por falta de credibilidad. Felizmente aparecieron dos personas fundamentales, el maestro César Silva, tecladista de Lucha Reyes, y Ausberto Mendoza, su última pareja en cuyos brazos murió, quienes se convirtieron en mis referencias de verdad. Mendoza nunca quiso darme una entrevista porque había construido una nueva familia; sin embargo, accedió a que le consultara cualquier nueva información que llegaba a mi registro, para ver si era cierta, y así se fue construyendo una estructura sólida y creíble sobre la cual trabajar la biografía.

En mis indagaciones supe de la existencia de una presentación de Lucha Reyes en el Canal 4, junto con el cantante mexicano Pedro Vargas. Esas imágenes resultaban esenciales, porque una cosa era verla en fotos y otra muy distinta era poder apreciarla en movimiento, dominando el escenario como solo ella podía hacerlo. Tenía que conseguirlas a cualquier precio, pero a pesar de que fui a buscarlo innumerables veces, el jefe de archivo de América Televisión jamás subió de su sótano a dar la cara. Entonces ocurrió algo sorprendente, una de esas coincidencias extrañas que hacen que la gente crea en el destino. En el incipiente *YouTube* apareció sugerido un video muy oscuro con extractos de ese mítico programa. No dudé un segundo y escribí ofreciéndome a mejorar la calidad de las imágenes con un programa de edición. Jorge Nieto-Budich, un peruano que vivía en Canadá, me respondió que las tenía en buena calidad y que las había subido así a propósito. Terminamos conversando por *Messenger*, el sistema de comunicación que se usaba en ese momento y, al igual que Fidel, me sometió a largos interrogatorios para probarme por dónde llevaría la investigación. Era agotador. Había ocasiones en las que hablaba de cualquier cosa de manera absolutamente dispersa y, cuando parecía

acceder a darme las imágenes, desaparecía por semanas. No recordaba en qué momento le di mi dirección, pero sin aviso previo llegó por correo un sobre con un dvd. Las imágenes limpias de la presentación de Lucha Reyes. El programa completo. Fue un día de celebración.

A las pocas semanas, Nieto-Budich me dio otra gran sorpresa. Se había enamorado del proyecto y se apareció en Lima ofreciéndome todo su material sin costo alguno. No solo las imágenes de Lucha Reyes en alta calidad, sino todas las que faltaban para vestir las distintas épocas en las que había transcurrido la vida de la cantante. Treinta y siete años son pocos para una vida, pero habían ocurrido muchas cosas en el Perú y había que mostrarlas. Así se convirtió en mi Director de Archivo. Las únicas imágenes que no son suyas fueron las del general Velasco que me facilitó Judith Vélez que dirigió un documental sobre él. Entonces recordé que por mi casa solía ver pasear a su viuda, la señora Consuelo, que había sido ferviente admiradora de Lucha Reyes. No me atendió cuando me aparecí en la puerta de su casa, pero por intermedio de uno de sus nietos puede acceder a ella que amablemente me dejó grabar su valioso testimonio en audio.

Luego sucedió un hecho impactante. Durante la entrevista a Juan Carlos Ferrando, hijo de Augusto Ferrando, personaje esencial en la trayectoria de Lucha Reyes, mencionó que en unas cintas que tenía por ahí, su padre se burlaba del color de piel de la cantante. Cuando terminé de grabar le pregunté por las cintas y resultó que tenía grabados todos los programas de La Peña Ferrando en Radio Victoria y las giras en los teatros donde participó Lucha Reyes, desde el año 1961 hasta 1969. En esas grabaciones no solo cantaba música criolla, sino también rancheras, boleros, guarachas y hasta algunas piezas en inglés. Sin dudarlo, le ofrecí comprar el archivo completo.

Jorge Nieto-Budich consiguió un reproductor de cintas de 6 mm y nos encerramos a escuchar esos cientos carretes en los que, entre carreras de caballos y chistes, Ferrando hacía cantar a Lucha. Luego de varios meses de trabajo, rescatamos 78 canciones inéditas que conformaban todo un repertorio desconocido. Algunas de esas piezas fueron utilizadas en el documental, especialmente para musicalizar la época previa a las grabaciones en las disqueras. Esas grabaciones daban cuenta que Ferrando había enriquecido a Lucha Reyes al hacerla escuchar música que para ella hubiera resultado inaccesible, porque en esa época los discos eran bastante caros. Ferrando viajaba mucho y tenía una colección importante. Diariamente la invitaba a almorzar, le daba la medicación para la diabetes y la hacía escuchar canciones de todo el mundo.

Ese archivo recuperado deambuló durante años buscando quién pudiera editarlo con el respeto y el valor que se merecía. Fue ofrecido a varias empresas, como grandes supermercados y bancos, pero ninguno

mostró interés. Tampoco le interesó a las municipalidades ni a los centros culturales. La revista *Caretas* lo quería gratis y el Ministerio de Cultura pretendía que se los donara porque ellos no estaban autorizados a pagar por “cosas viejas”.

Javier Becerra Heraud me asesoró en la compra de una cámara y un micrófono profesional con los que hice el registro, siempre de día, porque no me alcanzó para las luces. Acostumbrado a mi trabajo como psicólogo clínico, prefería hacer las entrevistas a solas para conseguir esa intimidad que favorece las confesiones, regla que solo rompí una vez. A la casa de Edith Barr fui con Jorge que era su admirador, pero las cosas no salieron bien. Ella se dirigía constantemente hacia él con la mirada. Esas tomas evidenciaban que había alguien más en la sala y rompían la convención con el espectador por lo que tuvieron que ser cubiertas con imágenes de archivo.

Como había tenido la experiencia de editar el documental sobre la Danza Contemporánea en el Perú para la Universidad Católica, cuando terminé con la búsqueda del archivo y las entrevistas, me enfraqué en el proceso de edición para el que me vi obligado a comprar una nueva computadora suficientemente potente como para que soportara el nuevo formato de las grabaciones. Había que ver de nuevo todo el material, hacer una estructura, revisar lo disponible, buscar lo que se necesitara y empezar el armado artesanal del documental. Como no tenía locutor, la voz en off fue mía y Jorge, que tocaba muy bien el piano, se encargó de hacer la música incidental. También aprendí a usar *Photoshop* para editar y mejorar las fotos que recibía de los entrevistados, muchas veces en mala calidad

El proceso completo me tomó tres años, pero finalmente, el año 2009, se presentó el documental en el Festival de Cine de Lima y empezó el largo recorrido por festivales de todo el mundo y la televisión nacional. Hoy ***Lucha Reyes, carta al cielo*** se encuentra disponible de manera completamente gratuita en *YouTube* y sus imágenes son utilizadas por todos los canales de televisión cada 31 de octubre, cuando se conmemora el fallecimiento de Lucha Reyes que coincide con el Día de la Canción Criolla.

DISCURSOS VISUALES SOBRE LO AFROPERUANO

Roger Cáceres

La exposición web *Discursos Visuales sobre lo Afroperuano* (<https://discursosvisualesafroperuanos.com/>) se dio en el marco de la celebración del Bicentenario de la independencia del Perú.

Era imperativo el reconocimiento y puesta en valor de la riqueza étnica y multicultural que conforma la república, elementos fundamentales para la construcción de la identidad peruana. De esta manera, una de las poblaciones que ha contribuido a la edificación del imaginario nacional, con su legado, resiliencia y acervo, es la afroperuana, y, sin embargo, a lo largo de la historia su presencia ha sido valorada de forma desigual e incluso invisibilizada.

La exposición promueve la reflexión en torno a la representación visual de la comunidad afrodescendiente al reunir una selección de fotografías que constituyen tres registros elaborados en diferentes épocas de nuestra historia republicana: los retratos de amas afroperuanas del



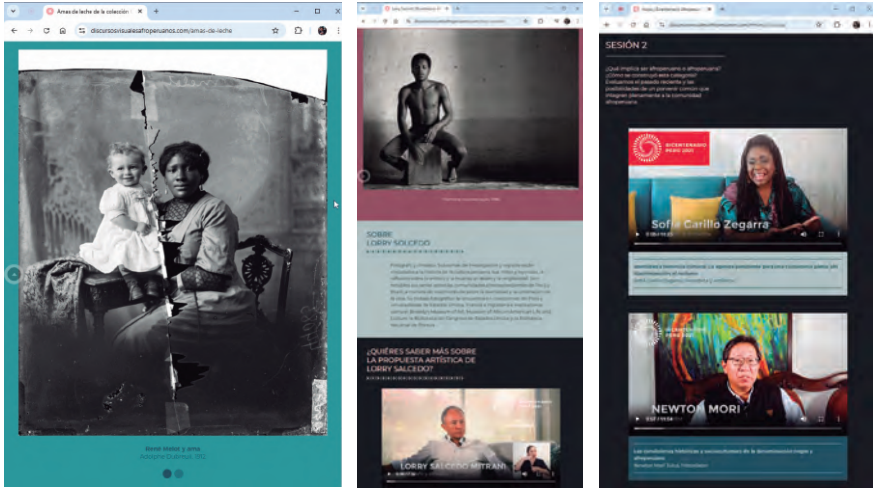


Estudio Courret realizadas entre 1879 y 1912, los retratos de Lorry Salcedo Mitrani sobre la comunidad de El Carmen, Chincha, entre 1985 y 1996, y el proyecto DIA 100 de Martín Alvarado Gamarra, la compilación más extensa de retratos de afroperuanos realizada entre 2016 y 2017.

A lo largo de casi 140 años, estas imágenes nos permiten, por un lado, profundizar en una antigua práctica de servidumbre en el siglo XIX, registrando, además, relaciones sociales, interraciales, de género y culturales sobre el rol que cumplió la mujer afroperuana en dicha sociedad. De otro lado, el registro de finales de siglo XX nos da acceso al interior de una comunidad afroperuana, acercándonos a tradiciones, religiosidad, cotidianidad, música y danzas, reflejo de vitalidad y riqueza cultural. Finalmente, para el primer cuarto del siglo 21, los retratos de hombres, mujeres y niños afroperuanos son una declaración de orgullo y una llamada contundente contra la discriminación.

La exhibición en conjunto de las imágenes de estos archivos fotográficos propone visibilizar las condiciones históricas y socioculturales de los afrodescendientes en nuestro país, pensar sobre nuestras diferencias y evaluar nuestro pasado y presente. Creemos en la posibilidad de un futuro común que integre plenamente a la comunidad afroperuana, valore su presencia y preserve su herencia, identidad y riqueza cultural. De igual manera, los videos de la sección actividades complementarias están orientados a reflexionar sobre su historia, problemática y agencia, propiciando una reflexión crítica.

La exposición web Discursos Visuales sobre lo Afroperuano esta dirigida a un público adolescente y joven, que pueda generar una actitud



crítica y reflexiva sobre los contenidos gráficos, documentos y testimonios para el desarrollo de una opinión sobre nuestra identidad como país pluricultural y reflexionar sobre la discriminación y género. El proyecto, además del público en formación (estudiantes), espera impactar en el público diverso que pueda mostrarse interesados y abiertos al tema de esta exposición, el cual es transversal y sensible a todos.

De igual manera, la web alberga un ciclo de conferencias con profesionales académicos y activistas sobre el tema de la historia, problemática, equidad y riqueza cultural de la comunidad afroperuana. Con la intención de propiciar un diálogo con comunidades afroperuanas internacionales, los textos se encuentran traducidos al inglés.

La investigación y curaduría del proyecto estuvo a cargo de los historiadores del arte sanmarquinos Roger Cáceres Atocha y Flor Godo Balarezo.



www.gob.pe/cultura

Av. Javier Prado Este n.º 2465, San Borja
Lima - Perú

 @mincu.pe  @minculturape  @minculturape  @minculturape  @minculturape

