

CULTURA AFROPERUANA

ENCUENTRO
DE INVESTIGADORES
2018



PERÚ

Ministerio de Cultura

CULTURA AFROPERUANA

Encuentro de investigadores 2018



PERÚ

Ministerio de Cultura

Francisco Enrique Hugo Petrozzi Franco

Ministro de Cultura

Ángela Acevedo Huertas

Viceministra de Interculturalidad

Sandra Beatriz Gonzalez Watson

Directora de la Dirección General de Ciudadanía Intercultural

Susana Matute Charún

Directora de la Dirección de Políticas para Población Afroperuana

Cultura Afroperuana. Encuentro de investigadores. 2018

© **Ministerio de Cultura**

Av. Javier Prado Este 2465 – San Borja, Lima 41 Perú

www.gob.pe/cultura

Autores: Carmen Villanueva, Claire Maass, José Luis Santa Cruz Alcalá, Juan Enrique Pozada Pineda, Angie Edell Campos Lazo, Jorge Rafael Ramírez, Eduardo León Zamora, Suzanne Oboler, Ana Jazmín Reyes Paredes, Evelyn Buenaño Ramírez, Owan Lay González, Candelaria de la Soledad Ríos Indacochea, Rodrigo Chocano, Newton Mori Julca, Jean Pierre Córdova Dávila, Roberto Rojas Dávila, Ana Lucía Mosquera Rosado, Delia Zamudio Palacios, Humberto Rodríguez Pastor, Héctor Arévalo Robles, Erick Sarmiento Fernández, Manuel Barrós.

Colaboración: Rosa Dorival y Alicia Quevedo

Corrección de estilo: Juan Manuel Olaya y Newton Mori Julca

Diseño, diagramación e ilustración: Newton Mori Julca

Primera edición: Lima, octubre 2019

Tiraje: 1000 ejemplares

Impreso por:

GRAFILUZ R & S A.A.C

Pj. Miguel Valcárcel Mza. F Lote 5. Lima - Lima - Ate

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2019– 15733

ISBN: 978-612-4391-19-4

Encuentro de Investigadores sobre Cultura Afroperuana (2º: 2018: Lima, Perú)

Cultura afroperuana: encuentro de investigadores 2018 / autores: Carmen Villanueva [y otros veintiuno]. —Primera edición— Lima: Ministerio de Cultura, 2019.

304 páginas.

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

305.896085 (SCDD)

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

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	7
Afrodescendientes en el fin de la Colonia y comienzos de la República: datos sobre sus experiencias en la sociedad limeña. El caso de Asensio	9
<i>Carmen Villanueva</i>	
Perspectivas arqueológicas hacia la historia de la esclavitud en el Perú colonial	22
<i>Claire Maass & José Luis Santa Cruz Alcalá</i>	
Educación intercultural y lengua en los afrodescendientes del Perú: una aproximación crítica desde la antropología	37
<i>Juan Enrique Pozada Pineda</i>	
Educación intercultural para la construcción de la identidad en jóvenes afrodescendientes	60
<i>Angie Edell Campos Lazo & Jorge Rafael Ramírez</i>	
Problemas en el desarrollo de condiciones favorables de la identidad de la niñez afroperuana en la educación inicial	80
<i>Eduardo León Zamora</i>	
“La consigna era no dejarme avanzar”: algunas observaciones sobre el racismo en la cultura de las instituciones limeñas	98
<i>Suzanne Oboler</i>	
Poesía afrodescendiente y feminista: una herramienta política, de activismo y de autocuidado	109
<i>Ana Jazmín Reyes Paredes</i>	

Niñez afrodescendiente en la agenda global para el desarrollo <i>Evelyn A. Buenaño Ramírez</i>	132
Ruta metodológica para la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo para la Población Afroperuana (PLANDEPA) <i>Owan Lay González</i>	138
Participación y representación legislativa de afroperuanos e indígenas <i>Candelaria de la Soledad Ríos Indacochea</i>	150
Manifestaciones culturales, representación estratégica y agendas: reflexiones sobre el Patrimonio Cultural Inmaterial afroperuano <i>Rodrigo Chocano</i>	169
Consideraciones en torno a la denominación como pueblo para la población afroperuana <i>Newton Mori Julca</i>	177
Salud mental y afrodescendencia: un asunto pendiente <i>Jean Pierre Córdova Dávila</i>	184
El problema del racismo en el fútbol peruano: más allá de las campañas, multas y sanciones <i>Roberto Rojas Dávila</i>	196
#MagiaAfroperuana: <i>Una chica afroperuana</i> y la discusión de las cuestiones raciales en las plataformas virtuales <i>Ana Lucía Mosquera Rosado</i>	212
Usos y costumbres afroperuanas <i>Delia Zamudio Palacios</i>	223
Fernando Romero Pintado, el primer investigador de los afroperuanos <i>Humberto Rodríguez Pastor</i>	228
Huellas del zapateo de contrapunto criollo afroperuano <i>Héctor Arévalo Robles</i>	253
Modelando el desierto: resistencia y ritmos en las comunidades afroperuanas de Cañete <i>Erick Sarmiento Fernández</i>	258
De silencio y ceniza. La herencia africana en la obra éditada de César Calvo (1960–2005) <i>Manuel Barrós</i>	264

PRESENTACIÓN

En el año 2013, se creó la Dirección de Políticas para la Población Afroperuana en el Ministerio de Cultura desde donde se concibió el Plan Nacional de Desarrollo de la Población Afroperuana 2016-2020 (PLANDEPA). En dicho documento se contempla una acción estratégica para la promoción del conocimiento e investigación: *“3.10 Se promueve el diseño de contenidos sobre africanidad, historia de la presencia afrodescendiente en el Perú y problemática social actual de la población afroperuana, y fomentar su difusión en diversas instituciones, incluyendo, las instituciones de educación superior.”*

El Ministerio de Cultura es consciente que, para lograr dar voz y que se escuche las necesidades de la población afroperuana, es importante tener como base de las políticas públicas el análisis histórico, la evidencia empírica de la situación actual, conocimientos ancestrales y tradiciones culturales; y el reconocimiento de la situación de discriminación y racismo que sufre este grupo social que causa la invisibilidad de su condición y aportes.

En ese sentido, es una línea de trabajo importante para el Ministerio de Cultura asegurar que se realicen estudios y trabajos de investigación, que se difundan los conocimientos ancestrales y las tradiciones populares tan ricas y variadas, representadas en todas las regiones del Perú.

En estos últimos años estamos ante la presencia de un avance significativo en el campo de la investigación, propiciada en los ámbitos académicos y en los grupos afroperuanos organizados. Hay una fuerte presencia de jóvenes desarrollando conocimiento y aportando, desde todos los ámbitos, poniendo la problemática en la escena nacional.

Es así como, desde el año 2017 el Viceministerio de Interculturalidad apoya el Encuentro de investigaciones sobre cultura afroperuana que desde el año 2018 se propuso recopilar y difundir los conocimientos tradicionales de la cultura afroperuana.

La presente publicación es el resultado de este II Encuentro que, por la respuesta a la convocatoria, demuestra la importancia que tiene la investigación sobre la historia y realidad de la población afroperuana.

Agradecemos a los investigadores e instituciones que se han plegado a este esfuerzo y lo han hecho suyo. Asimismo, agradecemos a las personas comprometidas con la organización de este evento.

AFRODESCENDIENTES EN EL FIN DE LA COLONIA Y COMIENZOS DE LA REPÚBLICA: DATOS SOBRE SUS EXPERIENCIAS EN LA SOCIEDAD LIMEÑA. EL CASO DE ASENSIO

Carmen Villanueva¹

Al abordar la historia del país con una mirada integral, desde un aspecto tan importante como es la vida cotidiana de las personas, frente a solo los grandes momentos y decisiones políticas o económicas, encontramos grupos que enfrentan situaciones sobre las que se pueden tomar acciones muy diversas.

En los años finales de la colonia e inicios de la república, nos encontramos con los afrodescendientes, esclavos o libres, muy visibles en la vida del país, con la actualización constante de su pasado africano en las haciendas de Lima, su participación en la sociedad que les tocó vivir y su presencia voluntaria u obligada en los ejércitos libertadores o realistas. Como un caso representativo, presentamos al esclavo Asensio, al que seguimos hasta 1821 gracias a referencias encontradas en un archivo privado de la época, y que puede ejemplificar la búsqueda de la libertad de los miembros de este grupo social. Mencionamos, también, cuatro casos destacados de afrodescendientes relevantes y famosos en esta etapa.

¹ Doctora en Historia y bachiller en Educación por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Magíster en Estudios de la Información por la Universidad de Sheffield, Reino Unido. Es profesora del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Miembro del Seminario de Historia e integrante del Grupo Bicentenario del Instituto Riva Agüero. Ha sido Directora del Sistema de Bibliotecas de la Universidad Católica. Como investigadora se ha focalizado en temas de las últimas décadas del siglo XVIII y primeras décadas republicanas. Entre sus numerosas publicaciones destacan sus investigaciones sobre Francisco Javier de Luna Pizarro y los medios de comunicación y la censura en los inicios de la República.

SU PRESENCIA EN LA SOCIEDAD

Tenemos que referirnos al número de afrodescendientes y su peso en el virreinato y en la ciudad de Lima. Como punto de partida, y aunque es bien conocido, tomaremos el censo colonial de 1796. Aunque existieron censos anteriores y alguno posterior, se reconoce este como el mejor. Por ello, fue usado para todo efecto, incluidas varias elecciones republicanas hasta que se establecieron los registros civiles. Sin embargo, también hay que precisar que se hizo —como los anteriores y posteriores— sobre la base de registros parroquiales que, finalmente, dependían del cura de la parroquia, y que hay pruebas de que la asignación de “indio”, “mulato” o cualquier otra casta va a depender también de la influencia de condiciones socioeconómicas.

En Cuba, por ejemplo, en 1704, una Real Cédula ordena que los hijos de esclavos de las minas de cobre del Rey no se inscriban como libres en las partidas de bautismo. (Konetzke, 1958: 3-II, 95). En Lima, los hijos de padre y madre indígenas que vivían en la ciudad, si tenían una condición social y económica destacada en su “espacio parroquial”, eran inscritos como mestizos. (Cosamalón, 1999: 116). De manera que las cifras aparecidas en los censos no siempre reflejan exactamente la realidad, aunque sí es una aproximación. Además, es la única que se puede disponer por ahora.

La población de esclavos y castas se distribuía en el virreinato de la siguiente manera:

- Lima 59%
- Trujillo 23%
- Arequipa 15%

(Las tres contenían el 97%)

Dentro de sus respectivos territorios (Intendencias) la proporción era la siguiente:

- En Lima su población estaba constituida por el 32% de esclavos y castas.
- En Trujillo eran el 12%
- En Arequipa el 11%

Por eso, se decía que “Lima era de color”. Incluso, en el tiempo cercano a la independencia corría en más de una versión:

Arequipa ha dado el sí
Y Cuzco la seguirá,
Con La Paz, pero entre tanto
Arrebujada en su manto
¿La zamba vieja qué hará?

(Miro Quesada, 1971: 153)

Establecido esto, interesa recordar cómo se veía a esta población que procedía exclusivamente de África en el momento del descubrimiento de América al haberse cerrado ya el tráfico hacia Oriente. Era una situación peculiar, porque España había reconocido a españoles y sus descendientes como un estamento de la sociedad y a los indígenas como otra: “las dos repúblicas”, con sus propias leyes, condiciones, privilegios y prohibiciones. Sin embargo, los esclavos y luego los libertos no estaban incluidos en ninguna de las dos. Aunque existieron disposiciones legales para ellos, no estaban reconocidos en las “repúblicas”.

Tampoco existió en Hispanoamérica algo como el *Code Noir* francés, preparado por Colbert y sancionado por Luis XIV en 1685, destinado a reglamentar las condiciones de la esclavitud en las colonias francesas del Caribe, o su puesta al día en 1724 por Luis XV para la Louisiana. Ambos regulaban todo aspecto de la vida de los esclavos y del régimen esclavista, partiendo de la base (art. 44) de que, con respecto a la propiedad, los esclavos eran muebles que debían ser dispuestos bajo ese concepto en cuanto a venta, herencia y otros. Asimismo, el art. 46 decía que la condición de los esclavos debía estar regulada en todo como las demás cosas inmobiliarias. Penas y torturas que llegaban hasta la muerte también estaban señaladas (*Code Noir*, 1685 y 1724). El éxito económico de su aplicación en el Santo Domingo francés para la explotación del azúcar llevó, en el siglo XVIII, a dos intentos de basarse en estos códigos para el imperio español. Sin embargo, el Código Negro Carolino no llegó a aplicarse nunca (Lucena, 1995: 131).

Las condiciones para los esclavos y sus descendientes también fueron diferentes en los distintos lugares de América. Dependían, sobre todo, de su número, su proveniencia (España otorgaba la libertad a los esclavos que huían de posesiones inglesas u holandesas, suponiendo que se iban a convertir al catolicismo), las condiciones o la desaparición de la población nativa, etc. Así, en el Caribe, encontramos comparativamente más licencias para ejercer profesiones médicas o jurídicas a los llamados “pardos”, generalmente como reconocimiento a situaciones ya dadas.

En el caso de Lima, había un número bastante regular de “mulatos” que, frecuentemente, recibían licencias y autorizaciones para ejercer como “cirujanos”, porque se decía que no había suficientes médicos. Las ocupaciones relacionadas a la salud (cirujanos latinos, cirujanos, barberos) (López, 1993: 16-19) y con la defensa militar en lugares donde, además, no se contaba con suficiente personal para formar ejércitos (Panamá, Venezuela y, en general, el Caribe), parecen haber sido las preferidas por los antiguos esclavos. Sobre todo, en este último caso, recibieron concesiones de la Corona, incluyendo a veces a sus hijos en el mérito de los padres para que fuesen dispensados e ingresaran a la Universidad a cursar estudios que solo eran para los blancos (Konetzke, 1958: 3, I, 287).

Por lo general, se trataba de aceptar a los que, de alguna manera, ya habían logrado desempeñarse en una actividad y logrado con ella prestigio y respeto. La Corona trataba de “no hacer novedad” para evitar descontento y posibles protestas. Al conceder las licencias, las frases “según estilo y

práctica en las Indias”, “no hacer novedad por ahora”, “no innovar”, fueron frecuentes en las respuestas reales.

Cuando ingresa al trono español la nueva dinastía Borbón con sus consejeros ilustrados de procedencia francesa, trataron de analizar la administración y los recursos del Imperio; sobre todo, esto último porque entendían que colonias tan grandes como las de América no rendían lo suficiente para los inmensos gastos que debían realizarse para cubrir los compromisos de la política europea. Uno de sus problemas fue entender a América y a su población, que al fin era la que tenía que proporcionar las rentas provenientes de impuestos, tributos, trabajo, etc.

Y en la precisa división estamental entre blancos e indios, más los africanos llegados como esclavos —y parte de ellos liberados después por distintas vías—, se había ignorado la vida real y cotidiana de las personas. De manera que, cerca de 150 años después, la población americana era para el gobierno español algo ininteligible, pues las noticias que les llegaban y los pedidos para autorizaciones, licencias y exenciones, en el fondo era el reconocimiento de limpieza de sangre. Alegaban algún antepasado para no pagar alguna obligación o pedir algún beneficio.

Por eso, se pidió al virrey de México y al del Perú que explicaran qué características y nombres tenían las distintas mezclas en sus respectivas jurisdicciones. Esto dio lugar a dos series de pinturas que representaban las mezclas en ambos virreinos. Sin embargo, cualquier explicación se confundía inmediatamente, porque lo que plasmaba un pintor necesariamente variaba en una generación inmediata posterior. Por ello, los nombres son solo un indicativo. En general, se aplicó el nombre de castas a toda mezcla, especialmente si se podía intuir algún origen africano. Tampoco los nombres asignados prolijamente a dichas mezclas en las pinturas parecen haber funcionado/aplicado en la vida diaria de la sociedad: zambo, mulato y, a veces, pardo (este, especialmente, en el Caribe, aunque hay ejemplos de Lima), y mucho más general las castas. A veces, los nombres aparecen asignados en los cuadros. “Chino” sería aplicado a José Manuel Valdés en consonancia con el significado de los cuadros. En otros casos, aparecería asociado al carácter díscolo y también con connotación negativa el término “sambaigo”, al que se atribuye “altivez propia de su origen” (Cosamalón, 1999: 106-107). Es de notar que en los ejemplos tomados de Cosamalón se tratan de documentos procedentes de litigios, de manera que podrían relacionarse con un lenguaje agresivo.

Por otro lado, los nombres también variaban entre lo que se nombraba en México y en el Perú para los mismos casos. En nuestro caso, al hablar de castas, salvo precisiones específicas de disposiciones legales, nos referiremos a antiguos esclavos libertos y a las mezclas con algún origen africano, aunque a veces se sepa que incluían en el habla general a otras mezclas. Hay que recordar también que la misma palabra “casta” comenzó a adquirir otro significado. Por eso, en los debates sobre los americanos en las Cortes de Cádiz (1810-1814), mientras los diputados americanos opinaban sobre la situación de estos sectores, el diputado

español Agustín Arguelles, con un criterio más de su época, opinó que debía hablarse de “clases”, no de castas.

LA IMAGEN DE LOS AFRODESCENDIENTES EN LIMA

La imagen que tenía el resto de la sociedad limeña sobre los afrodescendientes presenta dos aspectos en el siglo XVIII: el de las ideas ilustradas de los intelectuales y científicos, y el de los sentimientos, recelos y temores ante un grupo que tiene una cultura propia, que mantiene los recuerdos de su cultura y que parece tener sus propios objetivos. Por ejemplo, el *Mercurio Peruano*, publicado a fines del siglo XVIII, difunde un importante artículo sobre los esclavos de Lima, con un extraordinario párrafo en contra de la esclavitud, posición que no mantiene en otros números que tratan de la población esclava.

El *Mercurio* se refiere a las haciendas cercanas a Lima, y presenta un cuadro singular acerca de las actividades nocturnas de los esclavos. Terminadas sus labores diarias, donde cada uno cumplía su tarea, se reunían para rendir homenaje a quien, entre ellos, había sido el jefe o rey del lugar de donde procedían. Rememoraban sus antiguas costumbres con cantos y bailes. El *Mercurio Peruano* creía que era triste que, al día siguiente, el homenajeado rey pudiera ser personalmente castigado y recibir latigazos por uno de sus súbditos de la noche anterior, por mandato del amo.

Sin duda, esta identidad no perdida causaba recelo entre los amos y entre el resto de la población. Además, para comienzos del siglo XIX, las castas habían demostrado algo más: al pasar por Lima, Humboldt (1803) escribe haber encontrado entre ellos gran número de artesanos, cuyo trabajo les produce mucho más de lo necesario. Dice que son comunes los capitales de 10 a 15000 duros, mientras que en las calles de México hay de 20 a 30000 de ellos en la miseria. Ciertamente, pinta un cuadro de dinamismo y éxito económico mucho mejor que el de la aristocracia, en el que el juego y la desunión familiar —dice— los han llevado a la decadencia. La opinión de Humboldt había sido presentada ya en el *Mercurio Peruano* a fines del XVIII.

La independencia de Haití —“la república de los negros”, como se le llamó—, tempranamente obtenida en 1804 y pronto vinculada con la revolución de Venezuela, a cuyos líderes apoyó sin reservas, fue otro motivo de preocupación. Por ello, el virrey Pezuela afirmaba que las castas y los esclavos eran contrarios al régimen realista.

Pero no todos los grupos sociales, entre los que hay que incluir a los españoles pobres, tenían tanta aprensión por los afrodescendientes esclavos o libres. Se sabe que no solo eran cercanos, sino inclusive familiares. Se casaron unos con otros, fueron padrinos de sus hijos, se asociaron en negocios y celebraron juntos festividades religiosas o civiles, sin excluir que también —como que se trataba de vidas cotidianas— hubo conflictos y litigios (Cosamalón, 1999: 191).

Para estudiar sus vidas, hay que recurrir generalmente a documentos indirectos; es decir, generados por otras personas con las que van a tener algún tipo de relación en cualquier sentido. Es lo mismo que ocurre en otros lugares con poblaciones en similares condiciones de vida, de alfabetismo, de trabajo, etc. (Hecht, 1980: XI).

EL CASO DE ASENSIO

Por las noticias transmitidas en la correspondencia privada de un “amo” entre 1813 y 1817, tenemos la posibilidad de acercarnos a la vida de un esclavo en Lima, durante un lapso de aproximadamente cinco años.

Se trata de Asensio, un esclavo de una hacienda de Majes en Arequipa. Posiblemente, en algún momento entre 1812 y 1813, es enviado a Lima por su dueño para servir a su cuñado Luna Pizarro, un joven clérigo arequipeño recién llegado de España, quien se incorporó al Cabildo Catedralicio de Lima, y fue tan distinguido por su inteligencia que se convirtió más tarde en Rector del Colegio de San Fernando y luego en el político liberal más importante entre 1821 y 1834.

Seguramente, se trataba de destinarlo a lo que se llamaba “servicio de mano”; es decir, el servicio doméstico para atender las necesidades personales de limpieza de la vivienda, alimentación y cuidado de la ropa del patrón. El servicio doméstico era, según las noticias de entonces, asunto bastante difícil en la capital. Se alojaría en una habitación para criados en la especie de departamento que alquilaba el clérigo en la calle de Melchormalo, muy cerca de la Catedral (hoy, Jirón Huallaga, cuadra 3).

Asensio fue un hombre físicamente robusto y muy fuerte. Se decía que podía partir un árbol con sus manos, cualidad que lo hacía especialmente adecuado para el trabajo en la hacienda. De lo que escribe el clérigo, se deduce que también era muy independiente. Según decía este, “su merced se marcha a sus visitas y lo deja abandonado según su costumbre”, y sin comida, de manera que debía cocinarse él mismo o comer de cocinería. El asunto no sería tan grave si no fuese porque la característica permanente de este clérigo, hasta su muerte, eran sus enfermedades constantes que lo obligaban a una estricta dieta de pan, carne y arroz. De las noticias que trasmite Luna a su familiar en Arequipa, se concluye también una relación especial derivada de su condición de esclavo. Por lo menos en este caso era mejor que la de un criado libre. Asimismo, podría deducirse que era algo mejor la situación de los esclavos en la ciudad que en el sector rural.

El amo, cuando ya no puede soportar sus peculiaridades, comenta: “Si fuese libre 100 veces lo echaría a palos, y si fuese mi esclavo lo daría gratis porque de todas maneras sería ganancia”. Sin embargo, parece comportarse de manera bastante comprensiva ante los accidentes y enfermedades de esclavo. El clérigo es una persona muy pobre (“pobrísimos”, dicen sus biógrafos) que tiene el cargo y la asignación más bajas de la Catedral: 850 pesos al año; es decir, alrededor de 70 al mes. Incluso, tiene que aceptar otro trabajo para poder pagar su vivienda. Sin embargo, asiste

a Asensio cuando es gravemente herido de una puñalada en una riña. El primer médico diagnosticó su pronta muerte y “recetó sacramentos”. Para una mejor atención, el amo lo conduce al hospital San Bartolomé —originalmente fundado para negros libres—, donde permaneció por dos meses. Mejoró, pero contrajo la viruela, posiblemente, porque estuvo al lado de un enfermo que padecía esta enfermedad.

De hecho, allí se manifiesta otro problema que permanece en la república: Asensio había sido vacunado en la hacienda arequipeña con todos los demás esclavos y su familia. Se concluye que la vacuna era falsa, y sería aconsejable volver a vacunar a todos “con buena pus... aunque tuviera que enviarse de Lima”. Efectivamente, al establecerse la República, el Estado —que carecía de aparato administrativo en el resto del país— usó la figura del “eclesiástico funcionario”. Es decir, trasladó ciertas funciones, como las estadísticas poblacionales y la aplicación de las vacunas, a los que estaban más cerca de la población, a los curas y a los religiosos en las provincias. Sin embargo, por las quejas de las autoridades, no parece haber funcionado en ninguno de los dos casos, debido la falta de datos sobre nacimientos y defunciones, la aparición de epidemias y la falta de aplicación de las vacunas.

Los gastos del cuidado de Asensio ascienden a 30 pesos, los cuales eran equivalentes a casi a la mitad del ingreso mensual del clérigo. Es probable que esta actitud pudiera ser singular de este amo. Por ejemplo, cuando toma un nuevo criado en una de las desapariciones de Asensio, este también se enferma y es asistido y alimentado por su enfermizo patrón. Cocina para él mientras come de cocinería “el triste puchero”. Además, cuando se le recomienda al esclavo salir de la ciudad para concluir su tratamiento, el amo también paga todos los gastos del hospital y la estadía fuera de la ciudad que se le había recomendado para convalecer.

A su vez, Asensio regresa a convalecer a la casa de su patrón que trata de convencerlo, sin resultados, para que no salga de noche, “pero su malicia es superior y triunfa de mi vigilancia”, escribirá el desesperado clérigo. Por eso, desde 1816, había escrito al dueño en Arequipa la decisión de devolver “al picarón de Asensio”, y esperaba solo la disponibilidad de arrieros. Eso fue difícil, porque varios de ellos “dieron largas” y, finalmente, se negaron temerosos de que se fugara en el camino, dada “su repugnancia decidida de volver a su país”, la hacienda de Majes, y también porque mucha gente le tenía miedo. El ser de apariencia tan fuerte y “tan aficionado a la calle”, como se decía, despertaba temor: “miedo a su pinta”, diría. La urgencia por devolverlo —que nunca pudo efectuarse— era también porque en Lima “solo se perfeccionará en sus hábitos”. Son frecuentes las referencias sobre las costumbres y malos hábitos de los limeños desde los estudiantes hasta los padres de familia.

El hacendado le ofrece como reemplazo otro “zambito”, llamado Juan de Dios. Sin embargo, Luna pide que se le examine bien, porque no quiere más pesadumbres como las que había experimentado con Asensio. Debe notarse el lenguaje al referirse al esclavo: se le denomina zambo, no negro. Siempre se le llama “el zambo Asensio”. Una sola vez es llamado

“el mulato Asensio”. Ahora, “el zambito Juan de Dios”. ¿Era acaso un eufemismo del habla del país, usado en lugar de “negro”? Por este tipo de testimonios, y como ya hemos señalado, se sabe que los nombres asignados en las pinturas de la sociedad que se hacen en el siglo XVIII para informar al Rey eran precisiones que en el Perú no funcionaban en la sociedad real. Incluyendo las mencionadas, las demás mezclas son castas y nada más. Sin embargo, son frecuentes las referencias a Haití como República de los “negros”; coincidentemente, excolonia francesa, no hispana.

Luego de todos sus problemas, Asensio parece más tranquilo, pero no pierde su afición a salir, y la mitad de su trabajo “su barrido y su comida” la hace el patrón. El otro criado contratado para reemplazarlo, que también había sido un joven robusto, continuaba enfermo y se le veía extenuado: “no acaba de sanar ni de morirse”, dice el cansado patrón.

La situación hizo crisis en octubre de 1816. Asensio sospechó que lo iban a devolver a Arequipa y se fugó. Luna temía que se asociara con delincuentes para asaltar a los caminantes. Era una asociación lo que pasaba con los esclavos fugados que se unían en palenques. Es difícil que pensarán en otras soluciones, porque el esclavo fugado era “cazado”, devuelto al amo y sujeto a castigos extremadamente crueles que podían llegar hasta la mutilación y la muerte en casos de reincidencia. En Nicaragua, un caso revelado por arqueólogos en años recientes describe cómo a la entrada de una mina colonial llamó su atención las huellas de los trabajadores esclavos, que parecían caminar de puntillas. Finalmente, descubrieron que se trataba de esclavos fugados, capturados y devueltos a los amos. Se les habían cortado los talones para que, teniendo dificultades para caminar, no intentasen una nueva fuga.

La gente en Lima se sorprendía de que Asensio hubiese sido “criado de casa” y lo calificaban de “demonio”. Cuando ocurrió un robo en la casa de Melchormalo, a donde había vuelto, los vecinos se lo atribuyeron, pero no su patrón. El asunto no tuvo repercusión.

A comienzos de 1817, el dueño decide su venta desde Arequipa, pero todo se complicaría el primero de abril cuando, al querer hacer un pago, el patrón descubre que habían desaparecido de su baúl tres talegos con 500, 200 y 25 pesos cuidadosamente ordenados para distintas obligaciones. El asunto era serio, porque 725 pesos eran casi la asignación anual del clérigo que, como dice, “ni talegos habían”. Las sospechas recayeron sobre Asensio, quien fue llevado al lugar de castigo de entonces, una panadería. Allí confesó, pero solo se recuperaron 34 pesos, unos vestidos ordinarios y un puñal. Era difícil gastar una suma tan grande, y solo se pudo deducir que la había perdido jugando (la afición de ricos y pobres, jóvenes y ancianos; es decir, de todos en Lima).

Asensio fue dejado en la panadería hasta que se encontrase comprador fuera de la ciudad, porque en Lima nadie se atrevía a comprarlo, ni siquiera por los 250 pesos en que se le remataba. El precio de un esclavo, según su fuerza, salud, edad y sexo variaba entre 400 y

700 pesos. En la panadería, Asensio hizo otro robo y se fugó. Se refugió en una casa de donde lo entregaron nuevamente a Luna, que lo remite a otra panadería donde le ponen grillos. Luego de diez meses viviendo entre otros condenados, “escuela excelente para mejorar su facultad”, fue aún más difícil venderlo a cualquier precio que se ofreciese. Finalmente, en 1818, logró venderlo a otra panadería, en momentos críticos para el virreinato que esperaba el inminente arribo de la Expedición Libertadora a punto de consolidarse la independencia de Chile.

Lima amurallada era muy vulnerable, porque los guerrilleros a favor de la independencia y luego las fuerzas revolucionarias o las realistas, al tomar las puertas de acceso, impedían la entrada de alimentos a la capital. En el mar el Callao bloqueado por la escuadra libertadora, se cortó también el comercio marítimo. Especialmente, en conexión con la independencia de Chile, se cortó el antiguo intercambio de trigo chileno por azúcar peruana. En consecuencia, hubo un desabastecimiento de harina para hacer pan, “el alimento de los pobres”, lo cual creó un malestar social muy grave. Se decía que, aparte del precio extremadamente alto que alcanzó el pan, solo lo conseguían los que tenían criados más fuertes que otros; es decir, prácticamente en lucha física.

Mientras tanto, crecían los rumores de que solo se hablaba de San Martín en los galpones de las haciendas. Cuando el avance de la escuadra libertadora comandada por Cochrane recorre la costa y desembarca en algunos lugares, los esclavos de algunas haciendas intentan ser recibidos en ella. Las madres esclavas les ofrecen a sus hijos, pero el almirante no los acepta. Por lo menos, a algunos de ellos los atan y los devuelven a los dueños diciendo que no había venido a proteger rebeliones de esclavos. Él estaba en una revolución política y no social.

Cuando por fin San Martín desembarca en 1820 y se dirige a Ica, la población le entrega caballos y se acercan indios a servirle. En Pisco, logra reunir 1000 hombres, de los cuales 600 son voluntarios afrodescendientes. Por cierto, ahora las Instrucciones que le dio el Senado chileno (Herrera, 1862: 5-7) le permitieron recibirlos porque se adaptaban mejor al clima de la costa, mientras que la población nativa de la sierra se enfermaba y moría: “Lima es el sepulcro de los indios”, se repetiría con frecuencia. Las Instrucciones también decían que tenían que recibir a los esclavos sin poner en duda la propiedad de los amos, pues no se quería la reacción negativa de los hacendados de la costa. San Martín apreció su presencia y dijo que eran excelentes soldados. Ellos destacarían, sobre todo, en la caballería.

También, por la urgencia de ampliar el número de soldados para la defensa realista, a pesar de la desconfianza que se les tenía, el virrey comenzó a formar regimientos con esclavos. Para ello, impuso cupos a los hacendados como, por ejemplo, a la hacienda Villa que debió entregar 75 esclavos.

Hubo otro camino, y Asensio es una muestra concreta de lo que pasaba. Años antes, para apoyar a la tropa veterana de la Guarnición de

Lima, el enérgico virrey Abascal había creado el “Regimiento de línea de Voluntarios Distinguidos de la Concordia del Perú”. Originalmente, estaba compuesto por los “vecinos de distinción” y los poderosos comerciantes. El alistamiento había sido un fracaso y había obligado a Abascal a reorganizarlo reuniendo ambos en uno solo.

Mientras tanto, en febrero de 1821, la panadería que había comprado a Asensio había cerrado en el panorama de crisis que hemos señalado anteriormente. En este caso, especialmente por la falta de harina de trigo. Entonces, Asensio encontró otra salida hacia su libertad: se vendió a un concordiano para entrar en el servicio, por lo cual, según comentó su antiguo patrón: “correrá los riesgos de campaña, pero si sobrevive ganará su libertad”.

ALGUNOS AFRODESCENDIENTES DESTACADOS ENTRE EL FIN DE LA COLONIA Y LOS AÑOS INICIALES DE LA REPÚBLICA

a) José Manuel Valdés

Probablemente, el personaje menos conocido actualmente. Fernando Romero lo describe al mismo tiempo como médico, poeta, filósofo, latinista, parlamentario y figura prominente de la sociedad limeña desde fines de la colonia y la primera mitad del siglo XIX. Su origen fue muy modesto: nace en un callejón de Lima en 1767. Los datos sobre su origen no son muy claros, y hay dos versiones: hijo de un indio de Saña, músico, y de una mulata limeña; o de un español y una negra liberta. Probablemente, la primera versión coincide con que alguna vez se le denominara “chino” en consonancia con lo que aparece en las pinturas del siglo XVIII, lo cual indicaría que algunos de estos nombres todavía eran conocidos por algunas personas en la república.

Su precoz y brillante inteligencia le granjeó la protección de un religioso de San Agustín y su ingreso al Colegio de San Ildefonso, donde se hace “cirujano latino”. Por su origen africano y su ilegitimidad, no le estaba permitido ser médico ni ingresar a la universidad y tener grado de doctor. Pronto, su habilidad le atrajo la amistad de Unanue, quien lo impulsa a estudiar medicina, aunque fuese informalmente. En 1791, integra el círculo del Mercurio Peruano con el seudónimo de Joseph Erasistrato Suadel (Carazas, 2010: 25), medio que reunía a los más famosos científicos e intelectuales de la época. En 1792, el Protomedicato General del Perú le extiende licencia para ejercer la medicina, aunque sin título. Escribe extensos artículos médicos en el *Mercurio Peruano*, donde también se anuncian sus conferencias junto a Unanue y otros profesores de San Marcos.

Finalmente, a pedido del Real Acuerdo de Lima, el rey Carlos IV expide la Real Cédula del 11 de junio de 1806, en la que acepta que se le dispense las tachas de su nacimiento y origen y se le admita para el grado de doctor.

Su obra literaria, principalmente de poesía sacra y mística, fue también reconocida. Mucho más tarde, con ocasión de la beatificación de

San Martín de Porres, se le encarga la biografía de la que dice: "...el derecho que tiene a que yo eternice su memoria, por ser mi paisano y haber sido de mi clase y humilde nacimiento". Valdés sería reconocido siempre como un católico devoto y sin tacha. También, haría literatura política desde el *Verdadero Peruano* en 1813, en *Los Andes Libres* en 1821; sobre todo, en honor de San Martín y luego a Bolívar.

Se le describe como un hombre oscuro, corpulento, de elevada estatura, sumamente pulcro, austero, lector voraz que invertía mucho dinero en libros. Valdés llegó a ser Protomédico General del Perú en 1835 hasta su muerte en 1843. De él ha dicho su biógrafo López Martínez en la obra que escribió en por aniversario 150 de su muerte:

Solo nos resta presentar su figura a las nuevas generaciones como arquetipo de peruano y de limeño admirable, como el hombre que superó obstáculos sociales y legales, hasta entonces infranqueables, sin más armas que su poderosa inteligencia y su inquebrantable fe religiosa [1993].

b) José Bernardo Alcedo

Autor de la música del Himno Nacional. Fue lego de Santo Domingo y, casi con seguridad, humilde y mulato. "Prieto él, muy prieto, chiquito y enjuto", lo describía una nieta de Manuel Ascencio Segura (Raygada, 1954: II, 21-22). Luis Alberto Sánchez sostiene que era un músico consumado. Los debates alrededor del Himno Nacional se han centrado en diversos aspectos de la letra, pero no de la música de la que él se sentía orgulloso, porque había sido elegida por el mismo San Martín. Todo el pueblo lo sabía de memoria, aunque no ocurría con varios himnos de Hispanoamérica. Hay algo más que anotar: de 18 himnos revisados, solo tres de ellos tenían música hecha por naturales del país como era el caso del Perú.

Fue luego contratado por el gobierno chileno para trabajar la música y su enseñanza en ese país, donde contrajo matrimonio. Volvió mucho después, en 1865, cuando compuso música para las canciones patrióticas en honor del 2 de mayo de 1866.

c) José Gil de Castro

Es conocido como "el pintor de los libertadores", aunque también retrató a otras personalidades. Es el autor de los más conocidos y clásicos retratos de José Olaya, San Martín, O'Higgins, Bolívar, entre otros. Fue partidario de la independencia, se unió a ella y fue, desde el inicio, a Buenos Aires y Chile. Luego del Perú, volvió a Chile. Aquí es sumamente reconocido. La Plaza Mulato Gil de Castro recuerda el lugar donde vivió.

d) Francisco "Pancho" Fierro

Dibujante y acuarelista; posiblemente, uno de los más famosos artistas de su tiempo y actualmente. Pintó retratos, tipos humanos y

costumbres de Lima con colorido y vivacidad, que vendía directamente al público. Sus escenas permiten hoy conocer la vida cotidiana de su época.

e) Ricardo Palma Soriano

Avanzada la república y aún presentes la discriminación y el racismo, Palma fue el autor de la respuesta a alguien que pretendía aludir a su ascendencia africana, frase que se repite hasta hoy como muestra de la realidad de los peruanos: “En el Perú, el que no tiene de Inga tiene de mandinga”. Personaje distinguido en la sociedad y en la política, internacionalmente famoso por su literatura, especialmente admirado por sus Tradiciones peruanas. Además, cumplió una extraordinaria labor en la reconstrucción de la Biblioteca Nacional de Perú luego de la Guerra con Chile.

BIBLIOGRAFÍA

Carazas Salcedo, Milagros

2010 “José Manuel Valdés. El afroperuano de armoniosa lira. Una aproximación a la oda patriótica del siglo XIX”. En *Ínsula Barataria*: 8, N.º 10-11. pp. 19-34.

Cosamalón Aguilar, Jesús

1999 *Indios detrás de la muralla*. Lima: PUCP.

Gil de Taboada y Lemos, Francisco

1959 “La población del Perú (1796)”. En José Agustín de la Puente Candamo (Comp.). *La Emancipación en sus textos- I- El estado del Perú*. Lima: Instituto Riva-Agüero.

Hecht, J. Jean.

1980 *The domestic servant in Eighteenth Century England*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Hipólito Herrera, José

1862 “Instrucciones que debe observar el Ejército Libertador del Perú a las órdenes del General San Martín”. En *El Álbum de Ayacucho. Colección de los principales Documentos de la guerra de la Independencia del Perú y de los cantos de victoria y poesías relativas a ella*. Lima.

Konetzke, Richard

1962 *Colección de Documentos para la Historia de la formación social de Hispanoamérica-1493-1810*. Madrid: Instituto Jaime Balmes.

López Martínez, Héctor

1993 *El protomédico limeño José Manuel Valdés*. Lima: Fondo de Publicaciones Dirección de Intereses Marítimos.

Lucena Salmoral, Manuel

1995 *El Segundo Código Negro Español. La religión, la humanidad y la tranquilidad y quietud públicas. La crítica realizada en 1788 al Código Carolino*.

Miro Quesada Sosa, Aurelio (Comp.)

1971 *La Poesía de la Emancipación*. Lima: Colección Documental de la Independencia del Perú, XXIV.

Raygada, Carlos

1954 *Historia Crítica del Himno Nacional*. Lima: Juan Mejía Baca. t. II.

Romero de Tejada, Pilar

2004 *Frutas y Castas ilustradas*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte- Secretaría de Estado de Cultura/ Museo Nacional de Antropología de México.

PERSPECTIVAS ARQUEOLÓGICAS HACIA LA HISTORIA DE LA ESCLAVITUD EN EL PERÚ COLONIAL

Claire Maass²

José Luis Santa Cruz Alcalá³

INTRODUCCIÓN

Entre el siglo XVI y XIX, aproximadamente 12 millones de personas africanas fueron llevadas como trabajadores esclavizados a las colonias europeas en las Américas (Curtin, 1969; Landers y Robinson, 2006). Mientras que casi el 75% de estas personas fueron llevadas al Caribe, los Estados Unidos y Brasil, la mayoría de las primeras comunidades de la diáspora africana se concentraron en los territorios españoles de Centroamérica, América del Sur y el Caribe (Landers y Robinson, 2006; Klein y Vinson, III 2007).

Uno de los principales centros de esta diáspora fue la región que hoy abarca lo que es el Perú. Al igual que en otras colonias españolas en las Américas y el Caribe, los primeros africanos y afrodescendientes esclavizados llegaron al Perú con las primeras exploraciones en Sudamérica continental, en este caso dirigido por Francisco Pizarro en 1524 (Bowser 1974).

Estas poblaciones esclavizadas se expandieron rápidamente a lo largo de las siguientes tres décadas, debido a que las altas tasas de

2 Candidata a Doctora por el Departamento de Antropología en la Universidad de Stanford (EE.UU.) y codirectora del Proyecto de Investigación Arqueológica La Quebrada. En sus estudios de postgrado, se interesa por la relación del activismo social y la arqueología, particularmente a través de proyectos colaborativos para el estudio de las historias y el patrimonio cultural de comunidades afroperuanas.

3 Licenciado en Arqueología y docente por vocación de Ciencias Sociales desde hace 20 años. Dirigió Proyectos de Investigaciones Arqueológicas y ha realizado diversas acciones como Gestor Cultural en la Provincia de Cañete en los distritos de Asia, Quilmaná, Calango y San Luis. Como investigador ha abordado temas como el "Estudio del aprovechamiento cultural de los ecosistemas costeros", la "Arqueología de la presencia afroperuana" en Cañete. Actualmente, desarrolla su tesis "Propuesta para la aplicación de políticas culturales en el distrito de San Luis, provincia de Cañete" para obtener el grado de magíster.

mortalidad, las rebeliones y diversas acciones de los misioneros católicos amenazaron la estabilidad de la mano de trabajo indígena (Aguirre, 2005; Arrelucea & Cosamalón, 2015). La transformación en las fuentes de trabajo forzado se catalizó aún más en las décadas de 1560 y 1570, cuando el gobierno cambió su política oficial hacia la importación de trabajadores africanos cautivos. Así, en la década de 1580, la esclavitud africana se convirtió en “una de las claves del desarrollo económico del Perú” (Bowser, 1974: 25), encendiendo un sistema de explotación y esclavitud que sometería aproximadamente cien mil africanos al Perú en el transcurso de los próximos 250 años.

A pesar de la larga historia de esclavitud africana en el Perú, esta sigue siendo un área muy poco estudiada. Si bien tenemos cierta comprensión de la diáspora africana en la región, en su mayoría a partir de registros históricos, dicha documentación puede ser parcial y fragmentada, y ofrece información limitada sobre los orígenes, condiciones de vida y experiencias de las personas esclavizadas. Además, existen muy pocos datos arqueológicos disponibles (ver Weaver, 2015), porque la mayoría de las investigaciones arqueológicas sobre la historia de la esclavitud y de la diáspora africana siguen estando ubicadas en sitios de los Estados Unidos, el Caribe y Brasil (Singleton, 1995; Orser, 1998; Weik, 2004; Funari y Orser, 2014). Por lo tanto, un estudio arqueológico y osteológico de contextos de la esclavitud en Perú ofrece una oportunidad para contribuir desde la disciplina de la arqueología de la diáspora africana, específicamente por proporcionar una perspectiva de un contexto regional y cultural poco estudiado; es decir, de América latina, en los andes y el Perú en particular. Al hacerlo, este proyecto también puede contribuir al conocimiento de la esclavitud africana del imperio español en las Américas.

Para tal fin, el Proyecto de Investigación Arqueológica La Quebrada se inició en 2016 con el fin de aproximarse a la historia de la esclavitud en el Perú desde una perspectiva arqueológica. Como caso de estudio, el proyecto se centra en la antigua hacienda La Quebrada (1741-1849), ubicada en el distrito de San Luis, provincia de Cañete, departamento de Lima. En el transcurso de los últimos dos años, la investigación ha utilizado métodos de la arqueología histórica, tales como prospección, excavaciones de prueba, consulta de fuentes históricas y entrevistas con especialistas en la materia, con el fin de lograr dos objetivos principales: identificar la zona de entierros de los africanos y afrodescendientes esclavizados de la antigua hacienda, y realizar los análisis preliminares de los materiales y restos óseos que se han recuperado de dichos entierros. Estos trabajos representan los primeros pasos de lo que se espera sea un proyecto más amplio, teniendo como meta a largo plazo contribuir al conocimiento de la presencia y condiciones de vida de los africanos y afrodescendientes esclavizados en las haciendas costeñas coloniales en el Perú.

Este artículo entregará una visión general al desarrollo del Proyecto de Investigación Arqueológica La Quebrada y presentará algunos de los hallazgos preliminares del análisis histórico y arqueológico. La primera parte del artículo proporcionará una visión general de la historia de la

hacienda La Quebrada como centro de producción de azúcar en el centro costero del Perú durante los siglos XVIII y XIX, y la influencia de la economía azucarera en la expansión de la trata de esclavos en la región. Luego, la segunda parte continuará discutiendo el desarrollo del programa de investigación arqueológica en la antigua hacienda La Quebrada, destacando los principales objetivos y métodos de las primeras fases de investigación en el sitio. Finalmente, se presentará algunos de los hallazgos preliminares de los estudios arqueológicos, osteológicos e históricos realizados hasta la fecha. Nos enfocamos, de manera particular, en la identificación de la zona de entierros de los africanos y afrodescendientes esclavizados y el análisis de los restos óseos recuperados. En última instancia, este artículo pretende aportar nuevos datos sobre las condiciones de la esclavitud en La Quebrada y la región de Cañete desde una perspectiva arqueológica y, al hacerlo, mostrar las posibles maneras en que estudios arqueológicos pueden contribuir al conocimiento de la historia afroperuana más ampliamente.

LA POBLACIÓN ESCLAVA EN LAS HACIENDAS DE LA BUENA MUERTE EN CAÑETE

Como se mencionó previamente, el Proyecto de Investigación Arqueológica La Quebrada se centra en la antigua hacienda La Quebrada, una finca azucarera de propiedad de la orden de la Buena Muerte en el valle costero de Cañete desde 1741 hasta 1854. De acuerdo con los registros históricos, la orden adquirió la finca como parte de una serie de inversiones para apoyar a las iglesias, conventos, hospitales y farmacias de la orden en la capital de Lima (Luna, 2017). Como la primera propiedad provincial adquirida por la Buena Muerte, la hacienda La Quebrada, en sus primeros años, mantuvo una producción pequeña de productos agrícolas, suficientes para el consumo local y la venta en los mercados del distrito. Sin embargo, a medida que la orden continuó adquiriendo y consolidando propiedades adicionales, en las décadas siguientes, la hacienda se transformó en la finca agrícola más grande de la región a fines del siglo XIX (Reyes Flores, 1999).

A lo largo de este período, la hacienda La Quebrada funcionó predominantemente con el cultivo de azúcar. Aunque la orden también usó sus propiedades rurales para cultivar alfalfa, trigo y maíz, así como para pastar diversas razas de ganado, la producción de azúcar constituyó la mayoría de las exportaciones de la finca. De acuerdo con los documentos de archivo, la producción de azúcar para la venta en los mercados locales, regionales e incluso internacionales representó el 90% de los ingresos anuales totales de la orden de 1775 a 1792 (Luna, 2017). Las tasas de producción y ganancias del azúcar continuaron expandiéndose hasta fines del siglo XVIII, lo que llevó a la hacienda La Quebrada a ser uno de los mayores productores comerciales de la economía regional en general, y de la economía azucarera en particular, hasta su venta en 1849 (Reyes Flores, 1999; Luna, 2017).

Con el objetivo de mantener sus crecientes tasas de producción y maximizar los beneficios resultantes, la Buena Muerte invirtió en una gran población de trabajadores para laborar en sus propiedades provinciales. Por ello, sabemos que, durante los primeros años del mandato de la Buena Muerte en la Hacienda La Quebrada, gran parte de esta mano de obra fue proporcionada por familias indígenas que vivían en terrenos alquilados de tierras cercanas y trabajaban por un salario fijo. Sin embargo, cuando la finca comenzó a expandirse en tamaño y escala de producción durante la década de 1770, la orden comenzó a cambiar hacia la mano de obra esclava. Solo entre 1781 y 1792, entre 300 y 500 africanos y afrodescendientes esclavizados fueron traídos a trabajar a la hacienda. Hacia 1813, 475 de los 2651 afrodescendientes que vivían en el valle trabajaban como jornaleros esclavizados en la finca, lo que la convertía en unas de las propiedades esclavistas más grandes de la región (Reyes Flores, 1999: 119; Molares Polar, 2008; Bautista Sandoval, 2011).

A pesar de que los registros históricos existentes citan que la hacienda La Quebrada fue una de las haciendas esclavistas más grandes de la región durante casi un siglo, y que los africanos y afrodescendientes esclavizados constituían el 70% de la población regional (Molares Polar, 2008), todavía se sabe muy poco sobre la vida de estas personas.

Además, de las memorias intergeneracionales transmitidas por las comunidades descendientes locales en folclore, música e historias orales, y referencias en los registros administrativos de la Buena Muerte, tenemos muy poca información sobre las condiciones de vida e historias de los africanos y afrodescendientes esclavizados durante este período. Ante esta situación, los análisis osteológicos y arqueológicos pueden proporcionar datos importantes sobre las condiciones de vida de esta comunidad en particular y, al hacerlo, contribuir con nueva información a la historia de la diáspora africana más amplia en el Perú.

DESARROLLO DE UN ESTUDIO ARQUEOLÓGICO EN LA HACIENDA LA QUEBRADA

Reconociendo el importante papel que desempeñó la esclavitud en La Quebrada y la región de Cañete en el período colonial, el Proyecto de Investigación Arqueológica La Quebrada se desarrolló con el fin de reunir evidencia material que pudiera complementar y contribuir al registro histórico existente de los africanos y afrodescendientes esclavizados que vivieron en la hacienda, para comprender el significado de su presencia y su legado a la cultura de Cañete y el Perú.

Para lograr este fin, el proyecto se ha dividido en varias etapas, cada una de las cuales tiene sus propios objetivos específicos y de corto plazo. Si bien el primer paso del proyecto, realizado entre fines de 2016 y el inicio de 2017, fue conocer la historia de la antigua hacienda resumida en el párrafo anterior, los trabajos de 2017 se enfocaron en recuperar datos arqueológicos que podrían contribuir al conocimiento de esta historia.

De una manera particular, como la primera fase de investigaciones arqueológicas en la antigua hacienda La Quebrada, se centraron los objetivos de identificar la presencia de una zona de entierros de los africanos y afrodescendientes, y analizar los materiales que se recuperen de la zona. Estos trabajos se realizaron mediante métodos distintos, cada uno de los cuales constituye un elemento fundamental de la disciplina de la arqueología histórica: el análisis histórico, arqueológico y osteológico.

a) Investigaciones históricas

Los trabajos de investigación histórica han sido fundamentales en el proceso de este proyecto, ya que la relación y complemento de fuentes son determinantes en el antes, durante y después del trabajo bibliográfico. Hasta la fecha, el proyecto no ha contado con tiempo suficiente para dedicarse al estudio de los documentos que existan en los archivos, específicamente en los archivos del mismo Convento de la Buena Muerte en Lima. A pesar de que se ha empezado a revisar los materiales del Archivos Arzobispal de Lima, estos estudios quedan en sus primeros pasos. Entonces, dado que el análisis de los registros de archivo es un foco central de los trabajos que se encuentran actualmente en curso, una discusión más completa y exhaustiva de la investigación archivística será presentado como parte de los resultados de la siguiente temporada del proyecto, que se espera difundir como parte del tercer simposio de este grupo de investigaciones.

En este sentido, las publicaciones de Pablo Luna (2017) sobre la hacienda La Quebrada —*El tránsito de la Buenamuerte por Lima: Auge y declive de una orden religiosa azucarera, siglos XVIII y XIX*— y de Julio Luna Obregón —*Efigenia, la negra santa: Culto religioso de los descendientes africanos en el valle de Cañete*— han servido como fuentes claves por el conjunto de referencias de información archivística, incluyendo descripciones sobre el cementerio y las prácticas funerarias, los horarios de trabajo de los africanos y afrodescendientes esclavizados, y datos demográficos sobre la población esclavizada.

Es así que esta información ha contribuido para nuestra planificación con la intervención arqueológica en el proceso de excavaciones al proporcionar datos sobre el diseño de la hacienda. Además, también ha proporcionado un contexto importante sobre las condiciones de vida y el entorno de los africanos y afrodescendientes esclavizados, lo que también fortaleció nuestras interpretaciones sobre los patrones que observamos en el registro arqueológico y osteológico.

b) Los métodos arqueológicos: prospección y excavaciones de prueba

Por su parte, el método arqueológico usado consistió en la prospección y las excavaciones de prueba. La prospección tuvo la meta de identificar y registrar los restos culturales de la antigua hacienda La Quebrada, enfocándose particularmente en definir la posible zona de

entierros frente a la capilla actual, sin embargo, también se extendió al reconocimiento por los alrededores del actual centro poblado La Quebrada para incluir todos de los restos arquitectónicos de las antiguas casas y terrenos agrícolas. Durante la ejecución de la prospección, se realizó el registro de cada construcción, puente, pared u otra estructura no moderna que se identificó, y se registró su ubicación usando GPS y tomando fotografías y notas escritas para describirlo. Mientras tanto, las excavaciones de prueba se enfocaron estrictamente en la zona frente de la capilla, y tenían como objetivo identificar de una manera más concreta los límites de la zona de entierros citados en las fuentes históricas.

c) Métodos del análisis osteológico: puntos generales

Además de identificar la zona de entierros de los africanos y afrodescendientes esclavizados, las excavaciones de prueba también nos permitieron recolectar una muestra de materiales osteológicos lo suficientemente grande para comenzar a abordar otro objetivo principal de esta temporada de investigación, que consistió en realizar el análisis preliminar de los restos óseos de los individuos que fueron enterrados en la zona. Siguiendo métodos ya establecidos (Buikstra y Ubelaker, 1994), el análisis osteológico se enfocó en cuatro categorías de datos.

La primera y más básica fue la identificación de las edades y sexos de los individuos enterrados, que pueden brindar información básica sobre la demografía de la población esclavizada en la antigua hacienda La Quebrada.

En segundo lugar, se identificó y caracterizó la presencia de huesos rotos o trauma. Al observar la ubicación, el ángulo y la forma de un hueso roto, se puede comenzar a interpretar si fue accidental o debido a alguna forma de violencia. En estudios osteológicos de esclavitud, estos datos pueden contribuir con evidencias importantes para interpretar las condiciones de las actividades físicas y sus efectos fisiológicos, así como para determinar si las personas esclavizadas fueron castigadas con golpes.

La tercera categoría fue la salud biológica general, particularmente relacionada con enfermedades, infecciones o problemas nutricionales. En casos severos, estas condiciones dejan marcadores en los huesos que pueden decirnos mucho sobre la salud de un individuo; por ejemplo, si sufrió de desnutrición durante su infancia, una infección grave más tarde en su vida, etc. Esta información es importante porque permite comprender más sobre el ambiente en que vivía, lo que incluye no solo las condiciones que se le imponen, sino también los recursos que tuvo para recuperarse.

Finalmente, la última categoría que se buscó en el registro osteológico fue los cambios debido al estrés de la actividad física repetida. El marcador más común que se puede analizar es la osteoartritis, que es particularmente importante en los estudios de esclavitud, porque puede comenzar a señalar el tipo de trabajo que probablemente hacían los africanos y afrodescendientes esclavizados en sus vidas cotidianas en la antigua la hacienda La Quebrada.

En conjunto, cuando se usan de manera interrelacionada otras fuentes en el proceso de investigación con los datos obtenidos —por ejemplo, líneas de evidencia históricas, etnográficas o arqueológicas—, estos patrones que se ven arraigados en el cuerpo humano pueden comenzar a contarnos sobre la historia de vida de una persona en un entorno particular.

IDENTIFICACIÓN DE LA ZONA DE ENTIERROS PARA LA POBLACIÓN ESCLAVIZADA DE LA HACIENDA LA QUEBRADA

a) Información histórica sobre la designación de la zona de entierros

Como se mencionó anteriormente, el primer objetivo principal de esta fase del proyecto fue identificar la zona de entierros para los africanos y afrodescendientes esclavizados. Este espacio se convertirá en el foco de excavaciones más extensas para recuperar materiales arqueológicos y osteológicos que se puede analizar para conocer las condiciones de vida de la comunidad esclavizada de dicha hacienda.

Aunque no se ha podido hallar un plano colonial de la zona de entierros, en el proceso de investigación histórica fue posible identificar referencias a la zona en fuentes documentales primarias y secundarias. Si bien estas referencias históricas son escasas y, a menudo, solo proporcionan una mención pasajera de la ubicación general del área, todavía ofrecen alguna información valiosa como referencia sobre su ubicación y características que se pueden ampliar con los datos arqueológicos.

La principal fuente de información sobre cuándo se construyó el cementerio, su período estimado de uso y su ubicación aproximada en el paisaje de la hacienda, se cita en el libro de Julio Luna Obregón, *Efigenia, la negra santa. Un breve relato histórico del culto religioso de la santa afrodescendiente y la historia afrodescendiente de Cañete* (2005). Al trazar la historia de la santa en el centro poblado de La Quebrada, Luna Obregón también discute la historia religiosa de la zona, incluso la construcción de la capilla que se convertiría en su “hogar”. Además, él destaca el rol de la Buena Muerte en la expansión de la trata de africanos y afrodescendientes esclavizados en Cañete.

Es en la intersección de estas historias —de la religión y de la orden, por un lado, y de la esclavitud africana y la hacienda, por el otro— que Luna Obregón proporciona información valiosa sobre la fundación de la capilla y el cementerio que fueron construidos por la Buena Muerte. Citando documentos del Convento de la Buena Muerte en Lima, él señala que cuando la Orden de la Buena Muerte construyó la capilla en 1748, también designaron a una zona para servir como cementerio para los trabajadores esclavizados.

El cementerio fue instituido oficialmente el 14 de mayo de 1748 por el padre Martín Andrez Pérez, prefecto de la Casa de la Buena Muerte.

Según una carta que escribió al convento de la orden en Lima, el padre solicitó licencia para poder colocar sacramento en la capilla de la hacienda La Quebrada, “y que en ella se pudiera enterrar los cuerpos difuntos de los trabajadores esclavizados de dicha hacienda” (Luna Obregón, 2005: 34). Dentro de un mes, la solicitud del padre Pérez fue revisada por el consejero y vicario del arzobispado de Lima, don Andrés Munive. Según los documentos históricos, él autorizó la creación de un cementerio el 4 de abril de 1748, declarando que se concede un espacio para “enterrar los cuerpos difuntos de todos los esclavos de dicha hacienda, según y como se acostumbra en las demás haciendas de las sagradas religiones” (Luna Obregón, 2005: 35).

El historiador Luna Obregón también indica que, de acuerdo con los registros de la orden de la Buena Muerte en Lima, el cementerio fue utilizado hasta 1817, cuando los padres disidieron cerrarlo debido a la falta de espacio y preocupaciones que podría contribuir la propagación de enfermedad en la hacienda.

b) Datos preliminares de la ubicación y preservación de la zona

Además de presentar documentos históricos que proclaman la presencia de la zona de entierros y la fecha de su fundación, los registros del Convento de la Buena Muerte también ofrecen una visión de su ubicación aproximada y el período de su uso. Como se señaló anteriormente, la fundación de la zona estaba directamente relacionada con la construcción de la capilla, lo que indica que el propio cementerio estaba en las inmediaciones de esa capilla. Esta observación corresponde a los hallazgos citados por Luna Obregón, quien señala que “todos los documentos confirman que a través de los años de tantos muertos que forzosamente muchos de ellos han sido enterrados en los alrededores de la capilla, por lo menos en dieciocho metros de distancia” (Luna Obregón 2005: 36).

Estas observaciones corresponden a los hallazgos que se observó durante la primera temporada del Proyecto de Investigación Arqueológica La Quebrada. En el año 2017, los investigadores del proyecto realizaron la prospección, mapeo y excavaciones de prueba en el centro poblado de La Quebrada, enfocándose de manera particular en el área frente a la capilla actual. La zona intervenida tuvo una dimensión de aproximadamente 6 x 37 metros en área. Aquí se excavaron doce unidades de prueba que varían en tamaño entre 0.5 x 1 metro y 2 x 1 metro de área. A través de estos esfuerzos, se confirmó la presencia de una zona de entierros basado en dos hallazgos.

Primero, en toda el área de intervención se halló un total de 777 óseos humanos fragmentados y completos, la gran mayoría de los cuales se ubicaron en dos unidades de excavación situadas justo en frente de la capilla, precisamente en la zona descrita por las fuentes históricas. De manera importante, estos restos fueron descubiertos a una profundidad de 3 a 95 cm. debajo de la superficie, en lo que parecía ser una capa de relleno de construcción en la periferia más oriental del área de excavación.

Es un patrón que sugeriría la presencia de entierros disturbados por lo menos en esta parte de la zona de entierros.

Este hallazgo corrobora la información provista por los residentes locales durante una serie de entrevistas que el proyecto realizó en los años 2016 y 2017. Varios de los residentes entrevistados señalaron que algunos entierros habían sido disturbados durante la reconstrucción de la capilla después del terremoto catastrófico que afectó a la región de Cañete en 2007. De manera más específica, citaron que la maquinaria de construcción sacó huesos de la parte más occidental de la zona frente a la capilla, y que los descartaron en pilas al este, quedando así el resto de la zona de entierros intacto y con material disturbado encima.

Esta información fue verificada por el segundo hallazgo importante: la presencia de cateos de entierros intactos justo debajo de la capa de relleno de construcción, aproximadamente a 95 cm. de profundidad. Es así que contamos con un registro arqueológico que no solo afirma la presencia de la zona de entierros citado en las cuentas históricas, sino, además, empieza a caracterizar su organización y estado de preservación. Es decir, un contexto que contiene algunos entierros disturbados por el trabajo de la construcción de la capilla actual, pero que también mantiene muchos de sus entierros originales conservados.

Al final, debemos señalar que realizaremos excavaciones más amplias en un área mayor para ampliar estas observaciones. Sin embargo, basados en la convergencia de datos históricos, arqueológicos y etnográficos que respaldan estas interpretaciones, ofrecen un paso preliminar para iniciar el desarrollo de un conocimiento más completo de la organización espacial y el estado de conservación del cementerio para posibles personas esclavizadas en la hacienda La Quebrada.

HACIA UN CONOCIMIENTO DE LAS CONDICIONES DE ESCLAVITUD: DATOS OSTEOLÓGICOS PRELIMINARES

Como se mencionó en la introducción del artículo, más allá de identificar la zona de entierros para los africanos y afrodescendientes esclavizados, otro objetivo principal de la primera temporada del proyecto fue analizar los materiales y restos óseos recuperados durante las excavaciones preliminares en la zona. La excavación de los pozos de prueba nos permitió recuperar un total de 777 óseos humanos, la mayoría de ellos fragmentados y mezclados por la intervención de la máquina de construcción en 2007.

Considerando el estado de preservación de los restos, así como el hecho de que el proyecto actualmente sigue en el proceso de analizar los materiales excavados durante su primera temporada, esta presentación de los datos del análisis osteológico no representa una interpretación concluyente; más bien, ofrece algunos hallazgos preliminares y generales que se continuarán desarrollando y mejorando en los siguientes meses.

Sin embargo, los resultados preliminares del análisis osteológico nos permiten comenzar a aproximarnos a algunas interpretaciones sobre las condiciones de vida de los africanos y afrodescendientes esclavizados en la hacienda La Quebrada. Primero, se observa que, en la distribución de los grupos de edad, fue notable la presencia relativamente alta de restos subadultos (es decir, individuos con menos de 20 años). La presencia de restos de infantes y recién nacidos (entre 9 meses y 3 años), así como una proporción relativamente comparable de hombres y mujeres, sugiere que pudo existir la posibilidad de mantener una familia en la hacienda. Es decir, la Buena Muerte no parecía simplemente comprar hombres en edad laboral para realizar el trabajo físico en su plantación; en cambio, parece que las mujeres también desempeñaran un papel en el funcionamiento y la vida cotidiana de la propiedad. Si bien no se puede determinar en este momento si la Buena Muerte intervino activamente en la vida familiar de sus trabajadores, la presencia de niños señala el hecho de que las personas esclavizadas puedan haber tenido la libertad de desarrollar una vida social privada, y de tener la posibilidad de construir relaciones familiares y sociales.

Otra observación importante es la prevalencia de personas jóvenes, particularmente entre 15 y 35 años. Debido a que la hacienda era predominantemente un espacio de producción que a menudo requería actividad física intensa, es lógico pensar que una parte significativa de la población laboral estaría dentro de este rango de edades de individuos más jóvenes y en buen estado físico. Esta propuesta está respaldada por los datos disponibles en el registro histórico, que citan las edades de varios de los africanos y afrodescendientes esclavizados en la hacienda a principios del siglo XIX. Según estos documentos, casi el 30% de los individuos también parecían estar dentro del rango de 12 a 35 y tenían edad para trabajar (Luna, 2017).

Cuando se combinan los datos históricos con los osteológicos, se puede llegar a la conclusión preliminar de que la población esclavizada no solo era una población joven, sino que las personas murieron a una edad relativamente joven también. Por los análisis preliminares de los restos óseos recuperados, fue posible hacer un cálculo preliminar de la edad promedio de muerte entre los 23 y los 39 años, encontrándose que la gran mayoría se situaba entre los 20 y 35 años. Teniendo en cuenta los rigores de la vida cotidiana de las personas esclavizadas (Luna, 2017) en la hacienda La Quebrada, también es lógico pensar que la edad promedio al momento de la muerte sería en la edad adulta media. Además, con las tensiones vitales presentes en el contexto de la hacienda, donde el acceso a la nutrición y a la asistencia sanitaria estaba controlado, y las oportunidades de acceso gratuito a alimentos y atención sanitaria nutricionales eran menos accesibles para una población marginada en el Perú colonial (Aguirre, 2005; Barrantes y Cosamalón, 2015; Bowser, 1974; Van Deusen, 1999), también es posible comprender la presencia de bebés, niños e incluso recién nacidos que fallecieron a una edad temprana.

Los rigores de la vida cotidiana de los africanos y afrodescendientes esclavizados en la hacienda La Quebrada también se evidencian en los

patrones de osteoartritis e infecciones en los restos óseos ya analizados. Por un lado, los mayores porcentajes de casos se encontraron en las vértebras, los huesos de las manos y los pies. De manera particular, la tasa de osteoartritis en la columna vertebral puede esperarse razonablemente en una población como esta, donde los individuos pasaron la mayor parte de sus vidas realizando trabajo físico. Esto puede esperarse, particularmente, en poblaciones de trabajadores esclavizados que fueron sometidos a arduas labores físicas, tales como plantar y cultivar caña de azúcar; y procesar, envasar y mover productos de azúcar refinados (Luna, 2017).

Otro patrón notable fue el de la distribución de la osteoartritis por el sexo. De los elementos que podrían evaluarse preliminarmente, hubo una distribución comparable de la osteoartritis entre los hombres y las mujeres. Tales patrones coinciden tanto con las narraciones históricas como orales, que discuten la división del trabajo en fincas azucareras entre hombres y mujeres, donde los hombres realizan la mayor parte del arduo trabajo en el campo y las mujeres realizan trabajos igualmente exigentes y peligrosos en los centros de refinación.

Por otro lado, la escasez de casos de infecciones generales identificadas en los restos óseos puede ofrecer un conocimiento inicial del nivel general de vida, así como de la atención médica, disponible para las personas esclavizadas en la hacienda. En esta muestra esquelética, no hubo distribuciones notables basadas en la ubicación de la condición o la edad del individuo. Sin embargo, el 60% de los casos estaban presentes en personas menores de 35 años. Este patrón podría explicarse por la posibilidad de que las personas que experimentaron una enfermedad grave o infección probablemente sucumbieron a sus condiciones. Es decir, en los casos en que una infección o afección es lo suficientemente grave como para afectar el hueso, es muy posible que sea indicativo del estado general de salud del individuo, cuyo mal fue lo suficientemente grave como para provocar su muerte prematura.

Estas condiciones de estrés fisiológico también se pueden ver a través de la evidencia de hipoplasia del esmalte de diente y caries en el registro dental. Por un lado, el número significativo de casos de hipoplasia del esmalte sugeriría que los miembros de esta población experimentaron deficiencia nutricional durante su juventud. Tales condiciones son frecuentes entre las poblaciones esclavizadas, cuya ingesta de alimentos está determinada en gran medida por los dueños, que, impulsados por los intereses económicos y el deseo de maximizar las ganancias, a menudo les proporcionan a sus trabajadores esclavizados dietas insuficientes. En el contexto de la hacienda La Quebrada en particular, las fuentes históricas (Luna, 2017) sugieren que el estrés nutricional puede haber sido causado por la deficiencia alimenticia producida por la carencia de algunos alimentos como carne y diversas proteínas.

Al mismo tiempo, identificamos altas tasas de caries, que a menudo se asocian con el consumo frecuente de carbohidratos o productos como azúcar refinada. En Cañete, las historias orales locales a menudo

describen que los afrodescendientes consumieron diversos alimentos y bebidas a base de azúcar. Esta tendencia se fundamenta en la historia de la esclavitud, en la que africanos y afrodescendientes esclavizados, muchos de los cuales trabajaban en fincas azucareras, complementaban sus provisiones con cualquier alimento o bebida que pudieran encontrar o fabricar (Bowser, 1974; Jamieson, 1995; Potter, 1991). Muchas de esas comidas, probablemente, se basaban en el azúcar, que estaba disponible en las haciendas azucareras.

Es así como podemos comenzar a ver dos tendencias en los datos osteológicos preliminares: por un lado, las limitaciones de los alimentos disponibles, en términos de diversidad nutricional, que se evidenciaron mediante la interrupción en el crecimiento de los dientes; por otro lado, la incorporación de alimentos a base de azúcar en las dietas, que se demostró en presencia de caries. Si bien son hallazgos preliminares que ofrecen una visión muy general de las dietas y las tensiones dietéticas de la población esclava en la hacienda La Quebrada, pueden ofrecer importantes primeros pasos para identificar los tipos de alimentos que estaban disponibles para las personas esclavizadas, y así el acceso a dietas suficientes para sostener una vida difícil de trabajo físico. En última instancia, es la esperanza de que este proyecto continúe aumentando y agregando detalles más precisos a estos datos preliminares mediante un análisis más detallado de registros históricos, materiales arqueológicos recuperados y trabajo isotópico futuro.

Si bien los patrones de mortalidad y estrés físico fueron relativamente consistentes con los contextos de esclavitud, hubo diferencias notables en las tasas de trauma físico. Como señala Luna (2017), las personas esclavizadas en la hacienda realizaron una variedad de tareas físicamente exigentes, muchas de las cuales representaban peligros físicos y riesgos de sufrir accidentes. Además, los registros que describen las prácticas de castigo para las personas esclavizadas también sugieren que los casos de trauma físico podrían ser mayores entre esta población (Luna, 2017; Aguirre, 2005). Sin embargo, en los huesos que se pudieron evaluar hasta el momento, se identificaron pocos casos de trauma físico. Esto puede indicar que los niveles de castigo físico no fueron extremadamente altos en la hacienda La Quebrada; sin embargo, una vez más, será necesario realizar más investigaciones osteológicas para respaldar esta afirmación.

En conclusión, estos patrones pueden comenzar a ofrecer una visión del tratamiento de las personas esclavizadas en la hacienda La Quebrada. Podemos comenzar a interpretar que las personas esclavizadas estaban ciertamente sujetas al estrés físico del trabajo constante y el acceso limitado a alimentos saludables y atención médica. Al mismo tiempo, probablemente lograron agenciarse de algo más allá de estas limitaciones para complementar su propia dieta y mantener sus propias familias.

Esperamos, posteriormente, a través de excavaciones más exhaustivas y análisis de un mayor número de restos óseos humanos en contextos más completos, podamos comenzar a tener una mayor

comprensión de las condiciones experimentadas por las personas esclavizadas en la hacienda La Quebrada, y así obtener una mejor comprensión de la historia de esclavitud en la región durante la época colonial y sus impactos a largo plazo para la población afrodescendiente en el Perú.

CONCLUSIONES

Estos trabajos representan los primeros pasos de lo que se espera sea una investigación interdisciplinaria de largo plazo. El Proyecto de Investigación Arqueológica La Quebrada está preparando la siguiente fase de sus estudios. Esperamos compartir nuestros logros más detallados sobre la investigación de la historia de la esclavitud en la Hacienda La Quebrada en el III Encuentro de Investigaciones: conocimientos y prácticas tradicionales sobre la cultura afroperuana del Ministerio de Cultura; de esta manera, contribuir de un modo más concreto al estudio de la historia afroperuana en el país.

Basándonos en los datos arqueológicos, osteológicos e históricos que ya se recuperaron y analizaron durante los primeros pasos del proyecto, es posible empezar a plantear algunas interpretaciones sobre la población esclava y sus zonas de entierro en la Hacienda La Quebrada. Gracias a la prospección y excavación arqueológica, fue posible identificar la presencia de la zona de entierros para los africanos y afrodescendientes citados en las fuentes históricas, y empezar a caracterizar su ubicación y estado de preservación. Es importante que este trabajo permita que se realicen intervenciones arqueológicas más amplias en las próximas fases de la investigación.

Además, el análisis preliminar de los restos óseos que se recuperaron durante las excavaciones de prueba nos permite conocer más sobre la demografía de la población esclava de la antigua hacienda La Quebrada, así como evaluar los impactos de las condiciones de esclavitud sobre estas personas. De manera particular, la evidencia del estrés nutricional y el estrés fisiológico asociados con la actividad física frecuente, sugiere que la vida cotidiana en hacienda era exigente y tuvo un impacto directo en la salud y el bienestar general de las personas esclavizadas. Tal interpretación también fue apoyada por la tasa de mortalidad de esta población: la mayoría de los individuos murieron entre la adultez joven y la mediana, y los niños e infantes sucumbieron a las enfermedades a una edad temprana.

Sin embargo, al mismo tiempo, también hubo indicios de que las personas esclavizadas podrían no haber sido sometidas a algunos de los tratamientos y controles más severos, típicamente asociados con contextos de cautiverio. Por un lado, la presencia de niños y bebés en el sitio, así como una proporción relativamente comparable de hombres y mujeres, sugiere que pudo existir la posibilidad de mantener una familia en hacienda La Quebrada.

Por otro lado, también hubo muy pocos ejemplos de fracturas presentes en esta población. Es importante señalar que este patrón probablemente se deba al hecho de que la mayoría de los huesos más grandes habían sido fragmentados y, por lo tanto, no pudieron evaluarse. Por esta razón, tendremos que profundizar esta investigación, ya que la presencia mínima de fracturas puede ser accidental o intencionalmente infligida, lo que podría presentar información importante sobre el tratamiento físico de los trabajadores esclavizados por parte de los administradores de la hacienda.

Considerando que nuestros primeros resultados e interpretaciones son generales y aproximaciones por el tipo de investigación realizada, es necesario, en primer término, continuar con el análisis de los materiales recuperados para profundizar a una estimación más completa sobre la demografía de la población (por ejemplo, el número de personas representadas por los restos óseos, así como el número de hombres, mujeres y subadultos). Por el estudio de los materiales no osteológicos, será posible caracterizar las prácticas de entierros de los africanos y afrodescendientes. De esta manera, se hará posible aproximarnos a una historia más completa de las condiciones que experimentaron las personas esclavizadas no solo durante sus vidas, sino también su tratamiento después de la muerte.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre, Carlos

2005 *Breve historia de la esclavitud en el Perú: una herida que no deja de sangrar*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Arrelucea, Maribel & Cosamalón, Jesús

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

Bowser, Frederick

1974 *The African Slave in Colonial Peru*. Stanford: Stanford University Press.

Cushner, Nicholas

1975 "Slave Mortality and Reproduction on Jesuit Haciendas in Colonial Peru". En *The Hispanic American Historical Review* 55(2). pp. 177-199.

Jamieson, Ross W.

1995 "Material Culture and Social Death: African-American Burial Practices". En *Historical Archaeology* 29(4). pp. 39-58.

Luna, Pablo

- 2003 "Conventos, monasterios y propiedad urbana en Lima, siglo XIX: el caso de la Buena Muerte". En *Fronteras de La Historia* 7. pp. 141–163.
- 2017 *El tránsito de la Buena Muerte por Lima: Auge y declive de una orden religiosa azucarera siglos XVIII y XIX*. Madrid: Iberoamericana.

Luna Obregón, Julio

- 2005 *Efigenia, la negra santa: Culto religioso de los descendientes africanos en el valle de Cañete*. Lima: Centro de Articulación y Desarrollo Juvenil "Mundo de Ébano" – CEDEMUNEP.

Molares Polar, M.

- 2008 "El espacio del esclavo negro en las haciendas del valle de Cañete, 1747-1821". En *Investigaciones sociales* 12(21). pp. 161–183.

Negro, Sandra

- 2014a "El poco conocido y no gestionado patrimonio material del valle bajo de Cañete (primera parte)". Lima: Presentado al Instituto de Investigación del Patrimonio Cultural, Universidad Ricardo Palma.
- 2014b "El poco conocido y no gestionado patrimonio material del valle bajo de Cañete (segunda parte)". Lima: Presentado al Instituto de Investigación del Patrimonio Cultural, Universidad Ricardo Palma. Copias disponibles en la Universidad Ricardo Palma.

Reyes Flores, Alejandro

- 1999 "Esclavitud en el valle de Cañete Siglo XVIII: Haciendas Casablanca y La Quebrada". En *Investigaciones Sociales* 26(3). pp. 113–126.

Santa Cruz Alcalá, José Luis

- 2017 *Proyecto de Investigación Arqueológica sin excavación en el distrito de San Luis, provincial de Cañete, región Lima, para identificar la ubicación de la Villa de Cañete, fundada en 1556*. Lima: Informe presentado al Ministerio de Cultura del Perú.

Weaver, Brendan

- 2015 "Fruit of the Vines, Work of Human Hands": An *Archaeology and Ethnohistory of Slavery on the Jesuit Wine Haciendas of Nasca, Peru*. EE. UU.: Tesis doctoral, Departamento de Antropología, Vanderbilt University.

EDUCACIÓN INTERCULTURAL Y LENGUA EN LOS AFRODESCENDIENTES DEL PERÚ: UNA APROXIMACIÓN CRÍTICA DESDE LA ANTROPOLOGÍA

Juan Enrique Pozada Pineda⁴

INTRODUCCIÓN

En el Perú, a menudo, se suele atribuir, como característica cultural principal de un pueblo no adscrito a la mayoría asumida como “mestiza”, la posesión de una lengua. Esto ha valido que exista una especie de radicalización con respecto a la calificación de las comunidades lingüísticas en el país: existe, para muchos, la dicotomía entre lenguas originarias (andinas y amazónicas), atribuidas a los pueblos indígenas. Estas, como fuente y reducto de la riqueza lingüística del país; y la lengua española, como representante del mestizaje y recuerdo de la dominación colonial.

Sin embargo, estas premisas que sugieren una consigna de una cultura, una lengua, niegan la riqueza cultural que puede traer la utilización de una sola lengua por distintos grupos humanos. Esto se refleja en una concepción muy arraigada en países como el Perú: solo los pueblos originarios son poseedores de una lengua y cultura propias, mientras que los pueblos que tienen al español como lengua son considerados como aculturados o que perdieron su cultura y lengua.

Las experiencias colectivas de diferentes pueblos afrodescendientes en las Américas pueden abrir este panorama, donde la experiencia afroperuana no es la excepción a un proceso de sincretismo y adaptación cultural en el campo lingüístico. Podemos ver que la experiencia transafricana ha enriquecido la variedad lingüística americana con lenguas criollas, *pidgin* y formas dialectales percibidas como típicas de afrodescendientes, como el caso afroperuano que se abordará con especial énfasis en este artículo.

⁴ Antropólogo por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Investigador en temas de interculturalidad y en cultura y política de África y diáspora africana.

Este trabajo no pretende ser un tratado lingüístico que ahonde en la composición sintáctica, fonética y morfológica de esta variante. Aquí, se pretende abordar la variante afroperuana del español, desde la antropología, como un fenómeno social importante para analizar los paradigmas de interculturalidad y educación intercultural en el Perú.

Este abordaje se realizará a través de un análisis sobre la diversidad cultural peruana y la situación de los peruanos de ascendencia africana dentro de esta “diversidad”. En base a ello, se trabajará críticamente sobre el enfoque de la educación intercultural en el Perú hasta la actualidad. Esto último incluye, también, un breve análisis en torno a la etnoeducación como una alternativa que contribuya a la potenciación de la educación intercultural peruana desde la perspectiva afroperuana.

Finalmente, se reflexionará acerca de la variante afroperuana del español y su potencial como vehículo para el fortalecimiento identitario de los afroperuanos y de un Perú con una visión intercultural más amplia. Si bien este tema puede suponer una novedad y una materia a tratar a profundidad, este trabajo no pretende hacer una descripción profunda de este proceso sociolingüístico. En esta ocasión, solo se hará una vista resumida de este fenómeno social, la misma que busca contribuir a estos estudios, tal como lo han hecho los trabajos que se citarán a lo largo de este documento.

ALGUNAS NOCIONES DE LINGÜÍSTICA PARA EL ANÁLISIS

Antes de realizar el análisis planteado en este trabajo, es necesario realizar algunas precisiones y alcances sobre algunos fenómenos lingüísticos necesarios para abordar este tema con mayor precisión técnica.

Al hablar de lengua, suele salir a colación la diferencia entre este término, el habla, dialecto, idioma, incluso con el término lenguaje. Esto supone uno de los temas cruciales de enseñanza en las escuelas peruanas. Sin embargo, en esta ocasión no abordaremos todas esas definiciones, principalmente, las cuales son básicamente entendidas es el caso del lenguaje e idioma. En esta ocasión, nos centraremos en los conceptos de lengua, habla, dialecto, *pidgin* y lengua criolla. De estos términos, suele confundirse el término “lengua” con “lenguaje”, pues el resto se relaciona a lo que se llama “variedad lingüística”, que vale la pena mencionar para poder situarnos mejor en el abordaje de la experiencia lingüística afroperuana.

Cuando hablamos sobre el término “lengua”, inmediatamente solemos relacionarlo a una cultura o pueblo, y la forma de comunicarse entre el mismo, muchas veces como vehículo de identidad y de unidad nacional. Según Sandra Pinzón Daza, la lengua se considera “como un sistema de elementos fonéticos y morfológicos que se rige por unas reglas, que presenta unos niveles y que se puede diferenciar en el orden estructural o significativo de acuerdo con el conglomerado de hablantes y los territorios que ocupe geográfica y políticamente” (2005: 13-14). Esta

noción nos puede dar a entender por qué se suele asumir que los españoles hablan español; los franceses, francés; los tikuna⁵, el tikuna; los pueblos akan⁶, lenguas akan; los n'kongo⁷, el kikongo y así sucesivamente. Aunque existe aún cierta segregación en la que se privilegia a los pueblos de origen europeo, y los otros mencionados quedarían relegados a otra distinción.

Ahora, sabemos que estos territorios por donde se extiende el uso de estas lenguas pueden llegar a ser extensos, y sus habitantes pueden tener ciertas diferencias en sus experiencias colectivas, las cuales pueden generar cierto grado de diferenciación lingüística. A simple vista, se podría asumir que, mientras más grande y heterogéneo sea este territorio, más probable resultaría esta diferenciación. Es por ello que solemos escuchar acerca de las variantes dialectales o dialectos.

Con este concepto, ha existido una recurrente confusión de corte clasista, étnico y político, donde se situaba una diferenciación arbitraria entre lengua y dialecto, donde lengua correspondía a ese sistema mencionado anteriormente, pero siempre y cuando corresponda a ciertas comunidades lingüísticas hegemónicas, principalmente las de origen europeo, como es el caso del inglés, francés, español, ruso, sueco, etc. Esto también involucraba a algunas lenguas de origen asiático: japonés, chino, coreano, árabe, hebreo, entre otras.

Por otro lado, los sistemas lingüísticos pertenecientes a pueblos considerados como "incivilizados", tales como los pueblos de las Américas, África, Oceanía y algunas zonas de Asia, eran considerados como "dialectos". Es así como se genera una errónea diferencia de corte político hegemónico aún vigente en el Perú, por solo citar un ejemplo. Es así que, en base a lo mencionado líneas arriba, el tikuna, las lenguas akan, y el kikongo serían considerados como "dialectos"; mientras el español, el francés, inglés y otras lenguas de pueblos hegemónicos serían considerados como "lenguas". A esto, podemos agregar lo que comenta Pinzón Daza sobre el dialecto:

Por último, la noción de dialecto puede entenderse desde varias definiciones como: variante de una lengua mutuamente entendida; sistema lingüístico derivado de otro, normalmente con una concreta delimitación geográfica; variante minoritaria, autóctona, no escrita o sin prestigio; y finalmente, como una estructura lingüística simultánea a otra que no alcanza la categoría de lengua. En las anteriores definiciones, es posible identificar las características de orden lingüístico, geográfico, étnico, cultural y de alcances políticos que pueden darse en el estudio del concepto de dialecto (2005: 19).

5 Pueblo indígena sudamericano ubicado en la zona de la "Triple Frontera" entre Perú, Colombia y Brasil.

6 Pueblos que habitan en los países de Costa de Marfil y Ghana. Entre estos pueblos, se puede mencionar al pueblo agni, asante o ashanti, fante o fanti, entre otros.

7 Pueblo que habita en entre la República del Congo (Brazzaville), la República Democrática del Congo (Kinshasa) y Angola.

Lo anterior muestra cómo estas características suponen una razón para asumir el concepto de dialecto a una estructura lingüística al nivel de una lengua. Por su parte, Gustavo Rodríguez (1983) considera que la definición y delimitación de los dialectos es “un asunto bastante complejo”. Sin embargo, esboza una reflexión sobre esta complicada definición en base al concepto norteamericano, donde “el término ‘variedad’ es más adecuado desde esta perspectiva, porque es un término más neutro aplicable en cada caso particular del fenómeno del lenguaje” (254).

Esta resulta ser una variante más adecuada para la construcción de una noción ligada a lo que conocemos como “interculturalidad”. Al afirmar que un dialecto es una variedad de una lengua o sistema lingüístico, nos refiere a que en una comunidad lingüística se encuentran otras comunidades adscritas que poseen particularidades geográficas, étnicas, culturales y políticas que influyen en lo lingüístico.

Es así que, al hablar de lenguas como el español, podemos encontrar variedades o variantes adscritas al país, región, unidad territorial, etc. Por ejemplo, en el caso de esta lengua y del Perú, podemos tener un español “peruano” que puede tener su variante “standard”, estándar o estandarizada, la cual suele asumirse como “típica” del país. Esta variante se diferencia del estándar argentino, colombiano o chileno, por citar unos ejemplos. Sin embargo, dentro del Perú, se pueden encontrar estándares dialectales por región natural: costeño, andino y amazónico. A su vez, esta se entrecruza con la unidad territorial o región administrativa: no es lo mismo el español costeño de Piura, que el de Lima, tampoco el español amazónico de Amazonas con el de Loreto. Esto también se puede entrecruzar con el tema étnico, pues algunos grupos étnicos pueden tener una variante que no influye solo en el habla, sino en otras estructuras del sistema que generan cierta diferenciación lingüística.

Ahora, surgen dos conceptos más a tratar: dialecto estándar y habla. El tema del dialecto o variante estándar contempla también cierto carácter de hegemonía social, donde adquiere un cierto valor socialmente “positivo” frente a las otras variantes dialectales consideradas como “negativas”. Lo estándar “refleja el habla de la gente ‘educada’ (el adjetivo “estándar” es de suyo una buena categorización sociológica), el habla dialectal corresponde a una norma que está excluida de la sociedad educada” (Rodríguez, 1983: 255). El mismo autor hace una reflexión sobre las variedades lingüísticas de una determinada lengua como un fenómeno inevitable:

Lo que nos interesa precisar es que ninguna lengua puede existir y desarrollarse sin algún grado de diferenciación, por pequeña y bien integrada que sea la comunidad a la que sirve. Este grado de diferenciación que puede ser mayor o menor según una serie de circunstancias temporales, geográficas, políticas, sociales y estilísticas, tiene su razón de ser en el hecho incuestionable de que la lengua cambia porque como instrumento esencial de la comunicación humana debe ajustarse permanentemente a las

nuevas necesidades de la vida social que son esencialmente móviles, cambiantes y dinámicas (239–240).

Esta versatilidad de la lengua como vehículo de comunicación humana se consolida en la reflexión que hace el autor en función a Ferdinand de Saussure sobre los límites de los dialectos y la génesis de los mismos:

También De Saussure manifestaba que los dialectos no tienen límites naturales y que no hay más que caracteres dialectales naturales, no hay dialectos naturales; o, lo que viene a ser lo mismo: hay tantos dialectos como localidades. Esta evolución inexorable de todas las lenguas se produce por el distanciamiento en el espacio (diatopía) y en el tiempo (diacronía) de los distintos grupos etnolingüísticos, con las inherentes diferenciaciones socioculturales (diastatía) entre individuo e individuo (diafasia), que se advierte también en las variaciones de los sistemas y códigos que ellos utilizan para expresar su visión del mundo. Mientras las necesidades de comunicación difieran de una región a otra, no puede haber homogeneidad lingüística completa (Rodríguez, 1983: 252).

Entonces, estas necesidades se concretarán siempre que existan variedad de experiencias sociales dentro de una comunidad lingüística. Si trasladamos esta idea a las variaciones dialectales, mientras exista multiplicidad sociocultural dentro de una gran comunidad lingüística, se irán generando más variantes dialectales en función a la unidad territorial, otro tipo de regionalización, etnia, entre otros tipos de agrupación humana.

Sin embargo, el concepto de dialecto se suele confundir con el de habla considerablemente, muchas veces asumiéndose como equivalentes. Para tener una idea más clara del habla, Pinzón Daza sostiene que:

El habla es la concreción de cualquier sistema lingüístico, es decir, de cualquier lengua, ya que es la que permite reconocer la manera como los individuos, pertenecientes a un mismo conglomerado social y cultural, hacen adecuaciones, realizan transformaciones o se permiten ciertos usos que los hacen singulares en su condición de hablantes de una lengua. El habla, además, tiene que ver con factores sociales, económicos, regionales, situacionales, contextuales, comunicativos e intencionales, que inciden en las prácticas que realizan los sujetos en su cotidianidad (15).

Al inicio de esta definición, se menciona algo contundente: “concreción”, donde se generan adecuaciones, transformaciones o ciertos usos como condición de hablantes. Mientras el dialecto tiene una condición sistémica, el habla tiene una condición pragmática. Es por eso que se suele decir que el habla corresponde al proceso individual o colectivo a menor escala del ejercicio del lenguaje hablado.

En el caso de los afrodescendientes en las Américas, los procesos de variación lingüística no solo están limitados al habla y a los dialectos. En algunos casos, de los cuales los más representativos se encuentran en el Caribe, residen en los fenómenos de creación de *pidgin* y la “criollización”.

Estos fenómenos han sido recurrentes en los afrodescendientes, debido a que los africanos traídos a la fuerza a las Américas resultaban ser de poblaciones muy heterogéneas; incluso, con familias lingüísticas muy distintas. En este caso, las lenguas de los colonizadores surgían como una alternativa para la formación de un código común o “lingua franca”. Estas lenguas pasaron cierto proceso de variación que van más allá de la formación de dialectos como en el caso de la formación del *pidgin*. Para entender a qué hace referencia este término, es conveniente citar lo trabajado por Javier García León:

Es un código de emergencia que se origina cuando hay una necesidad imperiosa de comunicarse entre dos comunidades que no comparten un código lingüístico. Por lo general, dichos *pidgin* surgen en situaciones de contacto producidas por desplazamientos masivos de humanos, la llegada de africanos al nuevo mundo, por ejemplo, o en situaciones de frontera o inmigración [...] Un rasgo importante de los *pidgins* es que al ser un instrumento auxiliar de comunicación no son lenguas maternas menos a nivel teórico, de los criollos. Dada esta circunstancia de origen, los *pidgins* se caracterizan por un número limitado de vocabulario y por la eliminación de diversos mecanismos de ninguno de los grupos que entran en contacto, hecho que lo diferencia, por lo gramaticales [...] aspecto que se ha denominado simplificación (2014: 53).

Algunos ejemplos actuales del *pidgin* pueden residir en el *spanglish* o *portuñol*, que resulta una especie de intermedios lingüísticos sin una sistematización que posibilita un intercambio inmediato entre dos comunidades lingüísticas. Otros ejemplos más elaborados pueden encontrarse fuera de las Américas como es el caso del *pidgin* nigeriano, el *pidgin* de Camerún o el *camfranglais*, los cuales sirven para interrelacionar las variadas comunidades lingüísticas que habitan dichos países. Los *pidgin* citados están basados en lenguas hegemónicas y difundidas como el inglés y el francés para los tres últimos casos. El *pidgin* aparece como un fenómeno “de emergencia” que puede ir mutando y sistematizándose hasta “nativizarse” y convertirse en otra lengua. Al respecto, García León agrega:

Estos códigos de contacto pueden ser pasajeros o, [...] pueden afianzarse socialmente y ampliar progresivamente sus recursos lingüísticos. El elemento esencial en la relación *pidgin* y lengua criolla es la nativización. Este es el paso crucial que conduce del *pidgin* a una lengua criolla y sucede cuando la lengua de contacto se convierte en la lengua materna de los grupos interactuantes (2014: 53).

Esta nativización del *pidgin* puede convertirla en lo que se suele llamar *creolé*, muy común entre los pueblos afrodescendientes del Caribe,

Dos de sus mayores representantes en impacto nacional son, por un lado, el criollo jamaquino o “Patois” o “Patwá”, para el caso de Jamaica, con una raíz en el inglés; por otro lado, el Kréyol Ayisien o criollo haitiano, que se ha convertido en una de las lenguas oficiales del país. Estas dos lenguas criollas, en algún momento, fueron un *pidgin*. Se sistematizaron hasta “nativizarse” y tener, por ende, hablantes “nativos” que aprendieron a hablar con esta lengua. Este proceso no es ajeno a otras comunidades lingüísticas, pues la criollización es un proceso muy similar de génesis lingüística como la del latín y las lenguas romances. Bajo esta premisa, se puede decir que la criollización del latín en la Hispania, Francia, Rumania o Cerdeña logró la gestación de variaciones que luego se convirtieron en el español, francés, rumano, sardo y otras lenguas de la familia romance. Iván Rodrigo Mendizábal puede complementar lo reflexionado en base a lo sostenidos por García León, donde señala que:

Lo que se denomina lengua criolla es producto del pidgin. Significa el proceso de nativización de la lengua española en las comunidades esclavizadas. De acuerdo a Lipski “si los idiomas nativos que forman el substrato del pidgin son gramaticalmente parecidos, el criollo [resulta] una verdadera lengua híbrida” (Rodrigo, 2012: 94).

La formación de lenguas criollas también suele confundirse con la formación de variantes dialectales, pues algunas estas llegan a formar tal transformación hasta convertirse en sistemas ininteligibles para los hablantes de la lengua en mención. Esto se puede observar en un fragmento de villancicos recopilados por Sor Juana Inés de la Cruz, que citamos de Pamela Long (2009: 64):

¿Ah, Siñol Andlea?

¿Ah Siñol Tomé?

¿Tenemo guitarra?

Guitarra tenemo

¿Sabemo tocaya?

Tocaya sabemo [...]

Si lo vemos en un español estándar, tendríamos:

¿Ah, Señor Andrés?

¿Ah, Señor Tomé?

¿Tenemos guitarra?

Guitarra, tenemos

¿Sabemos tocarla?

Tocarla sabemos [...]⁸

8 Interpretación propia.

Esta experiencia lingüística es muy similar a la de los afrodescendientes peruanos, la cual está aún presente en el folklore de este grupo étnico, en su corpus literario, oral y, en menor medida, en el habla cotidiana.

AFRODESCENDIENTES, DIVERSIDAD CULTURAL, INTERCULTURALIDAD Y EDUCACIÓN INTERCULTURAL EN EL PERÚ

Según el censo del año 2017 en el Perú, se “registró a 828 mil 841 personas de 12 y más años de edad que se autoperciben afrodescendientes”, las cuales están localizadas, principalmente, en las regiones de la costa peruana (INEI, 2018: 221). Esto supone una población que representa un aproximado del 3,6% de la población registrada a nivel nacional (2018: 214). En ese sentido, la población afroperuana se sitúa como la cuarta población según autopercepción étnica por delante de la aimara, amazónica, nikkei y tusán, y solo por detrás de las poblaciones autopercibidas como mestizas, quechua y blanca.

Si bien estos datos han causado controversia por el tema de la autopercepción —que también competen a una labor política de las élites políticas étnicas y la movilización social de cada población— estos resultados nos invitan a considerar cierta posición de la población afroperuana dentro del espectro étnico a nivel nacional.

Antes de estos datos y del censo del 2017, la cantidad de población afrodescendiente estaba en tela de juicio en el país. Era muy recurrente el discurso que minimizaba su composición numérica y, por ende, su influencia en el país. Sin embargo, más allá de las cifras, la presencia africana en el Perú se remonta al mismo inicio de la colonización española en los territorios que componen el actual Estado peruano. Desde épocas muy tempranas, la población de origen africano llegó a estos territorios como parte de la trata esclavista para servir en las plantaciones y haciendas costeñas, así como en servicio personal de la población de origen español.

Esta presencia no ha pasado desapercibida. Más allá de la colonia, la población afroperuana participó en las luchas de independencia, y en la vida republicana fue una de las poblaciones subalternas de las zonas de la costa con una participación activa en la creación del folclor popular de esta zona del país, muchas veces con el origen africano invisibilizado por el marbete de “criollo”. Ya en la actualidad se van implementando políticas para afianzar al país como culturalmente diverso, como lo señalaba una publicación oficial del predecesor del ahora Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura del Perú, el Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano (INDEPA) en 2010. En ella se afirmaba que el Perú es un país “pluricultural, pluriétnico y multilingüe en desarrollo [...] siendo la interculturalidad el enfoque que nos ayuda a la convivencia social” (2010: 10–11). Esta confesión es la base de una “religión civil” del Estado, que “está enmarcada en la concepción de

la diversidad [...] lo cual sugiere que, en la actualidad, el Estado Peruano localiza dicha diversidad como una de sus riquezas y fuente de orgullo más importantes” (Pozada Pineda, 2016: 256).

Esta mentada diversidad ha logrado que el país adopte una visión “intercultural” de su construcción como Estado-nación. Esto, con la interculturalidad como un paradigma a seguir, aunque aún con una limitada implementación en todas sus esferas.

Un punto sensible para la formación intercultural reside en su implementación en el sistema educativo nacional. El principal obstáculo recae en el mismo sistema económico-social que rige el país: el neoliberalismo. Este sistema tiene como objetivo central en la educación, como mencionan Valdiviezo y Valdiviezo Arista: “la formación de habilidades específicas para acceder al mercado laboral nacional o internacional” donde, a la vez, “se ha desatendido la educación de ciudadanos activos en la construcción de una sociedad democrática equitativa, inclusiva y consciente del valor de su diversidad” (2008: 5). Los mismos autores agregan también que:

[...] de alguna manera, el presente discurso político gubernamental en el Perú ha delimitado y limitado la noción de educación intercultural de manera contradictoria. Igualmente, con las políticas presupuestales de gobierno se han reducido gravemente los fondos de los programas de educación intercultural que sirven a poblaciones indígenas y no se ha extendido la educación intercultural a otras poblaciones marginadas como la población afrodescendiente, ni a los grupos dominantes hispanocatólicos (2008).

Esto último se centra en políticas como la llamada Educación Intercultural Bilingüe (EIB), donde la educación intercultural, al centrarse más en atender lo bilingüe que lo intercultural, como menciona Susana Matute Charún, genera que “los que no tenemos lengua originaria nuevamente somos marginados entre los marginados” (2011: 201). Por ello, esta esfera del Estado no cumple su función y objetivo de “integrar” y contribuir a las relaciones armónicas de los diferentes grupos humanos. Matute señala que “por el contrario no son conscientes que agudizan los conflictos que son resultado de la secular carga ideológica con que han sido construidas nuestras relaciones (2011: 201).

Regresando a las políticas en torno de la EIB, podríamos decir que, esta fijación por el bilingüismo, si bien es uno de los rasgos más sobresalientes del enfoque aún limitado de la educación intercultural en el Perú, posee cuestiones estructurales arraigadas en el modelo neoliberal. Estas, dificultan un enfoque intercultural pleno, como mencionan Valdiviezo y Valdiviezo Arista:

Por otro lado, los objetivos neoliberales del nuevo concepto de educación, no son fácilmente compatibles con las nociones de interculturalidad, pues otras culturas poseen nociones diferentes

de mercado, sociedad, poder político, libertad individual y relaciones de la sociedad con su medio ambiente (2008: 5).

A esto se suman los criterios de competitividad, la legitimación de jerarquías sociales y de las lógicas de mercado. Asimismo, en el ámbito operativo, priman los criterios de rentabilidad y mercantilización de la educación. Aquí, los contenidos relacionados al paradigma intercultural no son una necesidad para la construcción de ciudadanía; por el contrario, tienen que abrirse paso en el mercado y ser rentables. De no suceder, tendrían que esperar la iniciativa estatal en las esferas donde este pueda incidir directamente. Esto, por ejemplo, dificulta la implementación de enfoques y contenidos interculturales en la educación superior, más allá de las ciencias sociales y humanidades.

Otro aspecto importante que dificulta la implementación de políticas interculturales en todas las esferas educativas es la exacerbada autonomía de muchos centros educativos privados, los cuales siguen más los lineamientos del currículo nacional en contenidos, principalmente, orientados a la acumulación de conocimientos que lleva la competitividad y éxito en los exámenes de ingreso a los centros de educación superior, que en formas amigables con la perspectiva intercultural. Esta situación se traduce en la normalización de la discriminación étnico-racial en algunos centros educativos, o que algunos contenidos como los de las materias relacionadas a la historia no sean del todo cuidadosos al legitimar términos como “indio/a” o “negro/a”.

Esta educación mercantilizada también genera problemas en ciertos grupos humanos vulnerables como el caso de los afroperuanos. Las tasas de escolaridad son variables, aunque la asistencia entre 3 y 17 años supone el 87,1% del total de la muestra, según el Estudio Especializado de Población Afroperuana (EEPA) (2016: 44). En cambio, con respecto a la educación superior, entre el año 2004 y 2014, subió la tasa de acceso de 25,7% a 33,1% (2016: 45), acceso aún escaso. Según el mismo estudio, entre las variables socio-económicas que influyen de forma negativa en la no dedicación exclusiva a los estudios por afroperuanos, podemos mencionar:

[...] i) tener un padre sin educación —o con solo primaria o secundaria—, ii) haber estudiado en una escuela pública, iii) el número de miembros del hogar y iv) pertenecer a los dos quintiles más bajos en términos de nivel socioeconómico (2016: 46).

A esto, se puede sumar la discriminación en las aulas de clases y la discriminación estructural que invisibiliza los aportes de la población afroperuana a la construcción de la tan mencionada “diversidad” del país. Esto no solo en los contenidos históricos y en manifestaciones culturales más allá del estereotipo relacionado a la música, el baile, la comida y el deporte, sino en otros aspectos como en la lengua.

Para Máximo Estupiñán Maldonado (2012), la educación intercultural debe considerarse como “un Eje transversal o Tema transversal y estos abordan contenidos educativos orientados más allá de lo cognitivo y lo procedimental, están orientados hacia lo actitudinal y dirigidos a desarrollar el pilar del ‘aprender a convivir’” (77). El mismo autor sostiene que este tipo de educación está basado en una “ética para la convivencia y forma parte de una educación de valores”, cuyas premisas principales residen en una actitud o disposición para la apertura (la llamada actitud intercultural), conductas igualitarias no discriminadoras con disposición al juicio crítico, y la reflexión. Esto va sumado al desarrollo de “nuevos contenidos biológicos, genéticos y sociales”, lo cual sugiere un replanteamiento curricular que integre las múltiples perspectivas cognitivas sobre estos temas. Por último, también señala el desarrollo del diálogo y la comunicación (diálogo intercultural, que permite el intercambio cultural), y el desarrollo del razonamiento moral (2012: 77).

Estas premisas son difíciles de cumplir solo con un enfoque orientado al bilingüismo, pues de por sí presenta una limitante al relacionar solo dos entidades socio-culturales: la del pueblo indígena en cuestión y la de la sociedad “hegemónica” o “nacional” con el español. Este enfoque también resulta una especie de “espejismo social” en donde asume fácticamente la existencia de entidades socio-culturales relacionadas a una lengua, cuando desde el punto de vista lingüístico, el español y sus variantes dialectales regionales y étnicas pueden presentar un “mundo” aparte.

Sumado a esto, existen otros temas de corte más estructural que señalan algunas deficiencias que ha tenido el enfoque intercultural en la educación peruana, como lo señala nuevamente Susana Matute Charún (2011) con respecto a la atención brindada del Estado a la educación:

Con relación a la calidad de la atención que brinda el Estado al servicio educativo, observamos desde una perspectiva intercultural que además de las grandes limitaciones que ya existen en términos tangibles e intangibles existe, en la misma concepción, una comprensión limitada de lo que la interculturalidad significa. En el Diseño Curricular Nacional la interculturalidad es un eje transversal, pero no es así dentro de la administración del sistema (200).

Esta situación está relacionada a la conceptualización de Estupiñán Maldonado con respecto al concepto de enfoque transversal, el cual se encuentra en el diseño curricular vigente. Sin embargo, en su aplicación en todo el sistema educativo, no llega a concretarse como se plantea.

Lo positivo es que el panorama descrito, que se presenta aún desfavorable, presenta algunos avances e iniciativas que tratan de darle un giro a esta perspectiva limitada de la educación intercultural en el Perú. Sin embargo, para la consolidación de este trabajo, falta aún la implementación y renovación de propuestas que potencien la efectividad de los planteamientos para el enfoque intercultural en el sistema educativo peruano.

LA ETNOEDUCACIÓN COMO PROPUESTA PARA UNA “NUEVA” EDUCACIÓN INTERCULTURAL EN EL PERÚ

Una de las perspectivas que puede complementar la educación intercultural peruana, tal vez se encuentra en el concepto de etnoeducación. Según Fabio García Araque:

El concepto de etnoeducación se dirige a preservar y ejercer las lenguas indígenas, a descolonizar la cultura de los pueblos indígenas, a promover la cultura propia de los pueblos indígenas, a que conozcan su historia verdadera, que valoren sus capacidades y recursos propios, y que tengan los conocimientos externos de la cultura de la sociedad dominante de la que ellos hacen parte (2014: 11).

Este concepto, según el autor, fue llevado en 1984 a Colombia y aplicado en primera instancia a los pueblos indígenas, la cual no fue posible hasta la promulgación de la constitución de 1991, en la que los afrocolombianos son reconocidos como formadores de grupos étnicos. Al implementarse en el pueblo afrocolombiano, la etnoeducación implicaba dos aspectos de vital importancia: “por un lado, el desarrollo del servicio educativo en las comunidades afrodescendientes con calidad, pertinencia y liderazgo, y por el otro, la enseñanza de la identidad afrocolombiana a través de los estudios afrocolombianos en el sistema escolar” (García Araque, 2017: 11-12) para alcanzar un desarrollo sostenido entre los conocimientos impartidos y la formación humana. Esto, “para que la educación sea un motor de la transformación y del cambio, de la eliminación de la carimba y del ascenso social de las comunidades y de las personas afrocolombianas” (12).

Este proyecto educativo, si bien plantea un enfoque que podría complementar el enfoque intercultural desde una perspectiva “intracultural”, también tuvo sus dificultades. Su aplicación desde el Ministerio de Educación de Colombia hizo creer que la etnoeducación en los afrodescendientes colombianos se trataba “solo del reconocimiento y la enseñanza de uno de los valores de la afrocolombianidad, el valor del patrimonio cultural, las danzas, la música, la gastronomía, las tradiciones, la oralidad; ese es solo uno de los valores de la afrocolombianidad” (García Araque, 2017: 12). Esto nos puede recordar un poco a ciertos clichés sobre la cultura afroperuana, donde el aporte afroperuano se encasilla en estos valores.

El sociólogo alemán Gerd Baumann, basado en Werner Schiffauer, es uno de los partidarios de considerar que los Estados no son religiosamente neutrales, incluso los considerados laicos. Este planteamiento sostenido en las nociones como “cultura civil” considera que los Estado-naciones poseen una especie de “religión civil” (Baumann, 2001: 63). Comprende una especie de pautas, lineamientos, doctrinas y preceptos que guían las relaciones de un habitante de un Estado-nación con sus connacionales o, como se suele mencionar en el lenguaje nacionalista, entre sus “hermanas

y hermanos". Líneas arriba, se esboza, cómo la "religión civil" o "cultura civil" peruana, está ligada a la noción de un país diverso guiado por la interculturalidad como enfoque para la convivencia social (Pozada Pineda, 2016: 256).

Entonces, así como las religiones suelen ser difundidas desde los templos con ayuda de libros sagrados y clérigos que imparten la moral y educación religiosa ¿Cuáles son los templos donde se impartiría la "religión civil" de un Estado? Los centros que el Estado usa para impartir la educación civil, su cultura o la llamada "religión civil", según Baumann, resultan ser sus escuelas.

Son las escuelas a todos los niveles, complementadas por los centros de educación superior, las llamadas a impartir estos enfoques. Esto se refiere no solo a impartir un enfoque intercultural exclusivo para las poblaciones indígenas o poseedoras de una "lengua originaria" distinta al español, sino a todas las escuelas a nivel nacional. Resulta una tarea nada sencilla, pero necesaria para poder impartir una ciudadanía intercultural a todas las esferas del territorio nacional, pues de seguir una perspectiva en donde la interculturalidad y la etnoeducación (de implementarse oficialmente) sean solo para los pueblos "originarios", seguirá existiendo un país desigual, donde los únicos "interculturales" podrán ser los miembros de estas poblaciones, mientras el resto está educado en una educación competitiva donde lo intercultural solo es nominal.

¿UNA LENGUA AFROPERUANA?: ACERCA DE LA VARIEDAD DEL ESPAÑOL AFROPERUANO

Como ya se pudo observar antes, los sistemas lingüísticos son variables, y como menciona Gustavo Rodríguez sobre Ferdinand de Saussure, "hay tantos dialectos como localidades" (1983: 252). Para el caso étnico, podemos agregar que existen tantos dialectos como unidades territoriales, áreas regionales y grupos étnicos.

Klaus Zimmermann es uno de los autores que más ha trabajado y de los más referidos con respecto a las variantes étnicas del español en México, a las cuales denomina "español amerindio":

Las variedades del español indígena presentan la primera fase del desarrollo de eventuales variedades/dialectos étnicos. El proceso de emergencia de las variedades amerindias del español es similar al proceso de emergencia de las lenguas romances cuyos sustratos han sido lenguas ibéricas, celtas y otras. Al igual que en dicho proceso, no todas las variedades étnicas de estos pueblos han sobrevivido, a pesar de que en aquella época no existía una política lingüística normativa radiante en todos los estratos sociales (2016: 37).

Sin embargo, la enseñanza escolar mexicana posee programas con una base orientada a la castellanización. Esto genera que los hablantes

del español amerindio se vean presionados para adaptarse al lenguaje estándar o hegemónico, sea regional o nacional. Esto es similar a lo que sucede en el Perú con las variantes andinas, amazónicas y costeñas rurales como la afroperuana.

Por ejemplo, en el caso de las variantes andinas, existe una locución muy popular: “en aquí”. Claramente, es una transcripción literal que guarda el mismo orden semántico-sintáctico del quechua *kaypi*, donde literalmente *kay* significa “aquí” y *pi*, “en”. Esta locución quechua se puede interpretar normativamente como “aquí mismo”. Sin embargo, en las escuelas peruanas no se suele enseñar que esta es una variante dialectal andina que importa la sintaxis del quechua para darle sentido a la afirmación “aquí mismo”. Por el contrario, en las escuelas peruanas se suele reprimir, intencionadamente o no, calificando que una corresponde a una versión “correcta” y la otra a una “incorrecta”.

Esto contribuye a cierto grado de aislamiento, pues esa andinización de la lengua española, llamada despectivamente como “mote”, resulta ser un insumo perverso para los actos de discriminación. Sucede lo que señala Kristina Skrobot (2014) en base al uso de las lenguas indígenas que también se traslada al uso de las variantes indígenas del español en México:

Los alumnos de las escuelas que son indígenas sufren cierto grado de aislamiento y tienen un alto índice de deserción escolar. Aunque la mayoría de las personas, en particular padres y maestros, aseguran tener una actitud positiva hacia la lengua indígena, la realidad es muy distinta. El contexto urbano promueve la discriminación a los niños indígenas y una acelerada integración y consecuentemente una pérdida de su cultura (10).

Tal como sucede en el Perú, Zimmermann comenta que, a pesar de que los padres transmitan estas variedades amerindias del español, los centros educativos actúan en contra de esta variedad al considerarla “incorrecta” y tienden a difundir la variedad estándar, situación que produce dos escenarios:

El primero, una diferenciación con el uso de la variedad del español amerindio entre los miembros de la comunidad, y una variedad más cercana al estándar con hispanohablantes de fuera de la comunidad [...] El otro escenario es el abandono de la variedad del español indígena y su sustitución por la variedad más cercana al estándar. En este caso, su posible desarrollo se interrumpe y se debe considerar la variedad del español amerindio como variedad moribunda (2016: 37).

Esto último es lo que ha sucedido en las experiencias colectivas andinas, amazónicas, afroperuanas y de otras poblaciones rurales de la costa. Kristina Skrobot, en base a los estudios de Klaus Zimmermann, también señala una definición sobre el español indígena, que se puede extender a otros pueblos o grupos étnicos:

El español indígena es una variedad oral caracterizada por ciertos rasgos fonéticos, sintácticos y semánticos. Según Zimmermann [...], algunos de estos rasgos se pueden atribuir a transferencias de la lengua materna amerindia; otros son fenómenos que se encuentran en las situaciones de aprendizaje de una segunda lengua: errores de género, falta de concordancia de género y de número en sintagmas que la requieren, uso deficiente de preposiciones y del modo. Se trata de variedades diferentes según la lengua amerindia materna y, además, cada variedad no es fija, ya que los hablantes se distinguen bastante en la frecuencia de ocurrencia de estos rasgos. Estas variedades se denominan a partir de la variedad étnica o dialecto étnico del español: español zapoteco, español totonaco, español nahua, español otomí, etc. (2014: 152-153).

Los pueblos indígenas en el Perú tienen un punto a favor para estar dentro de esta denominación: son poseedores de una lengua asumida como “propia” y ancestral, lo cual resulta más sencillo entender cómo se generan variedades en base a la adaptación del español a sus sistemas lingüísticos de origen. Sin embargo ¿qué pasa con los pueblos afrodescendientes que no hablan ninguna lengua africana?

El proceso de etnogénesis de los grupos afrodescendientes de las Américas estuvo marcado por el tráfico o trata esclavista. Este fenómeno ocasionó un desarraigo de los componentes culturales de origen sustituidos por imposición y por parámetros de las sociedades europeas hegemónicas. Esto incluyó la lengua como única viable y único corpus lingüístico “civilizado”. Muchos perdieron sus nombres, apellidos, nombres originarios de sus lugares de procedencia, así como la vestimenta, costumbres y otras manifestaciones culturales. Sin embargo, no todos los paradigmas culturales fueron erradicados: muchos de ellos buscaron adaptarse mediante lo que algunos llaman “resistencia cultural”. Es así como podemos observar cierto sincretismo religioso, cultural y lingüístico que se manifiesta en los fenómenos mencionados, como variantes dialectales afrodescendientes, *pidgin* y lenguas criollas con grandes aportes gramaticales de diversas lenguas de origen africano.

Estos procesos, no solo sucedieron en las Américas, sino fueron el común denominador en la colonización europea de África. Por ejemplo, el líder político de Burkina Faso (1983-1987) Thomas Sankara mencionaba en un discurso, sobre la influencia del francés en su país: “Today in Burkina the Burkinabé people (...) no longer use the French language as a vehicle of cultural alienation, but as a means of communication with other peoples” (Sankara, 2012: 94). Esto desdibuja la situación de algunas lenguas coloniales, como el francés o español que, en una primera instancia, sirvieron como un vehículo de dominación cultural, pero que sirvieron para unir a los pueblos dominados, tal como sucedió con los esclavizados africanos y el español. Esto, encuentra refuerzo en lo que el autor mozambicano Mia Couto, afirma sobre el portugués: “O idioma português não é a língua dos moçambicanos. Mas, em contrapartida ela é a língua

da moçambicanidade”, donde la guerrilla anticolonial veía en la lengua un arma para la unificación, y de forma similar a lo que pensaba Sankara, “Aquele instrumento que servira a dominação colonial se convertia, nas mãos dos nacionalistas, no seu contrário – um troféu de guerra, um pilar de afirmação”(Couto, 2001 citado en Fonseca, 2013: 106).

Estas dos experiencias colectivas en África, nos permitirán entender para el caso afroperuano, la asimilación de la lengua española no es necesariamente un proceso de asimilación de lo africano en la cultura española. Por el contrario, puede suponer un pilar de afirmación, un vehículo de comunicación con otros pueblos. Es posible que el español, tomando la lección mozambicana, no sea la lengua de “propia” de los afrodescendientes en el Perú, pero se convirtió, en función de su propia variante con sus características propias, en la lengua de la afroperuanidad.

Es por ello que podríamos hablar de dialectos afrodescendientes del español, entre los que podemos mencionar al español afroperuano. Sin embargo, tal como sucede con algunas variantes del español amerindio que analiza Zimmermann, esta variedad, por la discriminación estructural, se está convirtiendo en una variedad moribunda.

Sin embargo, podemos encontrar manifestaciones de esta variante dialectal étnica del español hablado por los afroperuanos en trabajos de literatura y oratura afroperuanas. Últimamente, existen trabajos como el de M'bare N'gom Faye, con su *Antología de la literatura afroperuana* (2016). En este libro recopila el corpus literario y oral afroperuano. Aquí podemos evidenciar muestras de este dialecto étnico del español peruano.

Para seguir tratando acerca de la literatura y oratura, es necesario citar Juan José Prat Ferrer, quien establece una relación entre oratura y las culturas subalternadas. Para este autor, en base a autores como Ngugi Wa Thiong'o y Micere Mugo, la oratura, a diferencia de la literatura, se refiere a:

[...] las producciones artísticas verbales que por lo general son recitadas, dramatizadas o actuadas de alguna manera. Dentro de este concepto se pueden incluir todos los géneros folklóricos tradicionales: cuentos en sus diversos tipos, mitos, leyendas, narraciones épicas, historias orales, oraciones, jaleos, himnos, coplas, canciones, nanas, rimas, lamentos, adivinanzas, refranes, comparaciones proverbiales, expresiones formularias o dichos, por ejemplo. Pero también se deben incluir en él las creaciones de carácter más culto e institucional de los poetas cortesanos que funcionan dentro de la oralidad en su producción: poemas épicos y cortesanos, sagas o panegíricos, por ejemplo, y las producciones verbales que encierran la historia local, la religión autóctona o la educación tradicional de las comunidades tradicionales del África negra, y de otras naciones, en especial de los continentes americanos (Prat Ferrer, 2007: 115).

Por ejemplo, parte de la oratura afroperuana corresponde a las variantes poéticas como la décima y la cumana, así como a tradiciones

musicales y estribillos que nos señalan términos como “oita nomá” (ahorita nomás), “no me cumbé” (no me incumbe), o “ya yo ta’ cansá” (ya yo estoy cansada). Este último, con un reordenamiento sintáctico, donde debería decirse “yo ya estoy cansada”. Son locuciones que pertenecen a cantos conocidos en la costa peruana y que suponen un patrimonio de la cultura afroperuana.

Este tipo de vocabularios y modificaciones gramaticales que nos dan cuenta de una variante dialectal, suelen también ser reprimidas en la escuela y la sociedad peruanas, atribuyendo cierta inferioridad y reprimiendo a quien hable el español de esta forma. Para designar a las personas que usaban esta “forma de hablar”, es necesario comentar que, entre los años 2009 y 2011, pude escuchar a afroperuanos residentes entre los límites del distrito de El Agustino (Santoyo) y el Cercado de Lima (Barrios Altos), un término muy colonial: “bozal”. Los africanos esclavizados eran catalogados así por ser nuevos en las Américas y aún no saber el español. Este término lo pude registrar de personas nacidas entre los años 1930 y 1960, quienes mencionaban este término con una combinación de desdén, comicidad y pena, debido a que una persona afroperuana que hablase el español con ciertas omisiones fonéticas y ciertos cambios sintácticos era asumida como “no educada”.

Esta especificidad afroperuana en el habla fue trabajada de una manera muy minuciosa por la lingüista Aura Luz Duffé Montalván, en base a los trabajos literarios de Antonio Gálvez Ronceros y Gregorio Martínez. Asume que son “considerados por la crítica literaria como dos autores muy representativos que han sabido comunicarnos desde dentro (según los términos empleados por el propio autor, Antonio Gálvez Ronceros) los valores, sentimientos y las particularidades de la cultura negra en el Perú” (2013: 147). Esta representatividad sirvió para explicar ciertas particularidades fonéticas y morfosintácticas, de las cuales se pueden citar algunas como la omisión del fonema vibrante simple-alveolar /r/ en el uso de los infinitivos: nadá, caé, escogé, llevá, sabé, hablá, caminá, etc. (Duffé Montalvan, 2013: 160).

Este cambio en los infinitivos resulta característico y es un estereotipo muy recurrente del habla afroperuana, el cual se puede ver también en ciertos sketches racistas. Otra característica muy recurrente es la siguiente:

La omisión de la vocal /e/ frente a las vocales /a/, /i/, /u/, /o/ y su sustitución por /i/: diuna vez (de una vez), dir a conocer (de ir a conocer), voltiar (voltear), pior (peor). Asimismo, existe omisión en el caso del fonema oclusivo sonoro velar /g/ y el oclusivo labial /b/: antiuedad (antigüedad), a la uelta (a la vuelta) (Duffé Montalvan, 2013: 156).

Esta se relaciona más con un nivel coloquial del español peruano, pero es muy presente también en algunas manifestaciones orales del habla cotidiana en algunas comunidades urbanas y rurales afroperuanas.

Es importante resaltar que Duffé se plantea una “especificidad del habla afroperuana”, y plantea finalmente que, si bien presenta características propias, comprende un “español correctamente hablado” (2013: 161).

Sumado al trabajo de Duffé, basado en expresiones recogidas desde la literatura, Miguel Gutiérrez Maté (2018) realiza un trabajo que trata el “español afroperuano” (así lo denomina) en los tiempos de “etnización”. Se basa en un análisis fonético, semántico, morfosintáctico y otros aspectos sintácticos sobre el español afroperuano hablado en El Carmen y El Guayabo, producto de sus conversaciones con las familias de la comunidad. Sin embargo, su reflexión más importante reside en que para él no existe etnolecto, dialecto étnico o una etnización del lenguaje:

Lo fundamental para mi objetivo en este trabajo es destacar que el factor lingüístico no parece intervenir sustancialmente en esta autoafirmación [con respecto a la afirmación de los lugareños sobre su procedencia africana] En otras palabras, no hay una etnización del lenguaje, esto es, no se reivindica un habla étnica, lo que no implica que esta no pueda existir en alguna medida. [...] Si acaso, será precisamente la entonación [...] el rasgo que pueda erigirse como aspecto lingüístico más reconocible del español afroperuano en la percepción de sus compatriotas (y quizá transcurrir en paralelo a algún tipo de autoafirmación lingüística) (2018: 59).

Sin embargo, como se puede ver en lo citado anteriormente, esto no implica que esa etnización pueda existir en alguna medida. Por eso, como las variantes amerindias del español moribundas y la dialectización étnica del español afroperuano que permita denominar a esta variante como dialecto étnico o etnolecto plenamente, corresponde más a un proceso pasado. En todo caso, la posibilidad de realizar una revitalización de la cultura afroperuana y una reconfiguración de los paradigmas de educación intercultural y etnoeducación, que permitan revalorar desde las escuelas y abordar de forma positiva esta variedad del español, pueda corresponder a una tarea a futuro. Esto también se puede aplicar a la reivindicación positiva de las otras variedades del español como etnolectos o dialectos étnicos que contribuyan a la ya reconocida riqueza lingüística del Perú.

Otro aporte interesante para poder estudiar esta variante del español reside en el glosario de términos de origen africano subsahariano (o como el autor lo menciona, “afronegrismos”), trabajado por Fernando Romero (1988). Consiste en una recopilación, a través de documentación “de gabinete”, debido a que el mismo autor menciona que, por motivos de presupuesto y personal, no le correspondía a él, sino a entidades que cuenten los medios. Sin embargo, aún continúa siendo el trabajo más completo con respecto al registro de términos de origen africano en el Perú.

Gutiérrez Maté menciona que, al realizar su trabajo de campo, encontró ciertos detractores y reticencias sobre el trabajo de Romero, que registra de la siguiente forma:

A estos estratos se suma el de un vocabulario de origen presuntamente africano, que ha sido en parte recogido por Romero (1988) en su libro *Quimba, fa, malambo, ñeque. Afronegrismos en el Perú*. Quepa anotar, sin embargo, que aquellos informantes que han tenido acceso al libro recién indicado (educadoras del Centro Afroperuano, familia Palma, etc.) han vertido juicios de valor negativos, dudando de la autenticidad de los datos que presenta el autor: “una dramatización del escritor”, “algunas palabras nunca las he escuchado”, “no lo vi interesante”, “parece como que ha mentido”, etc. (2018: 38).

No obstante, el mismo Romero parece responder treinta años antes en la introducción del libro:

En la denominación de este capítulo se emplea el término ‘glosario’, aunque hubiera podido utilizarse ‘diccionario’ o ‘vocabulario’. Ello se debe a que se trata aquí de la presentación comentada de voces de etimología dudosa, poco conocidas por nosotros “los blancos”, de difícil interpretación, o que se utilizaron singularmente en la trata negra (1988: 17).

Discusiones, desacuerdos o no, existen trabajos importantes que dan cuenta del enriquecimiento lingüístico de la experiencia afroperuana al español. Dialecto para algunos, no necesariamente etnolecto para otros. Pese a ello, lo que se puede decir es que, a través de los años, la experiencia afroperuana ha convertido el español en su propia lengua, en la lengua de la afroperuanidad —adaptando para esta realidad lo asumido por Couto para Mozambique— con ciertas características que lo hacen particular y parte de su patrimonio. Características que no deben pasar desapercibidas por el Ministerio de Educación, el Ministerio de Cultura y el Estado peruano en general.

De esta forma, podemos asumir que el español afroperuano, así como las otras variantes étnicas o dialectos étnicos del español, consolidados, en construcción o en recuperación, pueden ser importantes vehículos de fortalecimiento identitario. Como bien menciona M’bare N’gom: “La omisión de la experiencia transafricana y, para el caso de otros constituyentes periferizados, en los procesos curriculares del sistema educativo contribuyó de forma significativa a la institucionalización de las prácticas discriminatorias y a la marginación de dichos grupos” (2011: 320). Esta omisión, que privilegia una sociedad sobre otra, permite lo que el mismo autor señala sobre la formación de dos países: “el país oficial, de orientación hispánica, europea, cristiano y ‘civilizado’, numéricamente minoritario, pero política y económicamente hegemónico [...] Y por el otro lado, está el país real conformado por los sectores andino, amazónico y transafricano, pobres y marginados, en su mayoría, y marcados por el sello del silencio y de la ausencia” (2011: 321).

Esta marginación también sucede con una inadecuada implementación del enfoque intercultural como en el caso del paradigma

bilingüista: en primer lugar, queda la hegemonía de herencia hispánica a través de un español estándar; en segundo lugar, las poblaciones indígenas que cuentan con una lengua originaria; en el último lugar, las poblaciones que usan el español como lengua, pero que no cuentan con una lengua “originaria”.

La clave para un giro hacia una educación que contemple la integración real y armónica de la tan mentada diversidad cultural en el Perú se encuentra en la omisión de la experiencia afrodescendiente o transafricana en el Perú, junto con la visión lingüística de la educación intercultural peruana. El enfoque bilingüe complementa (a veces, contrapone) el español estándar con las lenguas indígenas y perpetúa las diferencias. Sin embargo, está en la revaloración integral de las experiencias socio-culturales de las diferentes poblaciones que integran el país, el insumo clave para una nueva educación intercultural.

Esta revaloración incluye la lengua, pues el Estado dejaría de reconocer una sola forma válida de hablar el español (aunque no dejaría de ser la normativamente “universal” para evitar el fraccionamiento lingüístico). En el caso afroperuano, esto supone que la niñez y juventud afroperuanas no dejen de aprender el español normativo peruano como la variante oficial del país, pero tampoco olviden la riqueza lingüística y su devenir colectivo a través de la revaloración del español afroperuano por medio de la difusión de la literatura y oratura afroperuanas.

CONCLUSIONES

Este trabajo exploró la variante afroperuana del español o español afroperuano como una expresión válida y olvidada de las experiencias colectivas afroperuanas. Esta, a su vez, supone un instrumento para la formulación de una nueva perspectiva o paradigma de la educación intercultural.

Podemos concluir que el enfoque bilingüista de la “educación intercultural” peruana ha contribuido poco al recorte de las brechas de desigualdad y a la integración de las diversas poblaciones del país. Por el contrario, ha contribuido a la reafirmación de la hegemonía de lo hispano europeizante y ha permitido un débil abordaje y difusión de la diversidad cultural a la niñez y juventud del país. Una limitante adicional, reside en la invisibilización de la riqueza cultural relacionada al español peruano, ya que se oculta y se relega al olvido las diferentes variedades dialectales, tanto territoriales, regionales como étnicas o etnolectales.

A lo largo de este trabajo, se ha podido analizar las variantes étnicas del español, como las utilizadas por los hablantes de lenguas originarias. En el caso de Perú, corresponden a algunas variantes del español andino y amazónico. Sin embargo, la experiencia afroperuana, que constituye un grupo étnico con una identidad aún en construcción y revaloración, también nos podría dar luz sobre una posible variante étnica propia de los peruanos de ascendencia africana, que deberá ser revitalizada para

servir como vehículo de reivindicación identitaria. Esto podrá ayudar a construir una visión de la interculturalidad y la educación intercultural que adopte ciertos paradigmas de la etnoeducación. En consecuencia, se fortalecería intraculturalmente a las comunidades étnicas, las cuales podrían interrelacionarse con las otras experiencias colectivas del país en búsqueda de una ciudadanía plural que propugne una integración armónica en la diversidad.

BIBLIOGRAFÍA

Baumann, Gerd

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

Duffé Montalvan, Aura Luz

2013 “¿Existe una especificidad del habla negra?” En Richard Leonardo (Ed). *Poéticas de lo negro. Literatura y otros discursos acerca de los afroperuano en el siglo XX* (pp. 146–164). Lima: Hipocampo editores.

Estupiñán Maldonado, Máximo

2012 *La Educación Intercultural: características, fundamentos y componentes*. Lima: CEDET.

Fonseca, Ana Margarida

2013 “Em português nos entendemos? Lusofonia, literatura-mundo e as derivas da escrita”. En *Configurações. Revista de sociologia*. N° 316, pp. 105–116.

García Araque, Fabio Alberto

2017 “La etnoeducación como elemento fundamental en las comunidades afrocolombianas”. En *Diálogos sobre educación*. Año 8. N°16, pp. 1–21.

García León, Javier Enrique

2014 “Una visión global de las lenguas criollas: perspectivas y retos de la criollística”. En *FOLIOS Segunda época*. N.º 39, pp. 51–64.

Gutiérrez Maté, Miguel

2018 “El español afroperuano en los tiempos de la etnización: de la descripción de sus rasgos estructurales a su localización en el dominio variacional hispánico y en el ‘debate criollo’”. En *Lexis* Vol. XLII. N.º 1, pp. 29–68.

Instituto Nacional de Estadística e Informática

2018 *Perú: Perfil Sociodemográfico. Informe Nacional. Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas.* Lima: INEI.

Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos

2010 *Aportes para un enfoque intercultural.* Lima: INDEPA.

Long., Pamela

2009 *Sor Juana/Música: how the décima Musa, composed, practiced, and imagined music.* New York: Peter Lang.

Matute Charún, Susana

2011 "La etnoeducación como propuesta educativa para la población afroperuana". En Carlos Velarde Reyes (ed.). *Desde adentro. Etnoeducación e Interculturalidad en el Perú y América Latina.* (pp. 197-203). Lima: CEDET.

Ministerio de Cultura del Perú

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

N'gom Faye, M'bare.

2011 "Inclusión, interculturalidad y etnoeducación en el Perú y en América Latina". En Carlos Velarde Reyes (ed.). *Desde adentro. Etnoeducación e Interculturalidad en el Perú y América Latina* (pp. 315-324). Lima: CEDET.

2016 *Antología de la literatura afroperuana.* Lima: CEDET.

Pinzón Daza, Sandra Liliana

2005 "Lenguaje, lengua, habla y dialecto". En *Lenguas del Mundo. Por la ruta de Babel.* N.º 71, pp. 9-21.

Pozada Pineda, Juan Enrique

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

Prat Ferrer, Juan José

2007 "Las culturas subalternas y el concepto de oratura". En *Revista de Folklore.* N.º 316, pp. 111-119.

Rodrigo Mendizábal, Iván

2012 "La lengua y lo afro: de la literatura oral a la oralitura". En *Revista Chasqui.* N.º 120, pp. 93-101.

Rodríguez, Gustavo

- 1983 "Algunas precisiones sobre el concepto de 'dialecto'". En *Lexis*. Vol. VII, N.º 2, pp. 239-264.

Romero, Fernando

- 1988 *Quimba, Fa, Malambo, Ñeque. Afronegrismos en el Perú*. Lima. Instituto de Estudios Peruanos.

Sankara, T.

- 2011 "French enables us to communicate with other peoples in struggle". En *We afd heirs of the world's revolutions. Speeches from the Burkina Faso revolution 1983-1987*. (pp. 93-96). New York: Pathfinder Press.

Skrobot, Kristina

- 1988 *Las políticas lingüísticas y las actitudes hacia las lenguas indígenas en las escuelas de México* (Tesis de Doctorado). Barcelona. Facultad de Filología de la Universitat de Barcelona.Lima.

Valdiviezo, Laura Alicia & Valdiviezo Arista, Luis Martín

- 2008 "Política y práctica de la interculturalidad en la educación peruana: análisis y propuesta". En *Revista Iberoamericana de Educación*. N° 45. Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI).

Zimmermann, Klaus

- 2016 "Las variedades del español amerindio". En *Estudios de Lingüística del Español*. N° 37, pp. 27-43.

EDUCACIÓN INTERCULTURAL PARA LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD EN JÓVENES AFRODESCENDIENTES

Angie Edell Campos Lazo⁹

Jorge Rafael Ramírez¹⁰

INTRODUCCIÓN

Históricamente, los gobiernos latinoamericanos no se han responsabilizado por implementar políticas públicas que disminuyan las brechas sociales, educativas y políticas de las poblaciones afrodescendientes. En ese sentido, el Perú no se encuentra exento de esta histórica exclusión, sobre todo, por ser un país que ha depositado sus esfuerzos en una sociedad intercultural desde la cosmovisión indígena.

El proceso histórico por el que ha atravesado la población afrodescendiente en el Perú, durante y después de la esclavitud, no ha sido suficiente para que el Estado y la sociedad peruana puedan impulsar acciones que eliminen la constante situación de exclusión social, cultural y política por la que atraviesan. Por ello, hasta la actualidad, la población afroperuana vive afectada por la discriminación racial, por los altos niveles

9 Candidata a doctora en Ciencias Sociales con mención en Antropología Social por el Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS-occidente (México), es magister en Desarrollo Comunitario por las Universidad Estadual do Centro Oeste do Paraná UNICENTRO (Brasil), y licenciada en Trabajo Social por la Universidad Nacional Federico Villarreal (Perú), con más de 8 años de experiencia con juventudes afroperuanas y como miembro del Consejo Directivo de Ashanti Perú – Red Peruana de Jóvenes Afrodescendientes. Su línea de investigación comprende género, interculturalidad y derechos humanos. Entre sus publicaciones se destaca el libro: *Mujeres Afrodescendientes en el Sur de Brasil: Percepciones bajo las dimensiones de justicia*.

10 Candidato a doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma de Nayarit (México), es magister en Política Social por la Universidad Estadual de Londrina (Brasil), y licenciado en Trabajo Social por la Universidad Nacional Federico Villarreal (Perú), con más de 10 años de experiencia con juventudes afroperuanas y como miembro del Consejo Directivo de Ashanti Perú – Red Peruana de Jóvenes Afrodescendientes. Ha trabajado en la UNESCO en el Perú y en USAID en el Perú. Ha publicado artículos con énfasis en la participación política de afrodescendientes, y es autor del libro: *participação política de jovens afrodescendentes no Peru*.

de pobreza y pobreza extrema, y por el limitado acceso a la educación, salud y otros servicios básicos (Inter-American Dialogue, 2000).

En ese sentido, el presente artículo busca dialogar alrededor de dos variables que necesariamente tendrían que ir juntas en las políticas públicas étnico-raciales del Perú: la educación intercultural y la población afroperuana. La primera es una propuesta internacional que busca configurar un sistema educativo equitativo, inclusivo y democrático, en base al reconocimiento de sus sociedades, las cuales son multiculturales, multiétnicas y multilingües. Es un compromiso internacional que han asumido, especialmente, los gobiernos latinoamericanos para responder y atender a las comunidades históricamente excluidas.

En la búsqueda por garantizar los derechos educativos de la población indígena que no habla español, y a consecuencia de las constantes luchas de los movimientos indígenas en el año 1997, se define oficialmente la interculturalidad como un principio rector para la educación peruana. Fue una lucha de casi 20 años de incidencia desde los movimientos indígenas. Sin embargo, esta germinante aplicación del enfoque tomaría la lengua como única variable.

El discurso que posicionó la interculturalidad como una propuesta educativa que busca fortalecer el ejercicio democrático de las comunidades históricamente marginadas, no ha incluido a la población afroperuana. Asimismo, en la etnoeducación, se dejó de lado el aporte de la población afrodescendientes al desarrollo de la nación. De esta manera, contribuyó a la continuidad de las prácticas de exclusión y profundas desigualdades sociales.

La población afrodescendiente en el Perú abarca, aproximadamente, el 8% de la población peruana (Ramírez Reyna, 2006). Una política de educación intercultural aspira a la igualdad de acceso y educación de calidad para toda la población peruana. Sin embargo, de forma práctica, esta política se ha visto limitada a la lengua, obviando otras variables como la raza, desigualdad y poblaciones excluidas.

La población afrodescendiente no se encuentra incluida en la denominación de grupos étnicos que establece la Constitución Política del Perú (Valdivia, Benavides & Torero, 2007); es una población que se caracteriza por su invisibilidad ante el gobierno peruano y sus instituciones. A pesar de que, actualmente, se cuentan con algunas instituciones que buscan disminuir las brechas sociopolíticas, se mantiene aún en el espacio un pseudorreconocimiento cultural frente a las profundas necesidades de la población afroperuana en educación, trabajo, salud, política, etc.

Existe una profunda necesidad, manifestada desde el movimiento, comunidades y organizaciones afroperuanas, de incluir en el currículo nacional la identificación de la población afroperuana como parte de la construcción del país, más allá ser mencionados solo cuando se tratan temas culturales, religiosos o sobre la etapa de la esclavitud.

Entre los logros obtenidos por las organizaciones afroperuanas en la última década se encuentra la Resolución Ministerial 339-2014-MC, que

es el Documento de Orientaciones para la Implementación de Políticas Públicas para la Población Afroperuana. Se espera que las sugerencias trabajadas en conjunto entre la sociedad civil y el Estado puedan promover una verdadera inclusión social de esta población.

En ese camino de visibilidad, la presente investigación busca evidenciar la importancia de una verdadera aplicación del enfoque intercultural en la educación, tomando como ejemplo el caso de la niñez y juventud afroperuanas. En un primer momento, se realizará una discusión conceptual sobre la educación intercultural y las acciones dentro de la población afroperuana; seguidamente, se expondrá un caso interesante y práctico de educación intercultural en un grupo de jóvenes afroperuanos en la ciudad de Lima y Chincha; finalmente, a través de la metodología explicada, se realizará un análisis del discurso sobre la importancia de una educación intercultural que considere también el respeto y reconocimiento de las comunidades afroperuanas.

POBLACIÓN AFROPERUANA Y LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL

Para entender por qué la población afrodescendiente ha sido excluida del enfoque intercultural educativo en el país, se debe remontar al proceso histórico de la esclavitud y la posición que esta población ha ido ocupando en el proceso de construcción de la sociedad peruana.

El tráfico negrero en el Perú trajo a una gran cantidad de ciudadanas y ciudadanos africanos. Desembarcaban, inicialmente, en algunos puertos periféricos del atlántico americano como, por ejemplo, Cartagena, Veracruz y Portobelo, para luego ser trasladados al territorio peruano. En ese proceso, adquirieron la lengua española y fueron perdiendo sus lenguas propias. Esta transformación y culturización impuestas, sumadas a la explicación genética/biológica utilizada en la época sobre “una raza inferior”, reforzaron la posición e invisibilización de la población africana esclavizada de la época.

La población africana esclavizada en el Perú y sus descendientes se encontraban en la última posición de la escala política y social de la época colonial. No tuvo el mismo reconocimiento que la población indígena ni mucho menos que la sociedad “blanca”. Se les quitó toda concepción e idiosincrasia propia de sus países, debido a las estrategias utilizadas por los españoles para disgregarlos y evitar así posibles revoluciones.

Por otro lado, se encuentra la población indígena, definida como originaria de estas tierras, con sus propias expresiones económicas, sociales y políticas. En ese sentido, las políticas posteriores que buscarían erradicar la “desigualdad social” en el Perú focalizarían como eje principal las diferencias lingüísticas encontradas en las poblaciones indígenas. Por esta razón, nuevamente, dejaron a la población afrodescendiente fuera de los planes gubernamentales, pues ya todos sus descendientes hablaban español.

En ese transcurso, se ha venido perpetuando en la población afrodescendiente una condición históricamente invisible. Perdió el derecho

a recuperar sus memorias, demostraciones culturales y lingüistas. De La Cadena (2000) resalta que en la sociedad peruana se perpetúa una definición de raza en base a la subordinación histórica del fenotipo y la cultura como un marcador que diferenciaría a las poblaciones. En ese sentido, las prácticas discriminatorias en el ámbito social como institucional no se considerarían abiertamente racistas, amparadas en las diferencias hereditarias de las poblaciones indígenas y, sobre todo, las afrodescendientes.

Una de las muestras claras de la posición invisible que tendría la población afroperuana es que tampoco ha sido considerada en los datos censales nacionales. El último dato oficial y nacional hasta la elaboración de la presente investigación fue en el Censo de 1940, en el que se han desencadenado diversas discusiones sobre la necesidad de recoger el dato de origen étnico, amparándose en los discursos de “igualitarismo” expresados en la famosa frase peruana “quien que no tiene de inga, tiene de mandinga”. Esta situación resalta la nula existencia de alguien puramente indígena o puramente afrodescendiente como consecuencia del explosivo proceso de mestizaje en la región.

Tocón y Petrera (2002) recalcan que fue debido al conflicto sobre la necesidad de abordar el origen étnico de la sociedad peruana que se detuvo el interés político de abordar la cuestión. Sin embargo, las organizaciones afroperuanas, a través de sus diferentes estudios poblacionales, aseguran que la población afrodescendiente se encuentra entre el 8% y 10% de la población general (Ramírez Reyna, 2006).

¿Por qué es necesario el enfoque educativo intercultural para la población afroperuana? A pesar de que, en las últimas décadas, se ha visto un renacimiento y revaloración de lo indígena y lo afroperuano, y se ha elevado el aporte cultural a nuestro país, todavía se continúan realizando prácticas discriminatorias por “raza”.

Para poder evidenciar estos acontecimientos, solo basta recurrir a las características demográficas e históricas de la sociedad peruana. Peredo Beltrán (2001), en una síntesis realizada a través de las investigaciones a organizaciones afroperuanas e instituciones internacionales, resume que el Perú cuenta con una población de más de 27 millones de habitantes, de los cuales se considera que, por ascendencia, 40% son mestizos, 30% indígenas, 10% africanos, 10% europeos, 8% asiáticos, y 2% israelitas/ árabes y otros. Además, calcula que se utilizan cerca de 50 lenguas en el país; entre ellas, 44 lenguas indígenas, diversos dialectos del chino, japonés, italiano, árabe, hebreo y otras lenguas extranjeras, además del castellano o español. Se contabilizan hasta 85 idiomas hablados en el Perú.

Como se mencionaba líneas arriba, la política característica del Estado peruano ha buscado homogeneizar a toda la población bajo una identidad mestiza o criolla. De esta forma, camufla las desigualdades sociales y muestras de racismo constantemente denunciadas por las poblaciones indígenas y afroperuanas. Ante esta constante, el enfoque intercultural, a diferencia de lo que busca el Estado peruano, pretendería enfatizar el valor de la diversidad cultural como fuente de riqueza nacional, promueve la tolerancia, diversidad e igualdad cultural en la sociedad nacional.

A mayor diversidad, mayor riqueza. Se necesita que el Estado y la sociedad reconozcan y asuman positivamente al Perú como un país multicultural y que opten por fortalecer y difundir los principios que permitan la convivencia pacífica, el desarrollo con igualdad de oportunidades, el respeto y la asunción positiva de la diversidad cultural (Política Nacional de Lenguas y Culturas en la Educación, 2002: 3).

El movimiento afroperuano y el indígena manifiestan, a través de sus organizaciones, la relevancia del enfoque educativo intercultural para sus poblaciones. Por ello, en la Declaración de Pachacamac (2001)¹¹, denunciaron constantemente la negligencia del Estado por no incluir debidamente la participación de ambos movimientos en la planificación e implementación de las medidas educativas. Asimismo, denuncian la forma distorsionada en la que se va efectivizando, pues, en lugar de integrar a las poblaciones respetando su diversidad, se busca asimilarlos y, nuevamente, homogeneizar a toda la población

El enfoque educativo intercultural, además, promovería la reescritura de la historia peruana incluyendo las voces de la diversidad de poblaciones que la constituyen. Para Valdiviezo & Valdiviezo (2008), una historia intercultural estimularía la valoración de la diversidad cultural y un mutuo reconocimiento entre todas las poblaciones. De esta forma, se corrigen las imágenes históricas que perpetúan la opresión y discriminación cultural, además de redefinir la percepción que tiene la ciudadanía sobre su presente y futuro.

La población afroperuana necesita conocer su legado, necesita reforzar el sentimiento de orgullo social, cultural e histórico forjado por sus antepasados como, por ejemplo, la lealtad de don Antonio Oblitas, la eminencia académica de don José Manuel Valdés, el patriotismo de don Alberto Medina Cecilia, la exquisitez artística de don José Gil de Castro, el heroísmo de doña Catalina Buendía de Pecho y la identidad oculta de la mártir Micaela Bastidas (DIGEIBIR, 2012). Los personajes mencionados son una muestra de participación más allá de la etapa esclavista del país. Sin embargo, adolescentes, niñas y niños afroperuanos los desconocen.

Desde el periodo colonial, la población afroperuana ha sido eliminada de la historia en las escuelas, sus luchas y aportes han sido desplazados de la memoria colectiva peruana y no se han beneficiado de ningún tipo de reparación. En ese sentido, el enfoque de la educación intercultural es una herramienta fundamental para marcar el inicio de un Perú pluricultural, multirracial, multiétnico y plurilingüe.

AVANCES EN LA BÚSQUEDA DE LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL

La lucha de la población afroperuana por su inclusión en el proceso educativo intercultural data desde el primer Fórum realizado en la Provincia

¹¹ Mayor información sobre la Declaración se encuentra en el site de CHIRAPAQ, Centro de Culturas indígenas del Perú, en el siguiente enlace: <https://es.scribd.com/document/91557857/Declaracion-de-Pachacamac-agosto-de-2001>

Constitucional del Callao en el año 2003, denominado “Los afroperuanos hacia una educación intercultural”. Fue organizado por la Organización por el Desarrollo de los Afro-Chalacos (ODACH) y la entonces Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (CONAPA)¹². El espacio fue un importante paso para comenzar las reflexiones internas sobre la importancia de ser incluidos en el plan educativo, así como para dar los primeros pasos para una línea base de trabajo general. Seguidamente, resaltan iniciativas gubernamentales en la búsqueda de la inclusión de las demandas de la población afrodescendiente en los planes educativos nacionales.

El Programa de Inclusión de jóvenes afrodescendiente en la Universidad Nacional de Educación “Enrique Guzmán y Valle” – La Cantuta, fue firmado el año 2006 entre el INDEPA y el Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social (MIMDES). El convenio garantizaba el ingreso de 15 jóvenes afroperuanos a sus diversas carreras profesionales. Sin embargo, al aplicar dicho convenio, se evidenciaron diferentes limitaciones que no permitieron un adecuado ingreso de las y los jóvenes. Por ejemplo, hubo falta de comunicación de la universidad, los requisitos fueron solicitados a último momento, los pagos no se encontraban en el convenio, entre otras. Los dirigentes afroperuanos se mostraron inconformes con la propuesta. Afirmaban que la medida solo buscó amilanar sus demandas, pero no un cambio de fondo en el plan educativo nacional (Córdova, 2011).

En el año 2015, el Ministerio de Cultura realizó el primer Estudio Especializado sobre Población Afroperuana (EEPA). Un documento que brindaría la data principal y fundamental para la generación de acciones específicas para la población afroperuana.

En el año 2016, se aprueba el Plan Nacional para el Desarrollo de la Población Afroperuana (PLANDEPA). A través de un proceso participativo que, históricamente, involucró a los diferentes actores del movimiento afroperuano, se consigue trabajar en un documento que, de forma clara y directa, plasma las principales demandas de la población afroperuana; dentro de ellas, la reforma educativa, incluyendo a la población afroperuana en todo el proceso histórico del país. El PLANDEPA se distribuye en los siguientes cuatro objetivos puntuales: (1) visibilidad estadística de la población afroperuana; (2) derecho a la igualdad y no discriminación; (3) desarrollo social, político, económico, productivo y cultural con identidad e igualdad de oportunidades; y (4) fortalecimiento de la institucionalidad

12 La CONAPA nace el 5 de octubre de 2001, con el decreto supremo N.º 564-2001-PCM, una flamante entidad encargada de la inclusión social de los no tomados en cuenta en la formación del Estado peruano. En el año 2005, la CONAPA pasa a ser el Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA), un órgano adscrito al Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura del Perú. En el año 2008, durante el gobierno del presidente Alan García, el INDEPA perdió peso político y fue reducido a una instancia dependiente del Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social (MIMDES). Posteriormente, fue adscrito a la Presidencia del Consejo de Ministros (PCM) en febrero del 2010 (Ramírez Reyna, 2006). Esta institución se ha traducido, actualmente, en la Dirección de Políticas para la Población Afroperuana dentro de la Dirección General de Ciudadanía Intercultural en el Ministerio de Cultura.

pública vinculada a la promoción y protección de los derechos de la población afroperuana (PLANDEPA, 2016).

Finalmente, en el mismo año, se aprobó la Política de Educación Intercultural y Educación Intercultural Bilingüe, así como el Plan Nacional de Educación Intercultural Bilingüe al 2021. Las expectativas de que la población afroperuana tenga un rol protagónico en ambos procesos son altas. Se espera que se incluyan sus demandas y aportes a la historia del Perú, mostrando el verdadero rostro de un país intercultural con respeto a las diversidades.

METODOLOGÍA

La presente investigación cuenta con un enfoque de tipo cualitativo. Como parte del diseño académico, se realizaron entrevistas a trece personas participantes de las Escuelas de Formación de Jóvenes Líderes Afrodescendientes organizadas anualmente por las organizaciones Ashanti Perú y ASONEDH. Las personas entrevistadas son seleccionadas aleatoriamente entre dos y tres representantes por cada edición realizada desde el año 2012 al 2018. Son jóvenes, cuyas edades se encuentran entre los 18 y 29 años. Se localizan en Lima, Callao, Cañete y Chíncha. En su mayoría, son estudiantes y pertenecen a la Población Económicamente Activa (PEA) peruana. Cada entrevista tuvo la duración de aproximadamente 30 minutos. Adicionalmente, se realizó una observación participativa en el mes de noviembre de 2017. Esta se desarrolló en el II Módulo de Formación denominado “Identidad Afroperuana” en el distrito de Chaclacayo. A través de ese espacio, se pudo observar el desarrollo de la metodología aplicada, así como las reacciones de las y los jóvenes participantes de este proceso.

Todas las personas seleccionadas, hasta empezar su participación en la Escuela, nunca tuvieron contacto con información sobre la historia de la población afrodescendiente ni estuvieron en espacios similares de formación intercultural. Las preguntas base utilizadas en las entrevistas fueron las siguientes: 1. ¿Qué tan importante es un espacio en el que se aprenda la verdadera historia de lucha y aportes de la población afroperuana?; 2. ¿Cómo esa información recibida ha impactado en la construcción de tu identidad?; 3. ¿Crees que la historia de la población afroperuana y sus aportes deberían ser aprendidos en los Centros Educativos?; de ser así, ¿qué habría cambiado para ti?

A continuación, se utilizará el análisis crítico del discurso de Norman Fairclough (2001), que nos permitirá profundizar de forma concisa y crítica el proceso de construcción de la identidad afroperuana en jóvenes afrodescendientes a través de su participación en el espacio de formación intercultural y social denominado “Escuela de Formación de Jóvenes Líderes Afrodescendientes”. Este espacio fue gestionado por las dos organizaciones no gubernamentales afroperuanas mencionadas, en alianza con instituciones privadas y públicas, y reconocido a nivel nacional por la Secretaría Nacional de la Juventud (SENAJU).

EDUCACIÓN INTERCULTURAL Y EL FORTALECIMIENTO DE LA IDENTIDAD AFROPERUANA

Antes de abordar el análisis, se brindará un panorama general sobre el programa de formación mencionado.

La Escuela de Formación de Jóvenes Líderes Afrodescendientes es un programa completo de formación y empoderamiento de la juventud afroperuana. Tiene por objetivo contribuir a la formación de jóvenes líderes afroperuanos y afroperuanas con identidad consolidada, que aporten al desarrollo de capacidades y habilidades de jóvenes de localidades y comunidades afroperuanas en la defensa de los derechos humanos, liderazgo, participación ciudadana, democracia e incidencia política. Este programa involucra a instituciones y organizaciones aliadas de Ashanti Perú especialistas en los temas necesarios para la realización de la Escuela como mecanismo de lucha contra el racismo en el Perú y los mecanismos de participación y visibilidad de las demandas de las juventudes afroperuanas a nivel local, regional y nacional.

Desde el año 2012, la Escuela cuenta con el soporte de organizaciones aliadas como Amnistía Internacional, la Organización de los Estados Americanos (OEA), el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la Fundación Interamericana (IAF), el Jurado Nacional de Elecciones (JNE), la Secretaría Nacional de la Juventud (SENAJU), IDEA Internacional, Municipalidad de El Carmen - Chincha, el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), Transparencia, entre otras.

Como resultado de estas experiencias, Ashanti Perú y ASONEDH obtuvieron reconocimientos a nivel nacional e internacional. Las personas egresadas de las Escuelas se encuentran incidiendo en sus comunidades como regidores municipales, líderes de organizaciones y activistas sociales, y continúan con su compromiso de trabajar por el desarrollo y visibilización de la juventud afroperuana (SENAJU, 2015). Hasta el cierre de la presente investigación (febrero 2018), se realizaron cinco ediciones completas y una sexta en la mitad del proceso formativo.

Ricardo Ferreira (2000), desarrolló una tesis sobre el desarrollo identitario de la población afrodescendiente, y la utilizaremos a fin de desarrollar el proceso de las personas entrevistadas. Para el investigador brasileño, la persona afrodescendiente atraviesa cuatro etapas: 1. La Etapa de la Sumisión: básicamente, aceptar los mensajes recibidos de superioridad blanca y negación de "lo diferente". Aquí existe la apropiación de una cultura distinta y la búsqueda por pertenecer al espacio que lo excluye. 2. La Etapa del Impacto: es el descubrimiento de referentes en los cuales se puede reflejar. Es el renacer y reescribir sus percepciones personales. 3. La Etapa de la Militancia: Es la apropiación de un concepto afrocentrado, en el cual se busca apropiar y recuperar todo el tiempo perdido. Se construye y fortalece una identidad con referentes propios y reales. 4. La Etapa de la articulación e identidad autoafirmada: es el entendimiento y aceptación del "otro" desde una nueva perspectiva, sin estereotipos ni culpas, basado en el sentimiento de orgullo. La tesis de

Ferreira guiará el presente análisis, puesto que brinda las herramientas clave para comprender los procesos personales de autoidentificación étnica a través del acceso al conocimiento.

Se comenzará con la primera etapa, la de Sumisión. La historia sobre la población afrodescendiente se encuentra distorsionada en la educación peruana. El 100% de las personas entrevistadas afirma que la información recibida en sus centros educativos estuvo limitada al proceso de esclavitud y posterior liberación. Es decir, se le transmitía al alumnado solo una parte de la historia.

A la mayoría nos han enseñado nada más el aporte que hemos tenido en comida, baile, deportes (E2).

Lo que nos cuentan es que vinimos esclavos, que prácticamente nacimos siendo esclavos y que aquí se formaron las castas: mulatos, zambos, etc. ¡Y ya! Es lo único que se tiene en la memoria sobre el afroperuano (E3).

La información que nos dan en los colegios, que es donde iniciamos nuestro aprendizaje, es bastante escasa, solamente te enseñan que Ramón Castilla nos liberó y se acaba el tema (E8).

Es preocupante comprobar que existan estudios que datan del año 2012-2013 en los cuales se entrevistan a representantes del movimiento afroperuano, personalidades que tuvieron educación escolar por los años 80 y 90, y retraten la misma información recibida en los centros educativos.

Existe consenso respecto de que los textos escolares sobre historia de Perú, más allá de consignar en sus páginas relatos sobre la condición de esclavos de los negros y sobre la libertad que consiguieron a mediados del siglo XIX, no destacan la contribución que ellos realizaron a la creación de la nacionalidad peruana en sus aspectos culturales y económicos (PNUD, 2013: 52).

La historia de la población afrodescendiente en el Perú ha estado históricamente tergiversada y limitada a un suceso específico como el periodo de la esclavitud. Esa limitante ha sido manifestada por los diferentes activistas del movimiento afroperuano hasta la actualidad. Las organizaciones afroperuanas han venido realizando llamados políticos al gobierno y al Ministerio de Educación para observar el currículo y plasmar el real aporte afrodescendiente, pero no obtuvieron muchos resultados.

El hecho de que, a través de las entrevistas realizadas, se manifieste la carencia de los aportes de la población afroperuana en los centros educativos, demuestra el interés de las juventudes por el tema. Son conscientes del impacto que trae el hecho de conocer la historia completa de sus antepasados para las generaciones jóvenes.

Asimismo, es destacado el sentimiento de impotencia en las y los jóvenes afroperuanos por el poco conocimiento recibido en los centros educativos. Eso se relaciona con el fortalecimiento de las identidades afroperuanas.

Si no nos están contando la realidad sobre la lucha, historia y aporte afroperuano, nos están contando una mentira (E3).

No se cuentan los aportes reales que tuvimos, ¿Cómo se puede esperar que haya orgullo? (E3).

Yo antes decía ¡ah sí, soy afrodescendiente!, pero siempre me decían que fueron esclavos (E11).

La relación entre la información que se recibe en los centros educativos, y la construcción y manifestación de la identidad es una constante para la juventud afroperuana. Dubet (1989) afirmaba que durante la adolescencia se produce una crisis inevitable de la identidad social. En esa línea, las identificaciones negativas y la estigmatización colocan al adolescente en un estado completo de vulnerabilidad. En ese sentido, el tiempo pasado en los centros educativos es primordial para el fortalecimiento de sus identidades. En el caso de la población afrodescendiente, se abre una nueva pregunta: ¿Qué se está fortaleciendo para la juventud afroperuana, el rechazo o el orgullo de sus orígenes? En base a dicha pregunta, las personas entrevistadas manifiestan cómo ha impactado en sus experiencias personales su paso por los centros educativos:

Si yo la hubiera recibido en la escuela [historia afroperuana], en la cual se contara la historia del pueblo afroperuano, yo habría podido reconocerme desde más joven, y las diferentes situaciones en mi vida, en la que he estado expuesta a la discriminación, no habrían sido tan decisivas ni hirientes como lo fueron en su momento. El hecho de decirme con negatividad ¡negra! no me habría afectado tanto (E5).

Yo he tenido dos o tres episodios marcados de racismo en el colegio. Creo que no habrían pasado y, de haber pasado, yo habría tenido más armas para defenderme, porque no es posible que alguien se burle de una niña que es similar a “una heroína”. Por ejemplo, si nos hubieran enseñado sobre Catalina Buendía de Pecho, que es negra y me digan negra a mí, no me habría causado el mismo impacto negativo, sino todo lo contrario (E7).

Yo creo que a mí me hubiera ayudado mucho a enfrentar los diferentes conflictos que tuve en la escuela y calle con otros niños, ya que durante mucho tiempo yo sentía vergüenza de ser negro, porque siempre escuchaba que ser negro era malo. Me

avergonzaba de mi color de piel, de mi cabello; es más, creía que todos los insultos que yo recibía eran ciertos y, cuando pasaba algún problema, yo ya sentía culpa. Si se perdía algo, yo sabía que la gente me iba a señalar a mí como el culpable de esa pérdida. Me hubiera ayudado mucho a superar ese trauma que yo llevé por mucho tiempo y que ya luego superé con otras herramientas (E10).

Una historia contada a medias y/o mal contada, como lo es la historia de la población afrodescendiente, crea escenas difíciles para adolescentes y jóvenes afroperuanos en un espacio fundamental de socialización como lo son los centros educativos.

“Creía que todos los insultos que yo recibía eran ciertos y, cuando pasaba algún problema, yo ya sentía culpa” menciona la E10. Esto marca el nivel de influencia que tiene el centro educativo, la información curricular de las escuelas, la formación del personal docente, el conjunto de factores dentro de las escuelas. Todo influye en la reproducción de prácticas discriminatorias, la exclusión social y un profundo deterioro de la autoestima.

El enfoque de la educación intercultural comprende revalorar los aportes culturales, como el de la población afroperuana, para el desarrollo y la historia del país, reconociendo y fortaleciendo a las poblaciones vulnerables.

Me sacan a bailar festejo porque asumen que yo sé bailar. Generan estereotipos (E7).

En el colegio, por nuestro color de piel y rasgos, nos han discriminado, pero no han conocido el papel importante de nuestra población para la sociedad [...] Es importante que en el colegio no solo nos enseñen que fueron esclavos y bailaron bacán e hicieron comida, porque fuimos mucho más que eso (E13).

Imagínate a los niños que ya sufren de bullying étnico racial en los colegios y les cuentan esta historia incompleta sobre lo que fueron sus antepasados. No estás ayudando a acabar con una realidad que les duele a muchas personas y que no es desde ahora, es desde hace más de 500 años (E3).

En su primer artículo, la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (CERD) dictamina como discriminación a:

Toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas

política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública (1969)¹³.

La CERD, en el año 2009, manifiesta su preocupación frente al Estado peruano, debido al elevado porcentaje de personas pertenecientes a las comunidades afroperuanas (entre otros grupos), que seguían siendo víctimas de racismo y discriminación¹⁴. En el año 2010, el PNUD presenta también un informe en el que señala:

La invisibilización de la presencia de los afrodescendientes en los países estudiados (entre los que se encuentra el Perú) no constituye una omisión circunstancial [...] sino más bien una manifestación del racismo institucionalizado (2010: 308).

El tipo de educación desarrollada en los centros educativos del país ha contribuido en el fortalecimiento de estereotipos y prejuicios que afectan de forma importante la autoestima e identidad afroperuanas, además de condicionar a la sociedad a esperar solo determinadas habilidades de esta población en los deportes, artes y gastronomía.

¿A qué se debe la indiferencia del gobierno peruano frente a las necesidades específicas de la población afroperuana? El racismo estructural se entiende como un diseño institucional que perpetua la práctica de la subalternidad de poblaciones específicas. Restrepo (2016) menciona que este tipo de racismo se encarga de las acciones u omisiones que buscan reproducir las desigualdades y jerarquías entre las poblaciones históricamente vulneradas.

El Estado peruano, de forma consciente o inconsciente, ha sido y se mantiene como el principal responsable del fortalecimiento de prejuicios y discriminación hacia las poblaciones afrodescendientes e indígenas. A pesar de haber ratificado su compromiso en la lucha contra la discriminación, no se manifiestan acciones concretas.

Hasta el momento, se ha retratado la primera fase del proceso de apropiación identitaria. Las personas entrevistadas afirman que la educación y socialización en los centros educativos fortalecen la idealización de lo "blanco" como superior, situación que genera, en adolescentes y jóvenes, sentimientos de inferioridad por sus características físicas e historia.

En contraposición a la actual falta de interculturalidad en los centros educativos, en la Escuela Afroperuana se cuenta con un contingente de jóvenes y adolescentes afroperuanos que, por su búsqueda personal sobre

13 Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial. Adoptada y abierta a la firma y ratificación por la Asamblea General en su resolución 2106 A (XX), del 21 de diciembre de 1965. Ratificada por Perú el 29 de septiembre de 1971.

14 CERD. Observaciones Finales. Examen del informe presentado por el Estado peruano. 75º período de sesiones, agosto 2009. CERD/C/PER/CO/14-17.

sus orígenes, consiguieron reencontrarse con su identidad étnica. En este momento, nos ubicamos en la segunda etapa, la del Impacto.

Cuando yo comencé a investigar, ingresé a la escuela de Ashanti y todo, yo tenía 15 años, entendí el porqué del bullying de niña: que lo diferente no era aceptado (E1).

Comencé a investigar, conocí a otras personas y me dieron más fuerzas para afrontar todos los espacios. Conocer la verdadera historia me ha ayudado bastante para construir mi identidad como afrodescendiente (E3).

Esa información no nos la cuentan en los colegios o institutos. Si uno mismo se siente en la necesidad de conocer esa historia de lucha, uno mismo la va a buscar (E6).

Las y los jóvenes entrevistados son conscientes de que, de alguna forma, el hecho de que hayan podido conocer más sobre su historia y la de sus ancestros es un privilegio en lugar de un derecho.

El que no se cuente nuestros aportes y solo sea en espacios muy pequeños hace que la población en general no los conozca y, sobre todo, que ni la misma población afroperuana conozca sus aportes (E7).

En esta segunda etapa, se evidencia el descubrimiento de la comunidad afrodescendiente como referente. Es un momento impactante en la vida de las y los jóvenes por el hecho de reconocer que su identidad tiene valor. Se comienza a desarrollar un espacio personal y social; se sienten parte de una población que es invisibilizada.

El proyecto de la Escuela Afroperuana, generado desde un espacio de la sociedad civil, intenta cubrir la brecha de información sobre la población afrodescendiente en los centros educativos. Sin embargo, al ser una organización, no llega a masificar la información, rol que le correspondería únicamente al Estado.

Si bien en esta época de la tecnología y acceso a internet es mucho más fácil acceder a todo tipo de información, ¿cómo se puede esperar que una adolescente afroperuana, que toda su niñez ha recibido solo mensajes negativos sobre su color de piel, rasgos e historia, se interese en conocer más sobre lo que la lastima? En ese sentido, las personas entrevistadas ejemplifican un modelo de resiliencia y resistencia frente a un sistema educativo y social que constantemente les reafirma que no existen.

La experiencia de la Escuela Afroperuana impactó directamente en la concepción sobre la historia de la población afrodescendiente. Generó, incluso, cambios de personalidad y autoestima en las y los entrevistados.

En ese momento, yo pude conocer mis raíces, saber cuánto se ha luchado y cuáles son los personajes que han dado su vida

[...] Si se habla de muchas culturas, los profesores deberían enseñarme que existen héroes, que existen cosas más allá, enseñar a empoderarte, y creo que es lo que he aprendido ya grande. Me hubiera gustado aprenderlo de pequeña, que es la etapa en donde más lo necesitas y creo que eso hace que quiera más a mi cultura, que me quiera más a mí, que me haga respetar (E13).

Esa información fue como un mundo nuevo, totalmente nuevo para mí. Me causó escalofríos escuchar historias de otros chicos y chicas que habían pasado por lo mismo que yo, y que yo no estaba sola, sino que todos estábamos unidos por esas circunstancias, y por ello decidí participar de la Escuela [...] yo me habría sentido orgullosa de lo que soy, de mi color y rasgos. Creo que me habría sentido orgullosa, y no con la autoestima baja, intentando ser como la mayoría de mi salón que eran blancos (E8).

Me ha ayudado bastante en el hecho de querer lo mejor para mí. Ha generado mucho impacto en mi autoestima en relación a mi apariencia. Ahora puedo pararme frente a un espejo y decirme “¡soy negra!” Antes lo sabía, pero no lo afirmaba con seguridad ni con amor ni con lucha u orgullo, nada de esas cosas. Sabía que era negra, pero no era algo de lo que estaba orgullosa (E2).

La experiencia citada permite observar un cambio radical en la percepción personal de cada entrevistado. La información les brindó seguridad para enfrentar a una sociedad cargada de prejuicios y racismo.

Es un común divisor la invisibilidad de la población afrodescendientes en América Latina. Impide la formulación de políticas públicas efectivas e integrales, situación que también los excluye del sistema educativo y de la historia oficial, y limita y/o elimina provisiones que permitan el desarrollo de la expresión identitaria y cultural.

Sobre la identidad, Hall (1997) afirma que nuestras conductas y acciones son moldeadas, influenciadas y reguladas normativamente en base a los significados culturales. ¿Qué significado cultural se construye para la población afroperuana? En la misma línea, Passos (1999) propone que la identidad es la forma en la que los individuos se reconocen y son reconocidos, la forma en la que se ven y son vistos. En ese sentido, aquello que los otros dicen y esperan de esa persona es parte de lo que ella cree que es su naturaleza. De no ser aceptada, la moldeará a lo que los otros quieren.

La identidad se va construyendo a raíz de las interacciones con el entorno. Respondiendo al cuestionamiento anterior, la suma de información absorbida en los centros educativos por la sociedad peruana en los medios de comunicación, en las familias, construye un significado cultural negativo alrededor de lo que significa ser afroperuano o afroperuana.

Teniendo en cuenta que para la construcción de la identidad es necesaria esa interacción con la otra persona, los entrevistados señalan la importancia de que la información sea masiva e incluya a la población no afrodescendiente.

De qué nos sirve a nosotros aprender nuestra historia si las demás personas no lo saben. No será creíble. Quienes somos afroperuanos, tenemos pocas e incluso ninguna figura que sean difundidas y mostradas en las escuelas. No son de reconocimiento masivo. No hay referente y, cuando no los tenemos, no sabemos a quién admirar. Me habría generado desde niña la aspiración de querer llegar ahí, ser fuerte, más luchadora y mirarlos con admiración. Creo que generaría una sociedad más justa, comprensible y respetuosa (E7).

La educación con enfoque intercultural puede ser una vía de acceso y rescate de la autoestima, de la autonomía y de la autoafirmación con sus raíces étnico-culturales. Los centros educativos son un punto de encuentro de las diferencias étnicas, y constituyen un instrumento eficaz para disminuir el proceso de exclusión social e incorporar nuevos conceptos identitarios para la población afrodescendiente. Al respecto, Ferreira aclara que:

É condição importante para a saúde psicológica ter-se um senso positivo de si mesmo como membro de um grupo do qual se é participante, sem nenhuma ideia de superioridade ou inferioridade (2000: 68).

Ese sería el verdadero sentido de una educación con enfoque intercultural: que busque el respeto y construcción comunitaria sin superioridades ni inferioridades entre los estudiantes y docentes. Con esta conciencia social se relaciona la tercera etapa de Ferreira, la de la Militancia, el momento en el que se busca recuperar todo el tiempo de invisibilidad en el que se les ha ubicado. Aquí se da pie a cuestionamientos y toma de conciencia en base a un problema comunitario, se deja de ser solo un joven o una joven afroperuana para sentirse parte de una comunidad denigrada y, ante ello, genera una postura militante y activa.

Hay una historia africana que es de donde vinimos, historias de pueblos y reinados importantes con riqueza y con una civilización diferente y valiosa, pueblos guerreros, luchadores. Esa historia también debería ser contada, esa historia no es afroperuana, es africana, y deberíamos conectarla, entender que hay una relación ahí. La gente no sabe que vinimos de más atrás y que hay una historia importante que contar sobre las grandes poblaciones africanas (E3).

Me ayudó a entender que yo soy una persona merecedora de derechos, que mi historia pasada tiene características diferentes

a las de otras personas en este país, pero igualmente tengo todo el derecho de ser valorada (E7).

Me preguntan y ahora yo cuento todas las historias de lucha. Me siento súper feliz de mis raíces, que me sienta bien conmigo misma. Camino por la calle, amo mi cabello y lo luzco caminando (E11).

Las identidades son creaciones sociales y culturales. En ese sentido, desde el momento en el que se apoderan de un nuevo conocimiento que les muestra la otra cara de la historia, adquieren fuerzas para reivindicar sus derechos, cuestionar las actitudes discriminatorias, deconstruir el mito de que “todos somos iguales” y reconstruir una identidad cultural, racial y étnica de forma visible y arrasadora, buscando ser reconocidos por los otros como una identidad legítima, que no puede seguir siendo utilizada para justificar la dominación, como lo ha sido históricamente.

La identidad de la población afrodescendiente carga consigo la negación de la tradición africana, la condición de la esclavitud y el estigma de ser utilizados como un instrumento de trabajo sin derechos ni humanidad. El afrodescendiente enfrenta actualmente la constante discriminación racial de forma directa o sutil. Sin embargo, además de sobreponerse a esas circunstancias, tiene la tarea de construir un mejor futuro para sus sucesores (Ferreira, 2000).

En este momento comienza la cuarta etapa, que es la de la articulación entre su identidad autoafirmada y el proceso de abertura y aceptación de “lo diferente”, “lo otro”, desde una perspectiva afrodescendiente no estereotipada. Es el momento de reafirmación de su identidad como afroperuanos y afroperuanas, y es un compromiso personal la lucha por su comunidad reconociendo la existencia de otras poblaciones también invisibilizadas y eliminadas de la historia nacional.

Sobre todo, me ha empoderado para continuar con esta responsabilidad [...] Asimismo, me ha motivado a conocer mucho más a nivel intelectual y político. Yo puedo seguir ese camino así como otros jóvenes, empoderarse culturalmente, hacer valer nuestros derechos, historia e identidad (E12).

Es un cambio muy grande, que me gustaría que muchas personas puedan hacer lo mismo que yo hago ahora (E2).

Todas las historias, porque hay algo que nos hace iguales y es que nuestra vinculación con la tierra es la misma. Es como si todas las culturas ancestrales estuvieran tejidas bajo el mismo hilo y de alguna forma perversa nos encontramos excluidos como ahora (E9).

Eso empoderaría a todo el Perú, de estar orgullosos de nuestras raíces, de poder saber [...] Lo veo desde la importancia de que las próximas generaciones tengan esa base que también es fundamental (E13).

La cuarta etapa muestra el involucramiento colectivo que tienen las juventudes afroperuanas luego de tener acceso al conocimiento. Genera una conciencia social sobre la situación de su población y, a la vez, de las poblaciones que han tenido tratos similares en la historia del país.

Un entrevistado menciona que “de alguna forma perversa estamos excluidos”. En los centros educativos se enseña solo un tipo de memoria, historia y de pertenencia, las cuales son ajenas a más del 50% de la población peruana. Las experiencias de vida de las poblaciones son inicialmente ignoradas, los sujetos son vistos como subalternos y deben aprender una cultura y valores ajenos. De esta forma, el salón de clases se transforma en un lugar de dominación cultural, de colonización imaginaria.

CONCLUSIONES

La población afrodescendiente en el Perú cuenta con muy poca información sobre África, y solo el 46% de la población afroperuana considera que sus antepasados vinieron de este lugar (Mincul, 2015). Este dato nos brinda luces sobre lo que la población afroperuana representa para el Estado peruano.

Algunas instituciones afroperuanas de la sociedad civil, así como la suma de ellas en espacios de incidencia política frente al Estado, van trabajando en una trayectoria histórica por la inclusión y representación de la población afrodescendiente en las políticas de educación formal. Es importante añadir que se han trabajado en Rutas de Aprendizaje en educación intercultural para la población afroperuana desde el Ministerio de Educación y con influencia de organizaciones afroperuanas de la sociedad civil. Sin embargo, son documentos que “sugieren”, mas no exigen. En ese sentido, la aplicación o no de los mencionados documentos depende de la voluntad de cada docente.

Iniciativas como la Escuela Afroperuana, detallada en la presente investigación, buscan cubrir la necesidad de una población en la búsqueda de su identidad, historia y aportes eliminados de la historia nacional, espacios necesarios de empoderamiento y reencuentro con sus identidades.

Para las poblaciones indígenas y afroperuanas, la educación intercultural significa una herramienta que les permitirá visibilizar sus demandas de democracia étnica en los espacios de incidencia política peruana. Con ello, promoverá una mayor conciencia sobre la discriminación y opresión étnica que atacan directamente sus integridades. Se buscan reales cambios sociales con la mirada en una total ciudadanía intercultural peruana.

El involucramiento de toda la sociedad por la recuperación de la educación intercultural va a mejorar la concepción que la sociedad peruana tiene sobre sí misma, contribuirá con la tolerancia cultural y promoverá identidades sociales saludables con comunicación intercultural.

BIBLIOGRAFÍA

Benavides, M., Valdivia, N. & Torero, M.

2007 "Exclusión, identidad étnica y políticas de inclusión social en el Perú: el caso de la población indígena y la población afrodescendiente". En *Investigación, políticas y desarrollo en el Perú*. Lima: CLASCO.

Córdova Cusihuamán, G.

2011 "Educación Superior en el Perú: Los Pueblos Indígenas y Afrodescendientes y las Políticas Públicas e Institucionales". En Daniel Mato (Coord.), *Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina. Normas, Políticas y Prácticas* (pp. 321–356). Caracas: Instituto Internacional de la Unesco para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC–Unesco).

De la Cadena, Marisol

2000 *Indigenous Mestizos: The Politics of Ethnicity and Culture in Cuzco, Peru, 1919–1991*. Durham: Duke University Press.

DIGEIBIR

2012 *La historia del Pueblo Afroperuano y sus aportes a la cultura en el Perú. Visibilizar en el aula al pueblo afroperuano y sus aportes a la cultura del Perú*. Lima: MINEDU.

Dubet, F.

1989 "De la sociología de identidad a la del sujeto". En *Estudios sociológicos* VII, p. 21.

Fairclough, N.

2001 *Discurso e Mudança Social*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Ferreira, R. F.

2000 *Afrodescendente. Identidade em construção*. São Paulo: EDUC–Rio de Janeiro: Pallas.

Hall, Stuart

- 1997 "A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo". En *Educação & Realidade*. Porto Alegre, Vol. 22, n.º 2, pp. 15-46, jul./dic.

Inter-American Dialogue

- 2000 "Race and Poverty: Interagency Consultation on Afro-Latin Americans". En *LCR Sustainable Development Working*. Paper n.º 9. June 19. Washington DC.

Ministerio de Cultura del Perú

- 2015 *Estudio especializado sobre población Afroperuana*. Lima: Mincul-GRADE.

Ministerio de Educación

- 2002 *Política Nacional de Lenguas y Culturas en la Educación*. Lima: MINEDU.

Passos, E. S.

- 1999 *Palcos e plateias: as representações de gênero na faculdade de educação*. Salvador: UFBA.

Peredo Beltrán, E.

- 2001 *Una aproximación a la problemática de género y etnicidad en América Latina*. Chile: CEPAL.

PNUD

- 2010 *Derechos de la población afrodescendiente de América Latina: desafíos para su implementación*. Panamá: Publicación del Proyecto Regional PNUD "Población afrodescendiente de América Latina".
- 2013 *Autopercepciones de la población afroperuana: identidad y desarrollo*. Panamá: Publicación del Proyecto Regional PNUD "Población afrodescendiente de América Latina II".

Ramírez Reyna, Jorge

- 2006 *Racismo, derechos humanos, inclusión social. Afrodescendientes en el Perú*. Lima: Editorial IRP.

Restrepo, Eduardo

- 2016 *Racismo y discriminación*. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR, Universidad Javeriana.

Secretaría Nacional de la Juventud

- 2015 *Juventud Afroperuana. Derechos Humanos, participación ciudadana e incidencia política: 10 Años de Ashanti Perú*. Lima: UNFA.

Silva, T. T.

- 2000 "A produção social da identidade e da diferença". En Silva, T. T. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais* (pp. 73–102). Petrópolis: Vozes.

Tocón Armas, C. & Petrera, M.

- 2002 *La población afrodescendiente: Perú y Bolivia. Una mirada comparativa*. Tesis doctoral en Ciencias Sociales. Lima: UNMSM.

Valdiviezo, L. A. & Valdiviezo Arista, L. M.

- 2008 "Política y práctica de la interculturalidad en la educación peruana: análisis y propuesta". En *Revista Iberoamericana de Educación*. N.º 45/1 – 25 de enero.

PROBLEMAS EN EL DESARROLLO DE CONDICIONES FAVORABLES DE LA IDENTIDAD DE LA NIÑEZ AFROPERUANA EN LA EDUCACIÓN INICIAL¹⁵

Eduardo León Zamora¹⁶

Este estudio nos ha permitido ver y entender cómo una institución educativa pública de educación inicial enfrenta las cuestiones de la identidad étnico-racial, del racismo y de la diversidad cultural en su cotidianidad. También, nos permite ver cómo una institución preescolar genera, intencionadamente o no, determinadas condiciones desde su actuación educativa para el desarrollo de esta identidad.

De hecho, queda claro que toda institución educativa crea estas condiciones. Actuando proactivamente o privándose de actuar, siempre creará condiciones. Es inevitable, de allí que siempre influirá en cómo la niñez desarrolla sus identidades, aceptándolas positiva o negativamente, empoderándose o desempoderándose, enorgulleciéndose o avergonzándose de ellas, luchando o sometiéndose, esclavizándose a mandatos y prejuicios sociales o liberándose de ellos.

Las condiciones presentadas en esta investigación, por razones metodológicas, han sido desarrolladas en compartimentos diferenciados.

Primera condición: Autoidentificación étnico-racial, lenguaje, cuerpo y belleza

15 Investigación: "Un jardín en una comunidad afroperuana, El Carmen: condiciones para el desarrollo de la identidad étnico-racial".

16 Licenciado en Educación Primaria y magíster en Investigación Educativa. Trabaja como consultor independiente en diversos temas educativos: Currículo, formación docente, políticas educativas, EIB, Educación Ciudadana, Educación Inclusiva, Afroeducación, Educación para la Diversidad Sexual, Evaluación y Metacognición. Estudió en la Pontificia Universidad Católica del Perú y en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano de Chile. Ha trabajado en La Casa de Cartón, en el colegio Madre Admirable de El Agustino, con los Huch'uy Runa del Cusco, KALLPA, TAREA, MINEY, UNICEF, USAID/PERÚ/SUMA. Actualmente, trabaja en una investigación con el CISE- PUCP sobre el desarrollo de la identidad afroperuana. Especialista en Educación Intercultural Bilingüe.

Segunda Condición: Normas de convivencia, disciplina y clima de aula

Tercera condición: Abordamiento de la cultura, la historia y la experiencia afroperuana

Cuarta condición: Tratamiento del racismo y la discriminación

Quinta condición: Tratamiento de la diversidad y las diferencias

Sexta Condición: Prácticas pedagógicas apropiadas desde la perspectiva del desarrollo infantil

Séptima condición: Construcción del sentido de comunidad

Las condiciones presentadas en esta investigación, por razones metodológicas, han sido desarrolladas en compartimentos diferenciados, pero no funcionan de manera aislada en la vida real. Entender que esto no sucede así significaría que no se logró visibilizar las profundas interrelaciones entre unas condiciones y otras. Y es, justamente, la sinergia existente entre esas condiciones la que nos ayuda a analizar y comprender la complejidad con las que se van entretejiendo, y el enorme poder que producen y despliegan en la vida institucional de un Jardín, pero, fundamentalmente, en la vida de la niñez. Lo dicho no es una expresión casual, las condiciones a las que haremos referencia son fuerzas productoras de poder tanto a nivel social e institucional como a nivel individual y subjetivo, poder para mantener el *statu quo* o poder para transformarlo.

El desarrollo de cada una de estas condiciones implica un conjunto de elementos que las hacen posibles, elementos de carácter social, institucional, profesional y personal que interactúan permanentemente: cultura hegemónica, equilibrio emocional de las docentes, lineamientos educativos y curriculares, regulaciones institucionales, sensibilidad, conocimientos pedagógicos, formación ciudadana, clima escolar, visión de la infancia, empatía, compromiso, conocimiento de la realidad social y cultural, apertura, valores, creencias, temores y prejuicios. Todos estos elementos se superponen y se amalgaman para constituirse en los cimientos sobre los que se construye la identidad étnico-racial. Por eso, la relevancia de trabajar estas condiciones durante la niñez en la educación inicial es crucial. Es sobre esas bases que desarrollarán sus identidades étnico-raciales. En ese sentido, serán muy difíciles de modificar en el futuro porque dejarán huellas muy profundas.

Hemos intentado develar estas condiciones y explicarlas a la luz de los procesos de desarrollo socioemocional, cognitivo, moral y ciudadano de la niñez. Confiamos en que los procesos registrados en este estudio y su análisis servirán para explicar, también, por qué no se dan en la actualidad las condiciones que se requieren para forjar una identidad étnico-racial sólida en la población afrodescendiente desde la educación inicial. De igual manera, nos ayudará a comprender la importancia que tiene la dimensión étnico-racial en el desarrollo de la identidad de la niñez

afrodescendiente, a tomar conciencia del importante papel que juega la educación inicial en el desarrollo de esta identidad, a extraer ideas que permitan aportar al trabajo pedagógico y a alentar al Ministerio de Educación para concretar políticas y propuestas orientadas a la educación de la infancia afrodescendiente.

UN PROBLEMA DE CARÁCTER SISTÉMICO

No es posible ni se pretende generalizar los hallazgos encontrados, pero consideramos que lo que sucede en una institución educativa refleja, desde su unicidad, lo que también puede estar sucediendo en otras. Al fin de cuentas, las instituciones educativas públicas comparten entre sí, en mayor o menor grado, la misma cultura, las mismas regulaciones, los mismos mandatos, las mismas rutinas y el mismo currículo. Sus maestras comparten también una formación similar y actúan con parámetros semejantes.

El Jardín N.º 268 está estructurado pedagógica, curricular, organizativa y funcionalmente de acuerdo con las normas y orientaciones del Ministerio de Educación. En otras palabras, opera óptimamente de acuerdo a las regulaciones vigentes. Aun así, no responde a las necesidades de desarrollo de su alumnado en relación a la construcción de su identidad étnico-racial, dimensión fundamental y decisiva para sus vidas. Entonces, cabe preguntarse si podría haber otros Jardines que sí estuviesen atendiendo estas necesidades en el marco de los lineamientos actuales de nuestro ente rector nacional de la educación. Cuando una institución educativa cumple con todos los requisitos establecidos y es considerada como un Jardín modelo en la provincia, pero no tiene los enfoques, las estrategias, las herramientas y las prácticas apropiadas para responder a este desafío tan fundamental de la educación son tan lejanos del imaginario pedagógico y de las prácticas docentes.

Esta situación escapa, entonces, a las responsabilidades que pudiesen tener tanto la institución educativa como sus docentes. No es una cuestión de manejo institucional ni de competencia profesional. Es un problema de naturaleza estructural. Es, principalmente, una deficiencia del sistema.

Hemos constatado cómo la institución educativa, por las debilidades encontradas, no se constituye en un filtro que tamiza, críticamente, las limitaciones, debilidades y problemas sociales de nuestra sociedad, incidiendo en sus posibilidades de reproducción. Por el contrario, por acción, pero principalmente por omisión, el Jardín refuerza un conjunto de prácticas sociales que debería tener como prioridad transformar. Expresado en el nivel que corresponde, el Ministerio de Educación no encara, a través de su modelo pedagógico de educación inicial, ciertas necesidades centrales para el desarrollo saludable de nuestra infancia. Con ello, contribuye a la reproducción social de graves problemas sociales.

Como iremos viendo en el desarrollo de estas reflexiones, las posibilidades de intervención positiva del Jardín y de sus docentes para desarrollar la identidad étnico-racial, frente al tsunami de

condicionamientos que reciben del entorno y de los procesos experimentados a nivel institucional, profesional y personal, son limitadas. Esto no significa que desconozcamos la agencia de las profesoras y sus potencialidades para emprender, con autonomía, mejoras o cambios. Sin embargo, dadas las debilidades en el modelo de la educación inicial del MINEDU, en el currículo, en las regulaciones institucionales, en la cultura escolar y en sus propios procesos de formación docente que no reconocen el desarrollo de la identidad étnico-racial como un foco de atención prioritario en la formación de la niñez, se requieren cambios de gran envergadura que hagan posible revertir esta situación.

La ausencia del desarrollo de la identidad étnico-racial en el nivel preescolar, y que lamentablemente se extiende en toda la Educación Básica Regular (EBR), puede revelar diferentes cosas. Principalmente, nos comunica que el Ministerio de Educación no ve la salud socioemocional, el racismo y la diversidad como temas fundamentales en la formación de la población peruana; especialmente, la comunidad afrodescendiente, que aún viven en condiciones de opresión.

EL DISCURSO IGUALITARISTA EN LA ESCUELA

El mundo preescolar y la actuación de las docentes no solo están influidos por la cultura escolar y la formación recibida. Tampoco las políticas educativas son las únicas que operan e influyen en ellos. Están, especialmente en cuestiones de identidad étnico-social, muy marcados por los mandatos y valores que circulan en la sociedad y que van constituyendo las creencias de las profesoras y de la ciudadanía en general.

Hemos constatado cómo un conjunto de percepciones que producen los sistemas de poder se manifiesta en el Jardín y en los comportamientos de las maestras. Percepciones que no se traducen, como en otros tiempos, en abiertas manifestaciones de discriminación y racismo hacia la niñez afrodescendiente. Sin embargo, estos sistemas de poder basados en la raza, la etnia, la clase social, el género, entre otros, operan actualmente en formas mucho más sutiles.

Hoy prevalece un discurso democratizador que invisibiliza la presencia y el funcionamiento activo de los mecanismos ideológicos y sociales que perennizan relaciones de poder asimétricas, que crea en las maestras una perspectiva educativa libre de conflictos. No reconoce los problemas y no los aborda, los evade, les teme y los considera problemáticos e inadecuados para la edad de su alumnado. En consecuencia, deriva la responsabilidad pedagógica de atenderlos a otros niveles de la EBR.

Este discurso se expresa en un lenguaje de igualitarismo, de homogeneización y de universalización que encubre las diferencias y las desigualdades. La diversidad es reconocida y valorada solo en la medida que no pone al descubierto situaciones de injusticia y no origina conflictos. En los mensajes que fluyen en el Jardín, se entremezclan fundamentos y expresiones democráticas, identitarias y religiosas: "Todos somos

iguales". "Todos somos hijos de dios". "Todos somos carmelitanos". "Todos somos niños". "Todos somos peruanos". Un sentido de pertenencia amplio y genérico se afirma entre la niñez. Todos los vínculos que nos unen como una comunidad de iguales tienen su lugar y su momento para ser señalados. Todos los que nos diferencian, se eluden.

Las alusiones al cuerpo, a la raza, a la sexualidad y a la belleza negra no tienen cabida en el Jardín. No hay referencia a los cuerpos de los subalternos que, en este caso, son las personas que no son de raza blanca. Su experiencia y su historia no tienen lugar en el Jardín. Su cultura, presente y dinámica en la institución educativa, es una cultura sin agentes. Las identidades (negra o afro, chola, mestiza, blanca) no se nombran. El racismo no se enfrenta como tal; tampoco se le ve. Cuando se manifiesta, se le encara como una mala conducta eventual. Las niñas y los niños son vistos, formalmente, como sujetos universales, abstractos, integrantes de un grupo etéreo específico, pero sin pertenencias étnico-raciales ni marcadores culturales propios, sin historia ni presencia viva en nuestra sociedad.

Una igualdad postiza, impostada y frágil se construye en la cultura institucional del Jardín. Una igualdad que será sumamente débil para recepcionar e interpretar adecuadamente la violencia del racismo que enfrentará la niñez cuando ingresen a la primaria y cuando su círculo de interacciones sociales se amplíe.

LA ESCOLARIZACIÓN DE LOS JARDINES

Surgidos, originalmente, con el nombre de Kindergarten o Jardín de los niños; es decir, como un espacio libre, de juego, de sano esparcimiento, de contacto con la naturaleza, como pequeños paraísos para disfrutar de la infancia. Los Jardines han ido involucionando hacia estructuras institucionales rígidas y lejanas del espíritu que animó su aparición. Los Jardines que, alguna vez, supusieron una alternativa más enriquecedora y gratificante que la que ofrecían los hogares, se han convertido hoy, simplemente, en escuelas para los más pequeños. Los Jardines se han escolarizado.

Este no es un fenómeno reciente en absoluto. Hoy, más que nunca, se evidencia que los Jardines son asumidos como una etapa preparatoria para el nivel primaria. En ese sentido, el Jardín adquiere la función de no solamente garantizar que la niñez llegue al siguiente nivel de la EBR con las capacidades necesarias para encararlo satisfactoriamente, incluso exigiéndole aprendizajes que no corresponden a este nivel, sino uniformizando el estilo de trabajo y las regulaciones institucionales que son, lamentablemente, características de la educación primaria.

Al igual que en la educación primaria actual, las prioridades de aprendizaje en el Jardín giran en torno a las áreas de Comunicación y Matemática. La atención al desarrollo socioemocional y psicomotriz, tan comunes a las grandes tradiciones de la educación inicial, no tienen

prioridad. La enseñanza de las ciencias y el arte, tan estimulantes para el desarrollo cognitivo y afectivo, tampoco. Las maestras señalan que las familias presionan para que sus hijos aprendan a leer y escribir o para que aprendan los números, pero son las mismas profesoras, por convicción, las que se empeñan en dedicarse a estas áreas. Son reconocidas y valoradas por sus logros en ellas.

Sin embargo, lo más preocupante de este proceso de escolarización es que las reglas y estrategias de disciplina de la educación primaria se han trasladado también a los Jardines. Si bien la educación primaria nunca adoptó un sistema de regulaciones apropiado para sus niños, desconociendo sus características de desarrollo, la importancia de una formación democrática y un enfoque de derechos. La educación inicial sí se caracterizó por tomar en cuenta estos tres elementos. En su momento, representó una renovación de las prácticas pedagógicas. En ese marco, la vida institucional de los Jardines estaba orientada a desarrollar relaciones de confianza, seguridad y afecto entre la niñez y la adultez. Esto se ha transformado. Si bien hemos constatado la diferencia que hace la madurez emocional de una maestra, también hemos dejado evidencias de que una golondrina no hace el verano, aunque ocupe el cargo de directora, si es que no se impulsa un proyecto educativo alternativo.

La política de convivencia democrática impulsada por el Ministerio de Educación aún no llega a concretizarse en las instituciones educativas. A pesar de ello, subsiste en los Jardines un estilo de control rígido y autoritario que se ha impuesto en los Jardines, implícitamente, porque así se entiende que se debe proceder.

La niñez debe llegar a la primaria “entendiendo” y asumiendo formas de comportamiento que sean apropiadas para el tipo de escolarización que les espera en el futuro. Tienen que ir acostumbrándose parece ser la consigna. Esto ha generado situaciones en las que pueden experimentar, ocasionalmente, sentimientos y emociones de miedo, inseguridad, desconfianza, estrés y rechazo al Jardín. Esto se debe a comportamientos autoritarios que se expresan en gritos, amenazas y castigos, los cuales contrastan con otros espacios del propio Jardín y en un aula de la misma edad donde experimentan exactamente lo opuesto. Sin embargo, también hemos mostrado los efectos negativos que se producen cuando una profesora no maneja un enfoque, estrategias y herramientas para la construcción de un manejo disciplinar democrático que la lleva, ocasionalmente, a pedir “auxilio” a la profesora “mala” para que aplique “métodos correctivos” a sus “incorregibles”. Se legitima así un estilo de disciplina autoritario.

No podemos dejar de señalar que también las expresiones de afecto están presentes en muchas maestras. La niñez también expresa sentimientos de cariño hacia sus dos profesoras. Sus reacciones frente los comportamientos autoritarios de una de sus profesoras son variados. También son tomados con indiferencia, con incredulidad, con aprobación y con resistencia. A veces parece que no se afectan, porque también en sus hogares reciben un trato similar.

La escolarización de la educación inicial también se expresa en la pedagogía. Las actividades creativas y expresivas, el movimiento, la curiosidad, la espontaneidad infantil, el juego y la exploración ocupaban un lugar privilegiado en la vida de los Jardines. Lamentablemente, todas estas expresiones de una pedagogía rica y estimulante han desaparecido en su sentido esencial. Mejor dicho, han sido resignificadas en el marco de un proceso de escolarización. Ahora, todo este tipo de actividades se realizan, pero han adquirido otro matiz. Se realizan en el formato de la primaria. Están parametradas, recortadas y acotadas a lo que está permitido en la escuela primaria. Un exceso de control caracteriza a las nuevas prácticas. El espacio de trabajo privilegiado es el aula; la mayor parte de las actividades se realizan sentadas, la circulación libre está restringida, los sectores cumplen su cometido eventualmente, los juegos son siempre direccionados por las maestras, el trabajo cooperativo no funciona, los tiempos para expresarse y opinar son pocos, y las interacciones maestra-estudiante se tornan pobres.

En este contexto de escolarización, las condiciones para el desarrollo de la identidad se precarizan. No tienen espacio. Se ahogan. Y lo que es peor, se direccionan hacia un sentido que la debilita, la censura, la obliga a invisibilizarse.

LA CULTURA NEGRA Y EL CURRÍCULO ESCOLAR

Según las normas, el currículo es “abierto, flexible, integrador y diversificado”. También, “deben ser diversificados en las instancias regionales y locales y en los centros educativos, para atender a las particularidades de cada ámbito” (Ley General de Educación, 2003).

En la realidad, nuestro currículo escolar es culturalmente homogéneo. Aunque ha habido progresos en materia de Educación Intercultural Bilingüe (EIB), poco se ha avanzado con esta en cuestiones curriculares. En términos de atención a los diversos pueblos del Perú, la atención prioritaria ha estado puesta en las poblaciones indígenas. La población afroperuana recién ha sido tomada en consideración en los últimos años, pero es poco lo que se ha producido como política educativa, y menos lo que ha llegado a las escuelas y las aulas. La política educativa para afrodescendientes tardó en diseñarse y en llevarse a la práctica.

Las posibilidades de diversificación curricular están limitadas por la falta de orientaciones precisas y potentes para que se pueda llevar a cabo. Ya hemos sido testigos de los Diseños Curriculares Regionales que, en su momento, tendieron a imitar, en forma y fondo, al Diseño Curricular Nacional. Las cuestiones culturales tendieron a resaltar una perspectiva folklorista de la riqueza cultural propia y omitieron los conocimientos y la cultura de los pueblos originarios y afroperuanos. En otros casos, problemas de naturaleza técnica o un exceso de ideologización afectaron la calidad de los esfuerzos.

En síntesis, en las instituciones educativas y en las aulas, las maestras no cuentan con un enfoque claro y herramientas prácticas para

diversificar el currículo. Su formación, además, no las ha preparado para enfrentar la diversidad.

Como consecuencia de ello, la cultura, la historia y la experiencia de las comunidades afrodescendientes están ausentes del currículo. Las necesidades educativas específicas que se derivan de ellas tampoco son tomadas en cuenta. Los problemas que enfrenta la población negra como producto de la opresión que todavía está presente en sus vidas tampoco son considerados, de allí que la educación que reciben no sea pertinente culturalmente, relevante socialmente y significativa a nivel individual.

Es una realidad extendida a todas las instituciones educativas de todos los niveles de la EBR. Sin embargo, en el caso de la educación inicial es preocupante, porque es en las edades de la población preescolar cuando toma lugar un conjunto de procesos cognitivos, socioemocionales y morales asociados a su identidad étnico-racial, que van a sustentar su desarrollo posterior tal como hemos explicado en este estudio.

Un currículo de educación inicial que omite la cultura negra es un currículo que no favorece a la niñez afrodescendiente. No les acercan un espejo para empezar a ver, conocer, entender y amar lo suyo para reconocerse y sentirse negros y negras, miembros de una comunidad única mayor. Los coloca en pésimas condiciones para comprender y enfrentar los problemas que, como comunidad, enfrentan cotidianamente, problemas de violencia, marginación, explotación, imperialismo cultural y de exclusión en las decisiones que los afectan.

Cuanto más tempranamente el currículo ayude a la niñez afrodescendiente a reflexionar sobre su experiencia y la de los suyos, plantear interrogantes, encontrar respuestas, resolver dudas, enfrentar situaciones de racismo, celebrar su identidad y la diversidad, más empoderados estarán y tendrán un desarrollo socioemocional más saludable.

LA CARENCIA DE UN ENFOQUE DE EDUCACIÓN AFROPERUANA

Resulta demasiado difícil para las maestras emprender un trabajo pedagógico sin tener el enfoque y las herramientas esenciales cuando se trata de un desafío nuevo y de una tarea sobre la que no tienen una experiencia previa. No se les puede responsabilizar por no desarrollar un enfoque de educación afroperuana a, puesto que no existe. Hay algunos esfuerzos que apuntan a plantear algunas orientaciones centrales (León, 2014), pero a las escuelas no ha llegado una propuesta definida. La Dirección General de Educación Básica Alternativa, Intercultural Bilingüe y de Servicios Educativos en el Ámbito Rural (DIGEIBIRA) ha estado impulsando una Mesa Técnica y, luego, una comisión para abordar la educación de la población afroperuana, pero no existe una propuesta pedagógica en curso.

Detrás de la carencia de un enfoque, se esconde un supuesto que, traducido en pregunta, sería ¿Acaso la niñez afroperuana requiere de una

educación diferente a la de sus pares? Si es que nunca se ha planteado la necesidad de brindar una educación específica a la población estudiantil afrodescendiente, es porque siempre se ha asumido que es innecesaria. Si se hubiera considerado necesaria, ya habría sido propuesta o, por lo menos, demandada. Este tipo de razonamiento, *in vitro*, elude reflexionar sobre el enorme peso que tiene la idea de una escuela universal para todos y sobre las condiciones de vida de la población afrodescendiente que pueden haber influido en que no se perciba la necesidad de una educación específica y que no se manifieste como una demanda.

En efecto, el primer cuestionamiento que debe hacerse a las docentes, al plantearseles un enfoque educativo para atender a las poblaciones afrodescendientes, debe ser el siguiente: ¿para qué un enfoque singular para esta población? Sin embargo, una vez comprendida la importancia de un enfoque, la segunda gran pregunta debe ser ¿y cómo lo trabajamos en el aula? Y cuando se les explique cómo se traduce pedagógicamente, la inevitable conclusión será que necesitamos formación para implementar ese enfoque.

La directora del Jardín N.º 268 toma conciencia de esa necesidad, y entiende cómo se ha registrado en el estudio, que es necesario un proceso formativo para trabajar el tema de la identidad étnico-racial por ser un tema delicado y sensible. Una formación adecuada, afirma, la harían superar sus temores y dudas.

Por otro lado, la constatación de una realidad étnicamente diversa en la escuela y la comunidad nos lleva a otra reflexión: cómo entendemos un enfoque afroeducativo para una población diversa. Nuestras comunidades afroperuanas, incluso aquellas comunidades tradicionalmente consideradas negras, son comunidades mestizas en la actualidad. Prácticamente, es imposible encontrar comunidades netamente negras. El Carmen es un ejemplo que ilustra esta idea. Por esta razón, existe la necesidad de reflexionar sobre un enfoque más amplio que incluya y afirme la negritud, pero que también responda a las necesidades de otras comunidades étnicas con quienes la población afrodescendiente comparte hoy su destino. Requerimos de un enfoque educativo multiétnico y multicultural, entonces que aborde la especificidad de cada grupo humano en la amplitud y profundidad que se requieran.

Sería innecesario proponer un enfoque diferente para cada comunidad étnica en un contexto donde las escuelas se caracterizan por su heterogeneidad étnica. Este enfoque tendría ciertos ejes y núcleos comunes que articularían y pondrían en diálogo experiencias comunes y núcleos diferentes referidos a las particularidades de la experiencia de cada pueblo.

Finalmente, si bien la ausencia de un enfoque educativo afroperuano explica, en gran parte, por qué no se trabaja sobre la identidad afroperuana en este Jardín, no llega a explicar todo. No solo se necesita de enfoque, sino de cierta sensibilidad para incorporar en la tarea pedagógica algunas capacidades, actitudes y contenidos relacionados con las comunidades

afroperuanas. No se requiere del dominio de un enfoque para retrucar ideas falsas sobre la historia de la población afroperuana para cuestionar estereotipos sobre la gente negra, para hacer sentir bien a una niña en relación a sus características físicas particulares o para darles algunos recursos para enfrentar el racismo. En el Jardín N.º 268, con la sensibilidad de las profesoras, solo se ha avanzado en dar curso a las manifestaciones artísticas de la cultura negra carmelitana a través de actuaciones y eventos públicos por influencia de los propios niños. Esto es insuficiente.

LA FORMACIÓN INICIAL DE LAS MAESTRAS

Ya hemos aludido a la formación de las maestras al tratar de explicar por qué no se generan condiciones más favorables para el desarrollo de la identidad afrodescendiente. Es uno de los factores que más influye en estas condiciones. ¿Por qué la formación docente no responde a esta necesidad?

En primer lugar, porque el currículo de formación inicial docente no toma en consideración la diversidad como una realidad de nuestro país. Formamos a nuestros docentes como si fueran a vivir en una realidad cultural homogénea. Ni siquiera nuestra realidad sería homogénea si descendiéramos de una única matriz cultural. Las diferencias de clase, por discapacidad, por región, hasta por género demandarían una intervención educativa diferenciada.

En segundo lugar, porque la forma de entender los procesos pedagógicos excluye dos de sus componentes más importantes. El primero se refiere al proceso de desarrollo de los estudiantes. Si se trabajara en profundidad el desarrollo infantil, las maestras comprenderían fácilmente la importancia de trabajar sobre el desarrollo de su identidad étnico-racial. El segundo componente alude al contexto sociocultural.

La pedagogía contemporánea otorga una gran importancia a la consideración de los procesos socioculturales en la tarea pedagógica. No es posible hablar de calidad educativa si es que no estamos trabajando desde los contextos socioculturales de nuestra niñez. En la formación inicial docente, el contexto cultural solo adquiere importancia cuando la formación inicial del profesorado se brinda en institutos pedagógicos de Educación Intercultural Bilingüe. La perspectiva intercultural no ingresa a los centros de formación magisterial más allá de los contextos indígenas.

En tercer lugar, no existe una demanda desde el currículo que lleve a las instituciones formadoras a abordar el tema de la identidad étnico-racial ni a trabajar sobre la diversidad cultural de nuestras poblaciones.

En cuarto lugar, el mismo equipo formador de las instituciones que preparan profesionalmente al profesorado no está sensibilizado con el tema y desconoce algún enfoque que le pudiera servir para realizar la tarea de educar a los futuros profesores para que trabajen con la niñez y su identidad étnico-racial.

Ni siquiera enfoques que podrían gatillar el interés y la conciencia sobre la atención a la diversidad, como los enfoques de formación ciudadana, inclusión educativa, género e interculturalidad, están adecuadamente incorporados en las prácticas de formación docente.

LA VISIÓN DE LA INFANCIA

Hasta la actualidad, la infancia es vista como un sujeto de menor valor que las personas adultas, como una persona incompleta, un sujeto cognoscente deficitario, un ser sin consciencia e irracional, como una criatura sin control. Por lo tanto, el trato que se le brinda es desde la distancia y la altura que les otorga a las profesoras su posición de personas adultas. Las respuestas de nuestras dos maestras, sin embargo, son diferentes.

En efecto, tener esta visión sobre la niñez no conduce necesariamente a conductas de abuso y maltrato. Puede manifestarse también en comportamientos cargados de afecto, proteccionistas o paternalistas. Puede generar, en ese sentido, relaciones de extrema dependencia y de ausencia de empoderamiento.

Particularmente, nos interesa señalar que una visión de la infancia que incapacita y empobrece afecta la posibilidad de desarrollar condiciones positivas para el desarrollo de la identidad afrodescendiente. Influye negativa y específicamente en aquellas condiciones que afirman la niñez como sujeto de derecho, como sujeto cognoscente y como sujeto fuerte, tal como hemos podido apreciar en este estudio.

Cuando la niñez se siente maltratada y percibe que no puede recurrir a ninguna instancia que los ayude a defender sus derechos o cuando se sienten sin recursos ni palabras para defender ellos mismos sus derechos, entonces, construye una percepción de sí mismo como persona de tercera categoría. Cuando los niños sienten que son tratados como personas con escasos recursos intelectuales, cuando no se les desafía, cuando no son ellos quienes construyen sus aprendizajes, cuando no se valoran suficientemente sus logros o no se confía en ellos para que alcancen determinadas metas de aprendizaje, se perciben como individuos incapaces, sin competencias para salir adelante. Cuando a los niños no se les da herramientas y un lenguaje apropiado para enfrentar problemas, cuando frente a los conflictos solo se les dice que deben acudir a sus maestras o cuando se les ataca y solo se les consuela diciéndoles que ya se le va a pasar, pierden todo el empoderamiento, no confían en sí mismos y pierden seguridad.

La visión de la infancia es muy difícil de cambiar. Reposa en un cúmulo grande de creencias, prejuicios y estereotipos que se han elaborado a lo largo de mucho tiempo. Forman parte de la cultura y están sostenidos y legitimados por los sistemas de poder vigentes. Las posibilidades de cambio dependen de profundas modificaciones en los procesos de formación docente, de un trabajo colegiado intenso y profundo

en el profesorado, y de políticas institucionales decididas y valientes que se atrevan a enfrentar este reto.

Avanzar hacia una visión de los niños como ciudadanos, como sujetos de derecho, como personas, como seres racionales, como criaturas con un alto potencial cognitivo, como entes con consciencia e individuos emocionalmente sensibles, abrirá las puertas hacia el desarrollo de personas orgullosas de su identidad y respetuosas de las diferencias.

EL DESCONOCIMIENTO SOBRE EL DESARROLLO INFANTIL

Esta investigación nos ha ido mostrando, progresivamente, cómo el desconocimiento del desarrollo en la infancia nos conduce por caminos equivocados en la educación. Afecta a la niñez y, específicamente, el desarrollo de su identidad étnico-racial. Los estudios científicos y los modelos teóricos que hemos presentado nos han acercado a una mejor comprensión entre el desarrollo cognitivo, socioemocional y moral con el propio desarrollo de la identidad. Gracias a ello, consideramos que se pueden haber esclarecido algunas interrogantes, dudas y puntos de vista al respecto.

Las maestras, en general, necesitan conocer, amplia y profundizar en cómo se desarrolla nuestra niñez, a fin de saber por qué, para qué, qué, cómo y cuándo deben trabajarse los aprendizajes. Los efectos del desconocimiento del desarrollo infantil y de cómo articularlo a los procesos de enseñanza y de aprendizaje en un marco sociocultural específico son serios. ¡Qué pueden enseñar las docentes, si no conocen qué puede aprender la niñez en cada etapa de su desarrollo intelectual! No tienen certeza de que pueden comprender lo que les comunican o de que están en posibilidades de lograr ciertos aprendizajes.

Es igual a nivel socioemocional o moral. Conocer por qué una niña o un niño actúa o reacciona de una u otra manera les da luces a las maestras sobre cómo acompañar mejor sus procesos. Les ayuda a entender por qué se expresa o actúa de determinada forma.

En referencia al desarrollo de actitudes y prejuicios raciales, hemos mostrado, sobre la base de ciertos estudios, cómo un conjunto de ideas y creencias a las que se les atribuía un sesgo racista han ido cayendo en desuso al conocerse mejor el desarrollo cognitivo infantil. Hemos visto también que a los cinco años hay niños que manifiestan rasgos racistas en sus actitudes. La aparición de los prejuicios raciales, tal como lo sostienen diversos investigadores, se manifiesta en la infancia entre los cuatro y cinco años. Por ello, el conocimiento de las percepciones de los niños, del desarrollo de la identidad étnico-racial y del surgimiento del racismo son datos para tomar en cuenta por el profesorado.

La tendencia registrada en el Jardín N.º 268 de invisibilizar las manifestaciones, aparente o realmente racistas, nos revela la necesidad existente de abordar abiertamente el tema de las diferencias raciales. A esa edad, los niños y niñas tienen una gran cantidad de preguntas,

dudas y curiosidad por conocer y entender ese complejo mundo de categorizaciones raciales que circulan a su alrededor. No dar respuestas precisas y sólidas a esta demanda solo contribuye a confundirlos y crearles una idea negativa sobre cuestiones vinculadas a la identidad, la raza, el racismo y la diversidad.

LA SINGULARIDAD DOCENTE Y SUS EFECTOS

Aunque las dos maestras del Jardín N.º 268 forman parte de una misma institución educativa, en general, poseen conductas bastante diferentes en su desempeño profesional. Son las diferencias las que constituyen su singularidad como maestras. Ambas tienen fortalezas y debilidades. En las dos se advierten los condicionamientos a los que hemos estado refiriéndonos. Es imposible explicar cómo han llegado a convertirse en las profesoras que son hoy, pero nos parece necesario resaltar algunas características que convierten sus particularidades singularidades en factores que influyen en la construcción de las identidades de sus niños en un contexto institucional donde no se desarrolla un enfoque educativo particular para atender a una población estudiantil afrodescendiente.

Dos elementos fundamentales que sobresale en todo este estudio y que distingue a una profesora de otra es el nivel de madurez y de equilibrio emocional. Madurez en el sentido de expresar conductas razonadas, empáticas y tolerantes; y equilibrio emocional que se manifiesta por características de estabilidad, autocontrol e inteligencia emocional. Una actuación profesional que está asentada en estas dos importantes bases de una personalidad positiva se evidencia en el clima de aula y en el comportamiento de las niñas y los niños.

En un caso, se ve a la niñez más confiada y espontánea. No hay manifestaciones de miedo hacia su docente. Por el contrario, se acercan con naturalidad a su profesora. No esperan de ella reacciones imprevistas cargadas de emociones negativas. Los niños se enfrentan a una persona emocionalmente estable. La profesora Cristal se muestra como una adulta con rasgos infantiles de comportamiento. En el segundo caso, se ven inseguros a pesar de estar “acostumbrados” al carácter de su profesora. Nunca saben, a ciencia cierta, cómo va a reaccionar ella. Sus reacciones siempre son impredecibles. No saben si se va a molestar o se va a reír. La profesora no es un modelo referencial de una persona adulta madura y estable.

Estas características influyen en las expresiones afectivas de ambas profesoras. Mientras que una se empeña en manifestar muestras de cariño hacia sus estudiantes, la otra se muestra distante. Sus expresiones de afecto son pocas y superficiales. Puede mostrarse simpática con sus estudiantes, pero no expresa calidez.

La madurez, el equilibrio emocional y la expresión afectiva inciden, directamente, en el trato hacia los niños y también hacia las demás personas adultas. En efecto, hemos registrado un trato que oscila entre

duro y firme, entre frío y simpático en la profesora Cristal. La profesora Laura brinda un trato entre amable y afectuoso, a veces impostado, pero no falso. Esta maestra es consciente de que la expresión afectiva no está en función de sus estados de ánimo o de su humor. Sabe que es parte importante de la relación que construye con sus niños. Para la profesora Cristal, las relaciones que construye con sus niños son las que le permiten tener control.

Igual sucede en la relación con las familias. La profesora Cristal establece permanentemente una distancia con las madres y padres de familia. Se muestra muy seria y exigente con ellos, impone su estilo y logra que las demás personas giren en torno a ella. Por el contrario, la profesora Laura se muestra más abierta y dialógica en su relación con las madres y padres de familia.

Muy ligado al trato está la comunicación. Los estilos comunicacionales de ambas profesoras son totalmente distintos en la forma. Una apela más al volumen alto de voz o al grito, mientras que la otra tiende más a usar un volumen moderado y un timbre suave (aunque, en el transcurso del año, empezó a emplear el volumen de voz como un recurso para controlar a su grupo). Hemos constatado, también, que la calidad de las interacciones comunicativas de ambas profesoras suele ser, generalmente, pobre y tienden a ser unidireccionales y mecánicas. Sin embargo, fuera del contexto de procesos pedagógicos, la profesora Laura se muestra más receptiva y con mayor capacidad de escucha con sus estudiantes.

Una última característica que aparece en esta dimensión personal de las profesoras es lo que denominamos “conciencia activa del rol formador”. Lo asociamos con esta dimensión personal, porque consideramos que tener interiorizada esta conciencia es la garantía de una adecuada autorregulación afectiva y una apropiada articulación entre lo personal y lo profesional. Tener conciencia de que hay una intención y un efecto formativo en todas las actuaciones docentes es lo que permite distinguir y separar el mundo interior emocional del mundo educativo.

En ese sentido, las actuaciones de la profesora Laura están impregnadas, claramente, de esta conciencia del rol formador. Hay una regulación de sus emociones y una clara diferenciación entre su mundo emocional y sus desempeños profesionales. Esto la hace actuar como profesora, la que le permite tener presente que su conducta no debe ser la de cualquier persona ni la de ella misma en otros contextos. De esta manera, ella muestra que, como educadora, su intención formadora prevalece antes que su carácter o sus emociones. Por el contrario, la profesora Cristal, cuyo carácter define su actuación como docente, impone el “Yo soy así y punto”. Son los niños y las familias quienes deben ajustarse a su carácter. Su inmadurez e inestabilidad es la que permea su actuación profesional, la define y la debilita con consecuencias negativas en los niños y en sus propios desempeños.

Es necesario recalcar que la actuación profesional de la profesora Cristal es legitimada y reforzada por la propia institución educativa y por

las familias. Por un lado, a sus colegas les resulta cómodo tenerla como “el cuco” de los niños del Jardín porque “les ayuda a controlar la disciplina” y “resolver” sus dificultades con algunos “casitos”. Por otro lado, las madres y los padres aprueban sus métodos como una forma de disciplinar a sus hijos, pues ellos mismos tienen dificultades de control. Es verdad que la maestra tiene sus méritos propios para transmitir esa imagen, pero se le estimula para que siga cumpliendo ese papel del que, seguramente, ella misma querría salir si supiera cómo.

En apariencia, como suele suceder en las instituciones educativas, la profesora más autoritaria, Cristal, da la imagen de una profesora segura, confiada y decidida en su actuación profesional. En cambio, la profesora-directora Laura puede transmitir una imagen de inseguridad, incertidumbre e indecisión. La observación de sus aulas puede reforzar aún más esta imagen. Sin embargo, una permanencia más prolongada en las aulas puede hacer variar las primeras impresiones. La seguridad de la primera maestra se sostiene en prácticas autoritarias y en relaciones rígidas con sus estudiantes. Sin esa base, su imagen se derrumba. En la segunda maestra, la inseguridad de la profesora tenía relación con la falta de control de la disciplina. Esto lo fue resolviendo gradualmente sin renunciar a su intento de crear un clima de aula emocionalmente saludable. Más allá de esas inseguridades, el trabajo de la profesora Laura se sostiene en el plano emocional y cognitivo, precisamente por sus características personales. Con todo, la profesora Cristal puede ser muy eficaz en las instrucciones de su actuación, pero naufraga, y con ella sus niños, en el plano socioafectivo.

Las características personales de las docentes en cuanto a su madurez emocional y su equilibrio, al trato que brindan a sus niños, a la expresión afectiva, a los estilos de comunicación y a la conciencia de la intencionalidad formativa, tienen efecto en el desarrollo socioemocional de la niñez y en el sentido de pertenencia hacia su grupo áulico. Por ello, pueden convertirse en un factor poderoso para favorecer un desarrollo socioemocional saludable, que es base para una identidad positiva o, por el contrario, en un poderoso disolvente del desarrollo afectivo de los estudiantes y de sus vínculos sociales.

EL PAPEL DE LAS FAMILIAS

Las familias juegan un rol fundamental en el desarrollo de la identidad étnico-racial de la niñez. Los procesos de socialización primaria en su interior hacen posible el surgimiento de identidades negras fuertes y seguras, según la literatura existente. En El Carmen, también juegan un papel importante por acción u omisión. En realidad, hemos podido recoger diferentes estilos de socialización en las familias con respecto a la cuestión identitaria étnico-racial, aunque ese no haya sido el foco de la investigación. Estos estilos se reflejan con mayor o menor claridad la relación los niños con su propia identidad.

En general, hay una tendencia mayor a creer que la identidad étnico-racial surge espontáneamente, que la afirmación de la identidad

se desarrolla con la participación de los niños en las tradiciones artísticas de la familia y de la comunidad. Prevalece, por ello, la idea de que no se requiere de una intervención consciente de las familias para influir, intencionadamente, en el desarrollo de la identidad. El orgullo negro parece creerse que va a fluir e imponerse, tarde o temprano, en las consciencias de los niños. Lamentablemente, las investigaciones demuestran que el proceso de construcción de la identidad étnico-racial en las poblaciones afrodescendientes no emerge espontáneamente. Este estudio nos muestra cómo la actuación de la familia influye en las percepciones de la niñez sobre la raza y sobre su propia identidad.

En efecto, son muy pocos los padres y las madres que trabajan en sus familias las cuestiones de identidad, aunque la mayoría sí reconoce y expresa que son importantes. Parece, entonces, que lo que falta es, en primer lugar, conocer bien cómo se desarrolla la identidad étnico-racial y cómo pueden intervenir ellos, favorablemente, para su desarrollo. No es falta de interés, sino falta de más herramientas conceptuales y prácticas que debilitan la participación proactiva de las familias. En condiciones de opresión, la emergencia de la identidad étnico-racial negra solo puede desarrollarse a partir de una conciencia y una actuación consistente y direccionada a la generación de las condiciones que la hagan posible.

En relación al papel que debe cumplir el Jardín, las familias se muestran muy favorables para que este incorpore en su trabajo cuestiones como el desarrollo de la identidad étnico-racial, el enfrentamiento del racismo y la diversidad cultural. Con este hallazgo, se podrían diluir los temores de la directora Laura por las posibles reacciones negativas que podría suscitar el abordaje de estos temas que considera que son muy sensibles para las familias.

En El Carmen y en las familias afrodescendientes parece predominar un vínculo más afectivo y cultural con las tradiciones propias, pero no sucede lo mismo con un conocimiento de su historia y de su experiencia contemporánea como pueblo negro. Las debilidades del discurso identitario afrodescendiente en El Carmen tienen que ver también con un anclaje inconsistente en ese conocimiento. Al respecto, se maneja información muy genérica que cualquier peruana o peruano podría tener también. Se desconoce el proceso histórico del pueblo afroperuano, lo cual debilita enormemente el contenido de la identidad.

En términos históricos, asocian su historia al período de esclavización. Esto puede tener efectos perniciosos en la construcción de una identidad al tener solo como referencia el período más oprobioso de su existencia. No se hace referencia a la historia de resistencia, rebelión y lucha activa del pueblo afroperuano por su libertad ni a sus formas tradicionales de organización para enfrentar la opresión social. Esto oscurece el conocimiento del proceso histórico desarrollado por su gente.

En cuanto a la relación de la población negra con su ancestralidad africana, esta no va más allá de una identificación declarativa de tenerla como origen de sus antepasados. No se conoce acerca de las

grandes civilizaciones y los grandes Estados que se desarrollaron allá. Mayormente, solo saben que sus ancestros vivieron en África. El distanciamiento con el término afroperuano, posiblemente, tiene que ver también con este desconocimiento. Las implicancias de esto han sido señaladas anteriormente por Valdivia y Benavides, entre otros. Tienen que ver con una racialización predominante de la identidad negra. A nuestro juicio, también tiene que ver con un vacío de significado generado por la desconexión y la ruptura con un pasado que afecta la configuración de la identidad por la debilidad con sus raíces.

Tampoco se evidencia una conciencia del desafío político y ciudadano que supone reivindicar a la población negra. La reivindicación de lo afroperuano no se orienta hacia este terreno. No hay una aspiración explícita de formar a sus hijos como ciudadanos con una responsabilidad o un desafío de transformar las condiciones de opresión que afectan a la comunidad afrodescendiente, porque no hay una visibilización de las mismas.

Lo que puede movilizar, en el futuro, a las instituciones educativas para trabajar por una educación étnica y culturalmente pertinente es un mejor conocimiento de su desarrollo histórico, de sus culturas y de su experiencia vital como pueblo. Además, es importante la conciencia de las familias sobre la educación que requieren recibir sus niños como afrodescendientes, un diálogo activo con el profesorado para definir las orientaciones de una educación multicultural y multiétnica, y la demanda activa que puedan hacerle al profesorado a través de los canales de participación existentes y con aportes críticos y propositivos en el Proyecto Educativo Institucional, en el currículo y en las prácticas pedagógicas cotidianas.

LA ARTICULACIÓN ENTRE CULTURA VIVA E INSTITUCIÓN EDUCATIVA

El Carmen ha aparecido en este estudio como una comunidad multiétnica que vivencia su tradición afrodescendiente en forma intensa. Aunque aparecen con más fuerza las manifestaciones artístico-culturales negras, existen otras manifestaciones de la cultura afroperuana que caracterizan a esta localidad. A pesar de la intensidad de la vida cultural, la escuela no llega a recoger y aprovechar toda la riqueza existente. No solo de la cultura afroperuana, sino las de otras poblaciones que conviven en El Carmen. El Jardín se muestra poco permeable a la influencia de la cultura detrás de sus muros.

Solo el entusiasmo de la niñez y su identificación con sus tradiciones de danza, zapateo y cajoneo son los que abren las puertas del Jardín a la experiencia de la cultura afrocarmelitana. De otra manera, el Jardín parecería una institución de cualquier lugar del Perú. Llevan a su Jardín la alegría y la belleza de las expresiones culturales de El Carmen. Las maestras responden acogiendo esta vitalidad infantil y les permite un

lugar en los recreos, en sus tiempos libres, en los eventos institucionales y en las actuaciones. No hay una política institucional en el Jardín que introduzca la cultura afro o que articule la cultura viva con la vida de la institución educativa. No se trabaja esta cultura a través del área de Educación Artística. Tampoco se conforman grupos de zapateo, de cajoneo, de pallitas, de festejo, los cuales podrían muy bien generar vínculos más dinámicos con la comunidad.

Hemos ya visto que la riqueza cultural no se aprovecha para crear recursos didácticos que enriquezcan el trabajo educativo. La música negra, por ejemplo, no es empleada para crear canciones vinculadas a los contenidos de aprendizaje. Tampoco las tradiciones orales se usan para crear textos literarios. Es sabido que son algunos clanes familiares los que impulsan el arte negro en El Carmen. Su continuidad histórica ha dependido de la vitalidad de algunos de los miembros de estos grupos familiares. La posibilidad de que, desde el Jardín, se abran espacios para el cultivo del arte local en toda la niñez sería otro soporte para la transmisión intergeneracional de la cultura.

Sin embargo, debemos reiterar que la marginación de los niños que no son afrodescendientes constituye un gran problema que el Jardín no llega a valorar en su verdadera magnitud. A quienes se sienten atraídos y entusiasmados por la cultura afroperuana se les limita su participación en todas estas actividades culturales por no ser negros. Tampoco tienen la opción de explorar otras manifestaciones culturales para expresarse a través de ellas. Los procesos de identidad se ven afectados por esta situación.

Por otro lado, es necesario señalar que la cultura negra no se agota en el arte. Quedan fuera de la institución educativa un conjunto de conocimientos y prácticas de la cultura carmelitana que no ingresan al currículo. Los saberes del pueblo negro no entran al Jardín ni dialogan con los conocimientos formales. Esto no se debe a una mala disposición de las maestras. Se debe, en principio, a la falta de sistematización de esos conocimientos y prácticas. Las profesoras no tienen de dónde tomar la información para que el currículo los tome en cuenta. No hay fuentes a dónde acudir o no existen muchas fuentes de fácil accesibilidad. Además, se necesitaría que esos conocimientos estuvieran adaptados para poder ser trabajados con niños pequeños.

Una alternativa para enfrentar esto podría ser acudir, tal como se plantea en la EIB, a las personas mayores y especialistas de la comunidad que conocen de las culturas tradicionales. Estas personas podrían constituirse en las bisagras entre el Jardín y la comunidad para transmitir los saberes de las diferentes tradiciones que conviven en El Carmen. La desarticulación entre Jardín y comunidad empobrece la oferta educativa que reciben los niños. Esto afecta la posibilidad de desarrollar aquellas condiciones para favorecer sus identidades étnico-raciales. En la medida que el Jardín empieza a tejer, con mayor cuidado y entusiasmo, su vida institucional con la vida de la comunidad, estas condiciones se institucionalizarán para el bienestar de la niñez.

“LA CONSIGNA ERA NO DEJARME AVANZAR”: ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE EL RACISMO EN LA CULTURA DE LAS INSTITUCIONES LIMEÑAS

Suzanne Oboler¹⁷

La idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años.

Aníbal Quijano (1999)

Durante mucho tiempo, se ha dicho que “la raza es una construcción social”. La idea tiene algún mérito, ya que nos ayuda a comprender mejor el racismo como una ideología que utiliza características físicas para demarcar la supuesta superioridad de algunos grupos en relación con otros, traduciendo la desigualdad socioeconómica en distinciones “naturales”. Sin embargo, dada la práctica real de la discriminación racial, también se ha demostrado que el racismo es, ante todo, una vivencia, una experiencia que lleva a los individuos a entender la raza y el racismo de diferentes maneras, a menudo de acuerdo con su posición en la jerarquía racial de su sociedad.

17 Catedrática en el departamento de Estudios Latino Americanos y de Latinos en Estados Unidos y en la especialización en derechos humanos, en la facultad de John Jay College of Criminal Justice de la Universidad de la Ciudad de Nueva York (CUNY). Su investigación y docencia enfocan los temas de derechos humanos, ciudadanía, racismo y migración en las Américas, centrándose en particular en el Perú, Brasil y los Estados Unidos. Es autora de varios libros, ensayos, antologías, sobre estos temas, entre los cuales figuran *Ethnic Labels*, *Latino Lives: Identity and the Politics of (Re) Presentation in the United States* (Rótulos étnicos, vidas latinas: identidad y la política de la (re) presentación en los Estados Unidos. Su primera investigación en el Perú fue *El mundo es racista y ajeno: orgullo y prejuicio en la sociedad limeña contemporánea*, publicado por el IEP. Posteriormente publicó la antología, *Neither Enemies Nor Friends: Latinos, Blacks y Afro Latinos (Ni Enemigos Ni Amigos: Latinos, Negros y Afro- Latinos)*, co- editada con el Profesor Anani Dzidzienyo. Fue fundadora de la revista académica *Latino Studies* que dirigió durante 10 años, y también editora de dos enciclopedias sobre los Latinos y Latinas en los Estados Unidos.

Entender la raza como una construcción social y como una vivencia sienta las bases para la contradicción y la consecuente ambivalencia que vemos a menudo en el rechazo vociferante del racismo (“yo no soy racista” o “él es racista”), aun cuando se reconoce simultánea y abiertamente que la sociedad es racista, ya sea en Perú o cualquier otro lugar. El resultado de esta contradicción entre el rechazo del racismo por parte de los individuos y el reconocimiento de que su sociedad es racista es que, en última instancia, permite negar la ubicuidad del racismo en el país, al atribuirse meramente el prejuicio a una clase inferior o un tipo social de personas.¹⁸

Se ha cuantificado recientemente en la encuesta DEMUS de 2005, dirigida por David Sulmont Haak, sobre el racismo y la discriminación en el Perú. Entre sus hallazgos, la encuesta mostró que, en comparación con el pasado reciente, “la mayoría piensa que seguimos siendo igual de racistas o que incluso ahora lo somos más” (2005: 9). Así que, independientemente de la postura que uno tenga en la contradicción anteriormente señalada, es cada vez más difícil cuestionar el impacto real del racismo en la vida cotidiana y la cultura de la sociedad peruana, pese al hecho de que la experiencia vivida de las personas vinculadas con el racismo sigue siendo “silenciosa” y culturalmente definida (de la Cadena, 2014). Es practicado como “racismo solapado” (Oboler, 2015), directamente negado (Ardito Vega, 2015) o subsumido en otras categorías sociales como clase social, etnicidad o “cultura”.

El racismo, ya sea que se refiera a la cultura de las instituciones nacionales o a la vida cotidiana de las personas, es un concepto fluido. Sin embargo, la discriminación racial rutinaria en la vida cotidiana es aceptada más o menos conscientemente por todos como un hecho inevitable de la cultura y la vida en el país. Es decir, es un cálculo racial que es, a la vez, una vivencia individual, una experiencia vivida muy real.

En este artículo, quiero proponer que tal vez podamos tornar más reconocible la cultura racial de la sociedad, rastreando la relación y las negociaciones continuas entre los individuos y las instituciones que dan forma a sus vidas en el contexto racial de la nación (Callirgos, 2015). Se documentará la experiencia e interacciones de una mujer afroperuana con las instituciones judiciales y educativas, con el mercado laboral durante un período de cinco décadas y sus implicaciones para el presente. Basada en las experiencias de la doctora Elsa Velásquez Zamudio, la primera abogada afroperuana de la nación, este ensayo presenta ejemplos de la discriminación institucional que padeció en entornos académicos, instituciones gubernamentales y en el mercado laboral entre los

18 En particular, durante las últimas tres décadas, el racismo y la discriminación racial como experiencias incorporadas en las prácticas históricas y contemporáneas de la vida cotidiana de la sociedad, se han ido teorizando cada vez más, y sus implicaciones perjudiciales —tanto sociales como individuales— se sustentan en diferentes perspectivas sociales, políticas y culturales, tanto de peruanos como de otros académicos, investigadores, intelectuales públicos y activistas. Véase, por ejemplo, el trabajo de Ardito Vega, 2015; Callirgos, 2015; de la Cadena, 2008; Hernández, 2013; Kogan, 2012; Kogan & Galarza, 2012; Noles Cotito, 2016; Portocarrero, 2007; Quijano, 1999; Rochabrún, Drinot & Manrique, 2015; Twanama, 2008; Valdivia Vargas, 2011; Wade, 2010; entre otros.

años cuarenta y noventa. Mi objetivo es proporcionar una imagen de la cultura racial de nuestras instituciones que puedan ayudarnos a ser más conscientes de la medida en que la naturaleza racializada de sus interacciones con la cultura institucional de la sociedad ha impedido durante mucho tiempo que los ciudadanos afroperuanos gocen plenos derechos de ciudadanía. Esto es importante, porque un hallazgo clave del estudio DEMUS de 2005 fue que solo el 2.8% cree que los peruanos son iguales ante la ley, mientras que el 10.3% cree que solo son algo iguales. En contraste, el 52.6% cree que son solo un poco iguales, mientras que el 32.1% no cree que los peruanos sean para nada iguales ante la ley (2005: 8). Además, como Wilfredo Ardito Vega (2015) ha observado, “se ha interiorizado que los peruanos no tienen derecho a un mismo trato”.

Comienzo, entonces, con algunos ejemplos de la vida de la Dra. Elsa Velásquez Zamudio, la primera abogada afroperuana, a quien entrevisté junto con el profesor Anani Dzidzienyo en 1995. En esa época, calculo que la Dra. Elsa ya pasaba los 70 años. Nació en Lima y fue criada por su madre soltera afroperuana en “una casa preciosa” en Barrios Altos. Enfatizaba que de niña, “yo no tuve bonanzas, pero tampoco tuve carencias”. Su madre era obstetra, pero nunca tuvo que trabajar en una clínica. En cambio, tenía varias habitaciones en su casa donde alojaba y ayudaba a dar a luz a los bebés de jóvenes limeñas solteras de clase alta. Como la Dra. Velásquez lo dice, “le faltaban las manos para la gran clientela que tenía”.

Las negociaciones entre los individuos y la cultura racial institucional del país fueron evidentes desde el principio en la propia casa de la Dra. Velásquez. Ella nos explicó que, durante su infancia y adolescencia, en las décadas de los 1930 y 40, los certificados de nacimiento incluían rutinariamente la identificación racial de todos los bebés recién nacidos. Las negociaciones entre la madre de la Dra. Velásquez y sus clientes sobre qué raza debería registrarse en el certificado de nacimiento de cada recién nacido son reveladoras:

Mi madre, como era obstetriz, cuando nacía un niño, tenía que dar un certificado para que ese niño fuera inscrito en la municipalidad. Y allí, antes había raza del padre, raza de la madre.¹⁹ Y pobre de mamá si se atrevía a decir que era de raza negra, o de raza mestiza. Entonces le dije: “mira mamá, no te hagas problemas: pídele la libreta electoral y la raza que figura en la libreta esa le pones”. ¡Porque llegaba un momento en que hasta no le querían pagar! Siempre me acuerdo de una señora que le dijo, “Oiga usted, ¿Por qué le pone a mi marido que es de raza mestiza?” Le dijo: “porque yo lo noto trigueño”. “No, ¡que si mi marido tiene las piernas blancas!”, y mi mamá le dijo: “Cómo, ¿quiere que yo le quite los pantalones a su marido para ver si tiene las piernas blancas?”

Desde temprano, entonces, la Dra. Velásquez fue testigo de estas negociaciones sobre identidad racial, y pudo observar de primera mano

19 La identificación racial se eliminó de los certificados de nacimiento peruanos durante el gobierno de Velasco Alvarado (1968-1975).

cómo los proveedores de atención médica identificaban a los bebés en los documentos del gobierno. Es interesante notar que ninguna de las partes tenía que discutir porque esto necesitaba ser negociado en absoluto. Tanto su madre como los clientes de su madre eran obviamente conscientes de las graves implicaciones de estas designaciones raciales para el futuro de los recién nacidos; es decir, de cómo los bebés serían percibidos y tratados por las instituciones de la sociedad.

Años después, la misma Dra. Velázquez tendría que negociar sus propias interacciones sutiles y no tan sutiles con el gobierno y las instituciones sociales. Alrededor de los 20 años, se matriculó en la Universidad de San Marcos, de la cual obtuvo un título en Pedagogía en la década de los 40. Y así, a pesar de tener un título en mano, esta mujer afroperuana con educación universitaria se vio obligada a pasar los siguientes 20 años de su vida negociando con el Ministerio de Educación, exigiendo su derecho a ser maestra en una escuela. Esto no sucedería hasta finales de la década de 1960, cuando finalmente se le dio un puesto en una escuela. Así es como ella describió sus interacciones con el Ministerio:

¡Pero la situación esta de ser una mujer negra! Mis problemas comenzaron cuando yo me gradué [...] 22 años que no se me nombró en el Ministerio de Educación. Por mi raza, por mi color. Porque yo iba y reclamaba y decía: "Yo he terminado pedagogía en la especialidad de Filosofía y Ciencias Sociales, inclusive me gradué de bachiller en Humanidades con una tesis sobre *El Educador Peruano y el Advenimiento de la Escuela Nueva*" [...] Le estoy hablando del año 47, de San Marcos. Iba al Ministerio de Educación y los jefes del Ministerio de Educación habían sido mis maestros que me habían puesto 16 o 17. Pero no asistían a la sesión, mandaban a testaferros, porque la consigna era no dejarme avanzar. ¡Yo viví una lucha tremenda!

Cuando le pedí que explicara más a fondo cómo eran las interacciones con el Ministerio de Educación, esto es lo que la Dra. Velásquez describió:

Ya, en enero voy: "Ay, señorita todavía no es para nombrar, recién en enero nos estamos organizando". Eso me decía el director de educación secundaria. "Recién estamos organizando las fechas, los temas, etc., véngase en marzo". Iba en marzo: "Pero Doctora, en marzo ya se están haciendo los cuadros para el nombramiento". "¡Pero si he venido en enero!". "¡Ah, sí! pero es que usted vino a principios de enero, pero no a fines".

Esperó otro año. Esta vez, ella iba todos los días en enero: "Estaba allí el primero, el dos, hasta el 30 de enero", pero le decían, "¡No! que tal cosa, que tal otra; que venía el diputado tal; que venía la directora de tal colegio; que venía fulana, que venía zutana ¡y nada! Entonces, me han quitado un derecho". Así, pone en evidencia las consecuencias reales de la discriminación racial institucional en su vida. Como Liuba Kogan (2012:

41) explica: “la discriminación existe en la media en que se le niega al otro —en un contexto concreto— la posibilidad de ejercer un derecho”.

Durante ese segundo año, al darse cuenta de que no la iban a asignar a ninguna escuela pronto, la Dra. Velásquez regresó a la Universidad de San Marcos, esta vez para estudiar derecho. Vale la pena señalar por qué la Dra. Velásquez Zamudio decidió estudiar en la Facultad de Derecho; particularmente, porque su decisión refleja su interés no solo en la cultura racial, sino también en las formas en que los temas de género influyeron sobre su pensamiento en ese momento:

Bueno, era mi vocación, porque yo veía en el caso de las madres solteras cómo sufrían esas mujeres, cómo vivían, porque le daban la espalda [...] La mayoría era gente acomodada, porque usted sabe que para pagar como una especie de clínica [...] Sabe, todo era por esa época. Ahora mismo a una madre soltera la miran así; en esa época, una madre soltera (estoy hablando del año 40), una madre soltera era una vergüenza para la familia; la chica que esté saliendo con su barriga [...] ¡Qué vergüenza por los vecinos, por la familia! ¡Y para ocultar! ya más o menos cuando ya tenían ocho meses, cuando ya la barriga se notaba, entonces la tenían allí. Yo veía ese sufrimiento de las madres, porque la misma familia hacía eso.

Terminó señalando que incluso, en la década de 1990, la práctica no había cambiado: “Ahora...las llaman las madres-niñas”.

Durante sus años como estudiante de derecho en San Marcos, la Dra. Velásquez continuó su lucha para conseguir un trabajo de maestra en una escuela. Se le negaba una y otra vez. Y entonces, un día, descubrió por qué. “¿Y sabe usted cuál era el pretexto? La directora decía que yo era muy joven. Yo tenía 23 años, 24 años. Me decían que era muy joven; Pero ¿por qué? Porque las alumnas no me iban a respetar, porque yo por ser negra y joven no me iban a respetar”.

Un día fue al Palacio de Gobierno. Manuel Odría era presidente en ese momento. Por aquel entonces, la Dra. Velásquez ya era abogada, “con una tesis de Derecho que decía: *El régimen jurídico social del trabajo femenino de posguerra*. Fui al Palacio de Gobierno y expuse mi situación. Entonces, mandaron un oficio, una tarjeta al director de educación”. Pero nuevamente se le dijo: “Dra., no hay nada”. Concluye, “es decir, que menos mal, yo en derecho, como abogada, ya me abrí campo”.

También habría de experimentar el racismo institucional como abogada y como estudiante en la facultad de derecho. “Aquí a los negros, hombres y mujeres, se les tenía para el servicio doméstico, para la artesanía, obrero, pero jamás pues una profesión, mucho menos en el año 1940 en que yo ingresé a la universidad de San Marcos.”

Sus días pioneros en la Universidad de San Marcos fueron impregnados no solo por insinuaciones raciales y discriminación, sino también por el sexismo que se intersectaba. Así es como describió su experiencia:

No había ninguna mujer negra de color oscuro. Había mestizas, muy poco; negro de color oscuro fui la primera en esa época, 1940. Eso era desde el punto de vista racial ¿no?, étnico racial. Pero como mujer, aunque había sí una gran cantidad de mujeres, no como ahora, porque en ese tiempo las mujeres apenas ocuparían pues en 3 o 4% tales que la facultad de derecho, solamente fuimos 10 o 12 en toda la facultad mujeres, la mayoría eran hombres. Entonces, al ingresar yo allí, fue algo, había una expectativa. No puedo negar que hubo respeto por mi persona, ¿no? No hubo insulto ¡no, no! Respeto, pero sí notaba yo que se me observaba, a cada momento [...] sobre todo en mi manera de ser. Yo solamente hablaba con aquellas personas que me dirigían la palabra, con las demás, no; a tal extremo que puedo decirles que a pesar de haber estado con compañeros 5, 6, o 7 años que era la carrera, jamás nos dirigimos la palabra. Había gente pues, ni buenos días, y pasaba.

Incluso, graduarse no fue fácil. “Cuando yo terminé el ciclo total, que en derecho era de siete años, la resistencia, la sospecha fundada que yo tenía era que no iban a dejar graduarme [...] Para mi suerte entró ese sabio en la facultad de derecho, que se llamó José León Barandiarán, y allí fue donde yo me presenté y allí sí fue cuando pude graduarme.”

A pesar de que tuvo una carrera muy exitosa como abogada, “las dificultades fueron ya cuando yo quise iniciar una profesión para la cual no se aceptaban negros, en la carrera de abogados”. Comenzó su carrera defendiendo a las personas en la cárcel que solo querían a “la abogada morena”. Cuando le pregunté, “¿Así es como le conocían sus clientes?” la Dra. Velásquez explicó: “Sí. ¡Qué se iban a acordar de Velásquez! ¡Ya a lo práctico!”

Nuevamente, experimentaría discriminación racial, esta vez en los tribunales. “Y hubo un presidente de un Tribunal Correccional, muy famoso, que tenía sus abogados preferidos. ¿Entonces usted sabe lo que hizo? Todas las defensas en las que yo defendía, se ponían la misma apelación que había tenido en su caso, como si la defensa no hubiera tenido ninguna defensa”.

Cuando la entrevisté en 1995, la Dra. Velásquez estaba jubilada, tras haber forjado una práctica exitosa y una vida profesional para sí misma. A pesar de que se convirtió automáticamente en un Juez de paz, nunca se le permitió convertirse en “juez de primera instancia”, lo que normalmente toma cinco años. Como ella explicó, “no se nombraban mujeres en esa época”.

Dado que, aparte del racismo en su carrera de derecho, ella también sufrió una considerable discriminación de género, le pregunté cómo estaba tan segura de que los problemas que encontró en sus previas interacciones con el Ministerio de Educación y en las instituciones legales del país se debieron a su raza, en vez de a su género. Su respuesta fue como siempre directa y clara:

Las dos cosas, pero cuando se trataba de un trabajo femenino como es el de ser maestra en un colegio, estaba descartado el asunto género, y era solamente el asunto étnico [...] Con lo de abogada las dos cosas; allí sí eran las dos cosas. Porque imagínese pues doctora, recién en el año 55 la mujer tiene el voto, el derecho de sufragio. Pero en el año 40 que yo ingresé a la universidad hasta el 55, fueron 15 años de crucificada. Porque ahora las chicas que salen siquiera pueden sufragar; ya tienen otro ambiente, ya hay la cuestión del interés de la libreta electoral, aunque usted ve que al parlamento no ha ido ningún negro, ni ninguna negra.

Desde su niñez, la trayectoria de vida de la Dra. Elsa Velásquez se presenta como una lucha personal y política que tiene como fin lograr el reconocimiento del derecho de los ciudadanos afroperuanos a tener derechos plenos en todos los ámbitos de la sociedad. Por eso mismo, nos impulsa a evaluar su trayectoria hoy, ya a fines de esta segunda década del siglo XXI, y en un contexto más amplio que reconoce el significado de sus logros, así como de los desafíos que todavía crean limitaciones en la vida cotidiana individual, socio-cultural y política de la población negra en el Perú.

En términos de discriminación racial, indudablemente, hubo cambios en el Perú durante el siglo XXI; particularmente, en cuanto al marco legal a través del cual podemos entender sus implicaciones para el país. En 2001, se realizó la Primera Conferencia Mundial contra el Racismo en Durban. De hecho, es importante resaltar el tema del racismo en la esfera pública peruana luego tal conferencia, tanto en términos de lo que se logró como en sus limitaciones. Como Mariela Inés Noles Cotito (2016) detalló recientemente, el gobierno peruano promulgó una serie de leyes y decretos contra la discriminación. Noles discute el impacto de Durban en “la construcción de la personalidad política de los afroperuanos”. Ella reconoce el impacto de la conferencia en motivar la creación de “varias instituciones nacionales en Perú para promover la posición de los afrodescendientes y otras minorías étnicas, para mejorar la legislación existente sobre el racismo y la discriminación, y el reconocimiento de las organizaciones negras como actores válidos, elevando así su capital político en el país.”

Sin embargo, a pesar de los cambios legales, y quizás en contraste con la discriminación de género, es importante considerar también la idea expresada por Kogan (2010) en su discusión sobre la política pública y los marcadores físicos del sexo y los marcadores raciales. Kogan señala que los marcadores físicos del sexo son más evidentes y, por lo tanto, tal vez expliquen por qué la política pública ha tenido más éxito en el abordaje del sexismo a nivel institucional, mientras que los marcadores raciales son más complicados, en parte, debido a los vínculos que a menudo se establecen entre la discriminación y la exclusión social, y el intercambio de su uso.

De hecho, si se puede decir que el racismo en el Perú ha “evolucionado”, a mi parecer solo sería en el sentido de que, en el Perú, como en otras partes de América Latina, la insistencia y el mismo énfasis en una jerarquía racial “natural” continúa justificando el temor a la otredad, la exclusión y las desventajas institucionalizadas de los grupos sociales identificables. En este sentido, el racismo se muestra como un cáncer persistente en el Perú, así como en otros lugares, lo que impide el reconocimiento de la humanidad de cada miembro de la sociedad y el establecimiento de una comunidad de ciudadanos.

En este contexto, mi pregunta es: ¿hasta qué punto, entonces, es suficiente cambiar las leyes, si la cultura misma del Estado y otras instituciones, como el Poder Judicial, la educación, el mercado laboral corporativo, no ha sido abordada?

Tanya Hernández ha argumentado que las instituciones del país se han basado, desde la etapa colonial, en las leyes consuetudinarias que refuerzan una jerarquía racial inequívoca. Señala que la disculpa del presidente Alan García al pueblo afroperuano por “los abusos, la exclusión y la discriminación cometidos contra ellos desde el período colonial hasta el presente” fue seguido por su afirmación de que la disculpa “limpiaría el Estado y la historia de la culpa”. Esto llevó a Hernández a sugerir que “será difícil promover más reformas legales contra la discriminación, con un gobierno estatal que está seguro de que una disculpa formal es suficiente para hacer frente a los daños” (2013: 113–114).

Ciertamente, a pesar de los aparentes cambios en la conciencia de la sociedad peruana sobre el grado en que la ideología y las prácticas raciales impregnan la vivencia de las personas, y las experiencias históricas que describe la Dra. Elsa Velásquez Zamudio, no hay duda de que las instituciones del país continúan creando una cultura de niveles “aceptables” de discriminación racial e injusticia. Esta cultura racial ha militado constantemente, tanto de manera abierta como sutilmente “solapado”, en contra del establecimiento de la plena igualdad política y cívica para todos los ciudadanos peruanos.

En una investigación publicada en 2010, Néstor Valdivia describe cómo se vive el racismo en la vida cotidiana en la sociedad peruana:

En el Perú no se aplica la figura de un grupo étnico-racial “blanco” dominante que “discrimina” a un grupo “indígena” subordinado. Lo que parece ocurrir acá es una suerte de discriminación racial “en cascada” que se inicia en el vértice de la pirámide social pero que continúa hasta llegar a la base de la misma, en una dinámica simultánea donde el que se considera “más blanco” discriminado “cholea” al “menos blanco”, éste a su vez “cholea” al “más indígena”, y así sucesivamente”.

En su comentario sobre esta forma en cascada de prácticas de discriminación racial, Valdivia continúa explicando que:

Allí residiría uno de los principales pilares o fortalezas del racismo peruano: no está circunscrito a la práctica de un grupo en específico, sino que atraviesa al conjunto del tejido social, porque anida incluso entre quienes podrían considerarse cholos o indígenas, confirmando la idea desarrollada por otros autores respecto a la auto-discriminación o el racismo endógeno.

Sin lugar a dudas, Valdivia está describiendo una dinámica muy importante en la vida cotidiana del Perú; una que, yo agregaría, también es evidente en otras partes de América Latina. Es una dinámica que, tal como Valdivia explica con precisión, se fundamenta en la supremacía blanca, que al atravesar “al conjunto del tejido social” permite la aceptación *de facto*, de la racialización —y la consecuente jerarquización racial— de la población entera.

Al mismo tiempo, es importante considerar también el comentario hecho por la Dra. Elsa Velásquez en un ensayo del 1995:

En el Perú, existe un racismo de hecho, que por el caso de ser de hecho se vuelve oficial. Es un racismo presente en las actitudes, en los comportamientos y en las valoraciones de muchas de las autoridades estatales. El pueblo copia e imita este racismo [...] Pienso que no puede existir una democracia sólida cuando los ciudadanos son discriminados por el color de su piel, sus ideas o cualquier otro motivo (citada en Aguilar Velarde, 2001).

En otras palabras, como argumenta la Dra. Velásquez, para asegurar una democracia sólida, es esencial ir más allá de la comprensión del racismo y la discriminación racial como referencia a los prejuicios individuales y como el resultado de actitudes explícitas; en cambio, debemos reconocer abiertamente en qué medida el racismo como un hecho es un problema institucionalmente arraigado. Además, es también importante reconocer que tanto los prejuicios individuales como las actitudes explícitas emanan de las instituciones estatales peruanas y han sido apoyados de manera continua y principalmente por ellas.

Además, como bien argumenta Kimberlé Crenshaw (1991), es importante también conectar —y desafiar— continuamente los problemas interseccionales de la raza, el color, el género y la sexualidad con el poder de permanencia de la discriminación en Lima. Al sacar a la luz esta conexión en nuestras instituciones estatales y sociales, y hacer visibles sus implicaciones en las vidas de innumerables ciudadanos peruanos, podemos rechazar colectivamente, y exigir abiertamente que las múltiples injusticias de las desigualdades raciales se aborden oficialmente desde arriba, de una manera más profunda y consistente.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Velarde, Teresa

- 2001 "Identidad afroperuana y exclusión social en el Perú". En *Latin American Identities: Race Ethnicity Gender and Sexuality*. Arizona: The University of Texas at Austin.

American Anthropological Association

- 1998 *Statement on Race*. May. 17. Recuperado de <http://www.americananthro.org/ConnectWithAAA/Content.aspx?ItemNumber=2583>

Ardito Vega, Wilfredo

- 2015 *Patrones de la discriminación en el Perú*. Lima: IDEHPUCP.

Callirgos, Juan Carlos

- 1993 *El racismo: la cuestión del Otro*. Lima, DESCO.

Crenshaw, Kimberlé

- 1991 "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color". En *Stanford Law Review* (43): 6 pp. 1241-1299.

De la Cadena, Marisol

- 2008 "La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de una antropología andinista a la interculturalidad?". En Carlos Ivan Degregori & Pablo Sandoval (Comp.). *Saberes periféricos. Ensayos sobre la antropología en América Latina*. Lima: IFEA-IEP.

Kogan, Liuba

- 2012 "Desestabilizar el racismo: el silencio cognitivo y el caos semántico". En Cynthia A. Sanborn (ed.). *La discriminación en el Perú. Balance y desafíos*. Lima: Universidad del Pacífico.

Kogan, Liuba & Galarza, Francisco

- 2012 "Percepción sobre discriminación en el ámbito académico y laboral de universitarios de cuatro ciudades del Perú". En *Documento de Discusión*. Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico.

Noles Cotito, Mariela Ines

- 2016 *Why and How Was the World Conference Against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance of 2001 Fundamental to the Political Recognition of the Peoples of African Descent in Peru?*. SSRN E-Library. Recuperado de: <https://papers.ssrn.com/sol3/results.cfm>; [3-25-2017].

Oboler, Suzanne

- 2015 "El mundo es racista y ajeno: orgullo y prejuicio en la sociedad limeña contemporánea". En Suzanne Oboler & Juan Carlos

Callirgos. *El racismo peruano* (pp. 45–82). IEP – Mincul. Serie Diversidad Cultural 9. Recuperado de: <http://repositorio.cultura.gob.pe/handle/CULTURA/347>

Quijano, Aníbal

1999 “¡Que tal raza!”. En *Ecuador Debate* (pp. 141–152). Quito: FLACSO. Recuperado de: www.flacsoandes.edu.ec

Rochabrún, Guillermo; Paulo Drinot & Nelson Manrique

2014 *Racismo, ¿solo un juego de palabras?* IEP–Mincul. Serie Diversidad Cultural 1. Recuperado de: <http://alertacontraelracismo.pe/sites/default/files/racismo-solo-un-juego-de-palabras.pdf>

Sanborn, Cynthia A. (ed.)

2012 *La discriminación en el Perú. Balance y desafíos*. Lima: Universidad del Pacífico.

Sulmont Haak, David

2005 *Encuesta nacional sobre exclusión y discriminación social: Informe final de análisis de resultados*. Lima: DEMUS.

Twanama, Walter

2008 “Racismo peruano, ni calco ni copia”. En *Quehacer*. N.º 170 / Abr. – jun.

Valdivia Vargas, Néstor

2011 *El uso de categorías étnico/raciales en censos y encuestas en el Perú: balance y aportes para una discusión*. Lima: GRADE – Documento de Investigación n.º 60. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Peru/grade/20120207054505/ddt604.pdf>;

Valdivia, Néstor

2010 “¿Somos o no somos racistas los peruanos?”. En *Factores desencadenantes*. Lunes, 31 de mayo. Recuperado de: <http://factorespromocion2010.blogspot.com/2010/05/somos-o-no-somos-racistas-los-peruanos.html>

POESÍA AFRODESCENDIENTE Y FEMINISTA: UNA HERRAMIENTA POLÍTICA, DE ACTIVISMO Y DE AUTOCUIDADO

Ana Jazmín Reyes Paredes²⁰

Creo que ser poeta es un destino
Carmen Verde Arocha

INTRODUCCIÓN

La poesía es el ejercicio continuo en donde el ser humano se mira a sí mismo, desarrolla la capacidad de observación, activa diversas estrategias basadas en la imaginación para poder cambiar y transformar a través de la palabra, sociedades y contextos de los cuales reconoce como inconformes, asumiendo un rol y/o responsabilidad de poder cambiarlos a través del arte (Bienvenu, 2015).

Según Álvarez (2013), la poesía es la manera de conocer al mundo y a quienes lo habitan, ya sea desde un plano racional o sensitivo. A través de la poesía, quien la escribe, asume la responsabilidad de conocer el mundo que le rodea a través de las representaciones que va creando mediante rimas y versos, y del simbolismo utilizado para poder explicar o describir una realidad, un grupo humano, al ser humano (Álvarez, 2013). Es así como la poesía se va configurando como una puerta de entrada a un mundo regido por el pensamiento, por la cognición que llevará, indiscutiblemente, a procesos de cuestionamiento, reflexión y deconstrucción constante (Álvarez, 2013).

Si entendemos la poesía como la entrada para conocer el mundo y esos otros mundos que se pueden transformar, también podemos afirmar que, mediante la poesía, nos acercamos al conocimiento del ser humano,

²⁰ Licenciada en Psicología Clínica por la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (UPC), activista afroperuana, Feminist Interseccional, poeta e investigadora sobre la población afroperuana.

de su entorno, de sus dinámicas inconscientes y de sus intereses y pasiones (González, 2017). Se podría decir, además, que la poesía trasciende la existencia humana, e influye en las construcciones identitarias del ser humano, por lo que la experiencia poética no solo se reduce a un mero cuestionamiento cognitivo, sino a cuestionamientos existenciales relacionadas a la corporalidad, la identidad cultural, entre otros (González, 2017). Diversos autores se han referido a la importancia de desarrollar una poesía social; sin embargo, lo social en la poesía se encuentra implícito, porque la poesía describe los mundos y las sociedades a los que el ser humano pertenece. González, al respecto, afirma que pensar en una poesía sin sociedad, significaría también pensar en un poema sin autor, sin lector y sin palabras. Por lo tanto, al escribir poesía, se está describiendo, comprendiendo, cuestionando el entorno social y, por lo tanto, se está describiendo, comprendiendo y cuestionando al ser humano.

Comprendiendo las ideas expuestas, es relevante la importancia de la poesía en nuestra sociedad, y no solo en el sentido de que influye en el proceso de poder comprenderla, sino de que aporta en el proceso de visibilización de las dinámicas sociales existentes en contextos específicos (Jaramillo & Ortiz, 2009). En el marco del presente estudio cualitativo, bajo un enfoque hermenéutico, el análisis se centrará en cómo la expresión poética puede influir en el proceso de visibilización de las diferentes situaciones y dificultades que enfrenta la población afroperuana. Nos centraremos específicamente en la experiencia de las mujeres afroperuanas y cómo se pueden entender sus vivencias desde una poesía afrodescendiente y feminista.

Ahora bien, es importante aclarar que la poesía afrodescendiente es una poesía que ha sido escrita por poetas afrodescendientes, afrolatinoamericanos, afrocaribeños, que poseen una descendencia africana (Roberts, 2004). Se ha determinado que la poesía afrodescendiente o la llamada “poesía negra” ha tratado de recrear el ritmo de las danzas africanas y el sentir del pueblo afrodescendiente a través de la poesía (Canfield, 2018). Sin embargo, lo que se puede haber investigado sobre el tema es limitado, debido a que los poetas afrodescendientes se han mantenido en el ocultamiento literario, cuyos trabajos artísticos se han conocido mucho tiempo después de haber sido publicados o mostrados dentro de un espacio público (Jaramillo, 2009). Es evidente que estas dinámicas de ocultamiento literario dentro de la poesía afrodescendiente revelan la situación de marginación en la que se encuentra la población afrodescendiente (Roberts, 2004). A pesar de eso, en los últimos años, se ha generado un esfuerzo invaluable por reconocer el aporte de la poesía afrodescendiente en los contextos actuales.

En el contexto nacional, la poesía afroperuana también ha pasado por ese proceso de ocultamiento literario, lo cual refleja el proceso de invisibilización que sufre la población afroperuana. Son pocos los aportes que se conocen en relación a la poesía afrodescendiente en nuestro país (Eidelberg, College & Jaramillo, 2009). Aún más, la invisibilización de las mujeres poetas afroperuanas es una situación mucho más compleja de vulneración y falta de reconocimiento artístico, en donde no solo

intervienen dinámicas relacionadas al racismo y a la exclusión social, sino a dinámicas sexistas en donde las posibilidades que tienen las mujeres poetas afroperuanas para su expresión poética son reducidas (Eidelberg, College & Jaramillo, 2009). Por otro lado, el contexto nacional actual, en relación a las crecientes cifras de la violencia contra la mujer, nos enfrentan a tener una mirada feminista, sorora y colectiva de la lucha de las mujeres afroperuanas (Carrillo & Carrillo, 2014). Sin embargo, el feminismo en el Perú tiene una tarea pendiente por desarrollar una mirada interseccional legítima que incluya las vivencias de las mujeres afroperuanas, en su totalidad y diversidad. Las mujeres afroperuanas que se reconocen como feministas, en los últimos años, han realizado una lucha frontal de visibilización de las vivencias, realidades y dificultades que enfrentan las mujeres afroperuanas día a día. Asimismo, se han desarrollado diversos espacios de diálogo, en donde la conexión con la ancestralidad africana y el desarrollo de redes de soporte, han sido piezas fundamentales para entender a un feminismo afroperuano, entendiendo que la lucha feminista es una lucha colectiva, interseccional y transversal.

Bajo el contexto antes descrito sobre un feminismo negro en el Perú, la poesía y la propia expresión poética, por su parte, ha ido evolucionando de acuerdo al entorno en el que se desenvuelve social, política e históricamente. De esta manera, la poesía es reconocida como una herramienta de transformación social, como una estrategia de protesta frente a un Estado que invisibiliza a poblaciones específicas (Roberts, 2004).

Mediante la poesía, la población en general se puede acercar a un proceso de cuestionamiento y reflexión mayor, necesario, para que ciertas dinámicas socioculturales se transformen (Eidelberg, College & Jaramillo, 2009). Frente a esta situación que enfrentan las poetas afroperuanas, es casi imposible no preguntarse ¿Dónde están las poetas afroperuanas? ¿Cuál es la posición que el contexto nacional le atribuye a la poesía afroperuana? Por lo tanto, es también bastante adecuado preguntarse si se puede hablar de una poesía afrofeminista. Si lo social está implícito en la poesía, y la lucha feminista se ha vuelto parte del contexto social actual, la ausencia de representantes de una poesía afroperuana y feminista, entendida de manera interseccional, ¿será reflejo de la posición que configura el feminismo actual a las mujeres afroperuanas? Y frente a esto, ¿por qué es importante hablar de una poesía afroperuana y feminista? ¿Acaso no basta con una poesía afroperuana y/o afrodescendiente solamente?

Quienes escriben una poesía afroperuana, lo realizan desde la propia vivencia de su corporalidad, de su ser, de su existencia, desde ese habitar un cuerpo que es racializado y sexualizado y, por lo tanto, violentado de diversas formas, desde ese habitar una existencia y una identidad étnico-racial, cuya memoria ancestral habita la ausencia de ancestros y ancestras violentados desde el África. Cuando una mujer afroperuana escribe poesía afroperuana, cuando escribe poesía negra, no lo hace olvidando su existencia de ser una mujer negra, en un contexto que la violenta día a día. En su poesía, van apareciendo dinámicas inconscientes de su existir como

mujer negra, en cada ritmo, palabra, imagen poética que se va creando, activando la memoria ancestral de toda su existencia.

Sin embargo, las preguntas expuestas líneas arriba se irán cuestionando, reflexionando y analizando a lo largo del presente trabajo académico. Encontrando experiencias de mujeres poetas afrodescendientes y/o afrolatinoamericanas muy diferentes, y que presentan un contraste académico. Precisamente, estas posturas diversas han alimentado el diálogo y el cuestionamiento pertinente en relación a la poesía afroperuana y feminista. Por esto, el objetivo general del presente trabajo será analizar la poesía afrofeminista desde un contexto político y desde el activismo. Gracias al logro de este objetivo, se podrá seguir dialogando en torno a la poesía afrofeminista como una herramienta de cuidado y de transformación social. Para lograr este objetivo, se realizará un análisis de contenido de 9 poemas escritos por poetas afrodescendientes, afroperuanas y/o feministas bajo una interpretación crítica y simbólica de la expresión poética.

POESÍA AFRODESCENDIENTE Y FEMINISTA: NUEVE POEMAS DE MUJERES NEGRAS, AFRODESCENDIENTES, AFROPERUANAS Y FEMINISTAS

Han sido innumerables las ocasiones en que la población afrodescendiente, en todo el mundo, se ha sentido despojada, abandonada y silenciada de sus raíces africanas, de su memoria ancestral que la sabe intacta, pero que no sabe cómo empezar a reconocerla, a explorarla, a activarla y, sobre todo, a sentirla. ¿Qué pasaría con la población afrodescendiente sino encontrara esos mecanismos y estrategias de reconexión con su propia identidad étnica y racial? Seguramente, acabarían por sentirse extrañas y extranjeras en su mismo cuerpo y existencia. Las consecuencias pueden ser graves. Cuando el ser humano niega su propia identidad étnico-racial, se está negando a sí mismo. No es casual que la población afroperuana se encuentre en un proceso de invisibilización de su propia identidad. Precisamente, en la actualidad, existe una ausencia de exponentes de la literatura afroperuana, y sus representaciones poéticas significan un desafío de seguir explorando (Eidelberg, College & Jaramillo, 2009).

Max Hernández, reconocido psicoanalista peruano, afirmaba que “la poesía salvará al Perú” ¿Será que la poesía salvará a la población afroperuana de la invisibilización social, de la discriminación estructural y del racismo? ¿Será que la poesía visibilizará las problemáticas de las mujeres negras en nuestro país?

En el presente apartado, se analizará, a partir de diferentes poemas de escritoras afroperuanas, afrodescendientes y feministas, la importancia de una poesía afrodescendiente, negra y feminista como herramienta política importante para el activismo afroperuano y como mecanismo de autocuidado. El análisis de estos poemas revelará el proceso histórico y

cultural que ha atravesado la población afroperuana y afrodescendiente, desde el abandono de su identidad africana, el proceso de esclavización dentro de un proceso colonizador, hasta la latente discriminación racial y el contexto de triple discriminación histórica presente en las mujeres afroperuanas.

El presente trabajo de investigación también revelará que a través de la poesía es posible llegar a un proceso de fortalecimiento y reivindicación de la identidad afroperuana, y que esto influye en las diferentes maneras de autocuidado que tienen las mujeres negras en nuestro país; especialmente, las que asumen el rol de defender los derechos de las mujeres afroperuanas.

POESÍA AFROPERUANA, AFRODESCENDIENTE Y LA CONEXIÓN CON ÁFRICA

Para las mujeres afroperuanas, todo comenzó en África, en aquel continente que ahora conocemos como lejano. Siglos anteriores a la esclavización, abrazó a los ancestros africanos de quienes descenderían muchas poblaciones afrolatinoamericanas, entre ellas la población afroperuana, que sería esclavizada durante más de 500 años. Todo comenzó en África. Por lo tanto, la reconexión que hagamos como mujeres afroperuanas debe de partir de África como cuna de nuestros ancestros y ancestras. Reconexión que no siempre se encuentra relacionada a sentimientos positivos, porque esta reconexión viene del dolor de un pueblo arrancado, despojado y abandonado. Dicen que los poetas escriben dolores, esto es tan relevante y actual en la poesía negra y en diferentes exponentes y representantes de esta.

Nancy Morejón, una de las más grandes exponentes de la poesía afrocubana, escribe desde el dolor por esa África que le fue arrancada:

*Del siglo dieciséis data mi pena
y apenas lo sabía
porque aquel risueño
siempre canta mi pena.*

La poeta expresa, desde el dolor, el sentirse lejana de África. Afirmando, a través de los versos, que el dolor por su ancestralidad africana trasciende su existencia, que es capaz de sentir el dolor de sus antepasados, ancestros africanos de los cuales ha heredado esa memoria ancestral. Morejón hace referencia a que el proceso de la esclavización y la herencia africana no se olvidan, se mantienen presentes y se encuentran ligados a una emocionalidad, con una conexión particular con la naturaleza casi cósmica y espiritual. Los dos últimos versos hacen referencia a que no solamente ella siente el dolor por la lejanía de su ancestralidad africana, sino que, además, África también siente el dolor de los que tuvieron que partir en condiciones inhumanas (Jaramillo & Ortiz, 2009).

En mi proceso como poeta afroperuana y feminista, he podido identificar que existe un proceso de dualidad entre lejanía y conexión con el continente africano en las mujeres afroperuanas. Por un lado, existe ese deseo de conexión con la ancestralidad africana como parte del proceso de fortalecimiento de la identidad étnico-racial, como mujeres negras. Sin embargo, por otro lado, si esa necesidad de conectar con la africanía existe, es porque hay un sentimiento de lejanía hacia el continente africano. Comenzamos a ser conscientes, como mujeres afroperuanas, que existe una ausencia territorial, ancestral. Estas dinámicas de conexión y lejanía hacia África, hacia nuestra ancestralidad africana, nos configuran como mujeres afroperuanas y nos hacen entender nuestra existencia de manera diversa en relación a otras mujeres no afroperuanas. En mi poema "Ancestra", hago alusión a esta búsqueda de comprender qué es lo que le ocurrió a la primera ancestra llegada desde el África a esta parte del mundo, de responderme cómo habría sido esa llegada y la emocionalidad ligada a esta:

*Y así en la oscuridad
se fue alejando de África
poco a poco,
casi sin saberlo
se encontró en aquel barco,
en aquellas aguas
que la llevarían a esa tierra de lenguas extrañas.*

Volviendo a Nancy Morejón, en su poema llamado "Mujer negra", también hace alusión a tratar de comprender y/o recordar de manera ancestral, a través de los versos, la llegada de sus ancestras y ancestros a un continente de lenguas extrañas:

*Todavía huelo la espuma del mar que me hicieron atravesar.
Ni el mismo océano podría recordarla.
Pero no olvido el primer alcatraz que divise.
Altas las nubes como inocentes testigos presenciales.
Acaso no he olvidado ni mi costa perdida ni mi lengua ancestral.
Me dejaron aquí y aquí he vivido
y porque trabajé como una bestia aquí volví a nacer.*

La poesía de esta exponente afrocubana no solo busca encontrar sus memorias ancestrales a través de la razón, sino también a través del poder sensitivo que tiene la poesía. El lector puede configurarse todos los signos, características y sensaciones a las que hace alusión este fragmento del poema. Más que eso, como se seguirá viendo a lo largo del presente trabajo, algunas descripciones asociadas a la naturaleza cobran mucha importancia en la poesía afrodescendiente. Al decir que despojaron del África a ancestros africanos, no solo se hace referencia a

un cambio de hábitat o de residencia, sino todo lo que África representaba a nivel territorial. Es decir, la relación que el ser humano tenía con África, en donde el vínculo entre cuerpo y territorio es fundamental para poder comprender estas dinámicas presentes (Cordones, 2009). Es así como, tanto las “nubes”, “el océano” y “la costa”, adquieren una personificación que configura el poema, y el significante de la poeta les da un papel importante en la relación de conexión-lejanía con África.

Nancy Morejón, cuando piensa en África, piensa también en el otro continente que la recibió, donde tocó “la sangre húmeda”, recordando esta transición de África a América con dolor, con rabia, con pena, especialmente con un dolor físico. A través de su poesía, se ha conectado con la violencia que seguramente sufrieron sus ancestros africanos al llegar a un hábitat desconocido. Según Morejón, la existencia que han habitado sus ancestros y ancestras ha sido desde el dolor a partir de un territorio que la violento desde el primer día:

*Esta es la tierra donde padecí bocabajos y azotes.
Bogué a lo largo de todos sus ríos.
Bajo su sol sembré, recolecté y las cosechas no comí.*

En la poeta se ha instaurado la existencia de una colectividad compartida con otras personas africanas que vinieron junto con sus ancestros, y que le permitieron rebelarse ante un contexto esclavista (Cordones, 2009). Este sentido de pertenencia que tenían con sus ancestros y ancestras, según Morejón, los llevo a querer volver al África, de donde provenía toda su existencia. Como esa hazaña resultó imposible, su objetivo fue lograr su independencia a través de los palenques; es decir, escaparse del yugo esclavista que los mantenía en condiciones inhumanas y que les quitaba todo tipo de esperanza para construir un mundo en donde configuren su existencia (Cordones, 2009). Es así como los negros esclavos olvidaron el camino hacia África y recordaron el camino hacia su libertad:

*Ya nunca más imaginé el camino a Guinea
¿Era a Guinea? ¿A Benín?
¿O era a Madagascar? ¿O a Cabo Verde?
Trabajé mucho más.
Fundé mejor mi canto milenario y mi esperanza.
Aquí construí mi mundo.
Me fui al monte.
Mi real independencia fue el palenque.*

Pareciera que Nancy Morejón aprendiera de sus ancestros y ancestras. Expresa valientemente su capacidad de resiliencia, de sobreponerse frente a la adversidad, de adaptarse a contextos difíciles, de seguir “trabajando”, “de volver a nacer”, a pesar de subsistir en un ambiente hostil, lleno de “capitales y usureros, con generales y burgueses”. Es como si la ancestralidad africana relatada en el poema “Mujer negra” de Nancy

Morejón haya sido entendido desde el fortalecimiento y reivindicación de la misma, a través de la subsistencia y la resistencia dentro de un ambiente hostil:

*Ahora soy: solo hoy tenemos y creamos.
Nada nos es ajeno.
Nuestra la tierra.
Nuestros el amor y el cielo.
Nuestras la magia y la quimera.
Iguales míos, aquí los veo bailar
alrededor del árbol que plantamos para el comunismo.
Su pródiga madera ya resuena.*

Nancy Morejón es una de esas poetas afrodescendientes que rescata las voces que se encuentran en silencio, que poseen memoria ancestral. Hace visibles la experiencia de la esclavitud, de la ancestralidad africana, y las herramientas y mecanismos utilizados para resistir contra ella. A través de su poesía, y en particular de este poema, crea conciencia social, ya que transmite procesos de resiliencia y fortaleza que influyen de manera positiva en el proceso de identificación de la población afrodescendiente.

Mujeres afroperuanas y afrodescendientes que se encuentren con la poesía de esta exponente afrocubana, respirarán la resiliencia de sus ancestros, el amor hacia su identidad y la visibilización de temas relacionados a las mujeres negras en América Latina. Para las mujeres afroperuanas que comienzan a desarrollarse dentro de un contexto del activismo social afroperuano, este poema es vital para poder entender qué es lo que nos conecta como mujeres afroperuanas, de recordar siempre volver a África desde la poesía para seguir construyendo y configurando la existencia como mujeres negras.

POESÍA, IDENTIDAD AFRODESCENDIENTE Y MUJERES AFROPERUANAS

El poema “Me gritaron ¡Negra!” de Victoria Santa Cruz es uno de los más emblemáticos del contexto afroperuano, porque crea una conciencia social sobre situaciones de discriminación hacia las mujeres afroperuanas (Eidelberg, Colledge & Jaramillo, 2009). Este poema deja entrever que la discriminación racial tiene consecuencias graves en la mujer afrodescendiente y puede generar diversos problemas emocionales más adelante, en el transcurrir de la vida:

*Tenía siete años apenas,
apenas siete años,
¡Qué siete años!
¡No llegaba a cinco, si quiera!*

En estos versos, aparece un proceso de “darse cuenta” durante la infancia y que trasciende en toda su existencia (Eidelberg, College & Jaramillo, 2009). En palabras de la misma Victoria Santa Cruz, esta experiencia fue percibida mucho más fuerte que un dolor físico. La musicalidad que tiene este poema, así como la entonación y el ritmo que se usa al recitarlo, manifiesta una emocionalidad especial relacionada al desacuerdo, a la rabia, al dolor hacia una situación que no se merecía vivir a una temprana edad.

La poesía afrodescendiente, en general, tiene la característica de utilizar versos en repetición, haciendo manifiesto el ritmo que contiene a la poesía y a todo el universo poético. Este poema de Victoria Santa Cruz no es la excepción. Sin embargo, la repetición se asocia con la necesidad de afirmación de un deseo, idea o pensamiento. En los versos antes presentados, la repetición en conexión con la afirmación está relacionada en que se pueda comprender la gravedad de lo que se cuenta; es decir, que fue realmente un episodio doloroso en la vida de Victoria Santa Cruz y, posiblemente, en la vida de otras mujeres afroperuanas durante su infancia.

Por todo el proceso histórico de esclavización y colonización, las mujeres afroperuanas se encuentran expuestas a contextos de vulneración y discriminación de diversas maneras y en diversos espacios. Uno de ellos es el espacio público, donde la sociedad se apropia de la identidad afroperuana. Desde su imaginario, esa identidad no les pertenece a las mujeres negras, y se legitiman y validan situaciones de discriminación racial en el espacio público:

*De pronto unas voces en la calle
me gritaron ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¡Negra!*

La identidad no les pertenece ni siquiera a las mujeres negras. Esta identidad es definida por esta otredad existente, que se encuentra en una posición jerarquizante, de poder, de pensamiento colonizador sobre lo “negro”, y valida su pensamiento en estereotipos negativos que vienen del proceso esclavista (Arrelucea & Cosamalón, 2015). Es interesante ver que lo “negro” puede tener una doble representación simbólica: por un lado, desde el orgullo de poseer una identidad que es símbolo de fortaleza, tradiciones y cultura; por otro lado, lo “negro” asociado en su totalidad a lo negativo (Portocarrero, 2013). ¿Cómo puede existir una doble representación simbólica sobre una misma categoría étnico-racial? Esto se encuentra relacionado con la intencionalidad de dicha representación, de quién lo dice, cómo lo dice y en qué contexto lo dice. Si lo “negro” alude a un contexto violento, cuyo emisor de ese mensaje se encuentra relacionado a la violencia y discriminación, sería posible encontrar vivencias como las de Victoria Santa Cruz, vivencias que generan un cuestionamiento y reflexión sobre su propia identidad afroperuana de manera negativa:

*¿Soy acaso negra?, me dije
¡Sí!
¿Qué cosa es ser negra?
¡Negra!
Y yo no sabía la triste verdad
que aquello escondía.
¡Negra!*

Descubrir lo que significa ser negra desde una mirada negativa de la negritud puede generar graves consecuencias en la propia construcción identitaria (CEDET, Plan & Unicef, 2013). En el caso de Victoria Santa Cruz, según su poema, no descubre su negritud desde otra persona afrodescendiente, sino desde una persona no afroperuana que legitima la mirada afrodescendiente desde una mirada negativa. Según su testimonio, este episodio de su vida fue uno de los más grandes aprendizajes que tuvo el transcurrir de su existencia, porque descubrir qué es ser una mujer negra es enfrentar la representación negativa de serlo, pero también es descubrir un proceso ligado al fortalecimiento de su propia identidad.

Y frente a esto, se abre el cuestionamiento, ¿quién define la identidad del otro? Aunque queda reflexionar bastante respecto a eso, es un hecho que, quien legitima una identidad étnico-racial desde una mirada negativa, está influyendo quiera o no, en el proceso identitario de la otra persona. El otro nos define, pero cada uno es responsable de su propio proceso de identificación cultural. En los siguientes versos se abren cuestionamiento y reflexiones interesantes al respecto:

*Y me sentí negra
¡Negra!
como ellos decían
¡Negra!
Y retrocedí
¡Negra!
como ellos querían
¡Negra!*

¿Qué es sentirse negra desde una otredad? ¿Acaso significa legitimar todos los estereotipos que las personas blancas y/o mestizas tienen sobre las mujeres afroperuanas? Lo cierto es que, cuando un grupo privilegiado y dominante legitima la identidad étnica racial de un grupo social históricamente invisibilizado, desde una mirada negativa, legitima también el ser, la existencia y el cuerpo que se habita (Arrelucea & Cosamalón, 2014). La palabra “retrocedí” hacía referencia a una acción corporal frente a una situación de discriminación racial. Es importante señalar que los procesos identitarios están unidos con los procesos corporales; por lo tanto, trasciende la existencia de ser humano. Ambos procesos llevados de manera adecuada y saludable se encuentran

relacionados con los niveles de autoestima, que son manifestaciones de una adecuada salud mental en el ser humano (Espinosa & Cueto, 2014).

El grupo dominante y en posición de privilegio que legitima la identidad étnico-racial de manera negativa influye en la construcción de la identidad cultural bajo una dinámica de reflejo. Es decir, si un grupo de personas en posición de privilegio y dominación valida estereotipos raciales de las mujeres afroperuanas, como reflejo, las mujeres odiarán todo lo relacionado a esta, desde las características físicas afroperuanas hasta las tradiciones culturales que son parte de una identidad étnico-racial (Espinosa & Cueto, 2014). Victoria Santa Cruz, al darse cuenta sobre la representación simbólica de ser negra, comienza a actuar como reflejo frente a esta representación:

*Y odié mis cabellos y mis labios gruesos
y miré apenada mi carne tostada
y retrocedí
¡Negra!
y retrocedí
¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¡Negra!*

Estos versos son el reflejo de las consecuencias de la discriminación racial en etapas tempranas (Espinosa & Cueto, 2014). Es muy interesante cómo la poesía afroperuana escrita por una mujer también afroperuana puede generar un espacio de análisis y conciencia social sobre las consecuencias de la discriminación racial en la niñez o en la adolescencia. El odio hacia el cabello, la piel y los labios refieren también al odio dentro del proceso histórico y cultural de la población afroperuana (Carrillo & Carrillo, 2014). Las mujeres afroperuanas, en la época colonial, se ubicaban en la última posición de todo el sistema, eran propiedad de otras personas que sí eran consideradas sujetos de derecho (Arrelucea & Cosamalón, 2014). Asimismo, las negras esclavas asumían funciones en relación a su cuerpo, el cual era instrumentalizado y violentado de manera continua (MIMP, 2014). Este tipo de vivencias ancestrales se activan a partir de alguna situación de discriminación racial, y presenta procesos de autorrechazo hacia la identidad afroperuana y, por lo tanto, a su corporalidad. Al odiar, rechazar, deslegitimar su propia corporalidad afrodescendiente, se está iniciando un proceso de rechazo hacia su propia identidad étnico-racial. Esto, en el poema de Victoria Santa Cruz, es evidente:

*Y pasaba el tiempo y siempre amargada,
seguía llevando a mi espalda mi pesada carga,*

*¡y cómo pesaba!
Me alacé el cabello,
me polveé la cara
y entre mis entrañas
siempre resonaba la misma palabra
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¡Negra!*

En estos versos, es evidente el proceso de blanqueamiento social, definido por Portocarrero (2013) como el proceso por el cual el grupo social dominado desea adquirir las características del grupo dominante. Existe un binarismo resaltante entre lo blanco y lo negro, donde lo blanco es lo positivo, lo bueno, el acceso a oportunidades, el estatus social y la felicidad (Portocarrero, 2013). Por el contrario, lo negro es lo negativo, lo que se debe evitar, lo que se debe ocultar, lo que las personas afrodescendientes deben mejorar (Portocarrero, 2013). Este proceso de blanqueamiento social puede generar un autorrechazo continuo de la identidad afroperuana. Sin embargo, para generar nuevos procesos de transformación, es muy importante contar con espacios de autocuidado, donde se puedan cuestionar y reflexionar diferentes temas en relación al racismo, discriminación racial, autoestima y autoaceptación. En el poema de Victoria Santa Cruz, es visible un proceso de aceptación, reafirmación y fortalecimiento de su identidad como mujer negra, a pesar de las situaciones de discriminación racial a las que estuvo expuesta:

*¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¿Y qué?
¿Y qué?
¡Negra!
¡Sí!
¡Negra!
¡Soy!
¡Negra!
¡Negra!
¡Negra!
Negra soy
¡Negra!
¡Sí!
¡Negra!
¡Soy!
¡Negra!
¡Negra!*

*¡Negra!
Negra soy*

Según el poema, este proceso está lleno de orgullo y de amor hacia ella misma y su identidad afroperuana. Una vez que este proceso de orgullo como mujer negra comienza, no hay vuelta atrás. Se ve reflejado en la aceptación de sus características físicas, como se refleja en los siguientes versos:

*De hoy adelante no quiero
lancear mi cabello
no quiero.*

La poesía afroperuana de Victoria Santa Cruz puede influir positivamente en los procesos de construcción de la identidad afroperuana de diversas niñas, adolescentes y/o mujeres negras que han tenido experiencias similares, y que no cuentan con las herramientas internas por no poseer espacios de autocuidado y/o redes de soporte (CEDET, Plan & Unicef, 2013). Victoria Santa Cruz ha afirmado, en diversas ocasiones, que cuando descubrió su tarea en esta sociedad, simplemente se limitó a cumplirla con respeto y responsabilidad, amando y abrazando su identidad como la única respuesta a un contexto que la discriminó y violentó en diversas ocasiones. Ella toma la responsabilidad de reivindicar a la población afroperuana y, lo más importante, la responsabilidad de reivindicarse a sí misma con coherencia y amor propio. Como es visible, el arte ha cumplido una función sanadora en ella misma y ha acompañado cada uno de sus procesos personales:

*[...] y voy a reírme de aquellos
que por evitar – según ellos-
que por evitarnos algún sin sabor
llaman a los negros gente de color
¡Y de qué color!
Negro
¡Y qué lindo suena!
Negro
¡Y qué ritmo tiene!
Negro, negro, negro, negro
Negro, negro, negro, negro
Negro, negro, negro, negro
Negro, negro, negro.*

En este poema, asimismo, es bastante evidente que Victoria Santa Cruz llega al fortalecimiento de su identidad como mujer negra a través de la comprensión y el entendimiento de diferentes dinámicas socioculturales

que son parte de la población afroperuana (Arrelucea & Cosamalón, 2014). Muchas veces, este proceso de comprensión y entendimiento es considerado una situación privilegiada, en la que muchas mujeres negras no acceden a espacios de cuestionamiento y reflexión sobre ellas mismas, y asumen que la discriminación racial es algo que les ha tocado vivir como mujeres negras. Sin embargo, Victoria Santa Cruz nos brinda un mensaje de esperanza: nos dice que después de la oscuridad, viene la luz y el entendimiento. Nos dice que ella ya comprendió, que encontró la llave:

*Al fin,
al fin comprendí.
Al fin,
Ya no retrocedo,
al fin.
Y avanzo segura,
al fin,
avanzo y espero,
al fin.
Y bendigo al cielo porque quiso Dios
que negro azabache fuera mi color.
Y ya comprendí,
al fin.
¡Ya tengo la llave!
Negro, negro, negro, negro
Negro, negro, negro, negro
Negro, negro, negro, negro
Negro, negro, negro.*

Victoria Santa Cruz encontró la llave. Ella comprendió la responsabilidad que tenía con la población afroperuana. Sin embargo, la llave referida en su poema no es la misma para todas las mujeres afroperuanas, porque depende de la persona, de la mujer negra, del contexto, de las experiencias. La llave de Victoria Santa Cruz no fue la misma llave que encontró Nancy Morejón, no fue la misma llave que encontraron diferentes poetisas, escritoras, activistas afroperuanas, afrodescendientes, mujeres negras que encontraron esa llave para avanzar, para esperar seguras, para no retroceder. La llave de Shirley Campbell, poeta y activista afrocostarricense, se describe en el siguiente poema.

*Descubrir en mi sangre
de pronto a una abuela,
a una hembra
y una hilera grande de madres cantando
y una tierra negra sembrada por ellas
y entonces crecí
y me hice grande*

*como las estrellas
y me hice larga
como los caminos.
Me entendí mujer
una mujer negra.*

Es importante mencionar que cada una de las poetas analizadas realiza o ha realizado activismo social y/o político para defender los derechos de la población afrodescendiente. Ese sentido, la poesía es una herramienta para hacer activismo y realizar una poesía consciente en torno a las dificultades que atraviesa la población afrodescendiente (Jaramillo & Ortiz, 2009). Al respecto, la poeta y activista afrocostarricense, a través de su poesía, inspira a la lucha por reconocerse valientemente negra. Su poesía es una poesía de protesta, un pedido a mujeres negras de no quedarse calladas, de no guardar silencio, de amar a sus corporalidades tal como son, de negarse ante los pedidos de la sociedad de convertirse en otra persona para poder encajar socialmente:

*Me niego rotundamente a negar mi voz,
mi sangre y mi piel
y me niego rotundamente a dejar de ser yo
a dejar de sentirme bien
cuando miro mi rostro al espejo
con mi boca rotundamente grande
y mi nariz rotundamente hermosa
y mis dientes rotundamente blancos
y mi piel valientemente negra.*

La poeta afirma que no está dispuesta a negar su voz. Ella pudo haber descrito su nariz, su boca o sus dientes como simplemente hermosos. Sin embargo, utiliza con un propósito la palabra “rotundamente”, palabra que invita a la admiración de los adjetivos que la siguen, a la exaltación de las características físicas afrodescendientes, a la belleza pura y enardecida, a una belleza que es indiscutible, a una sinceridad sobre su belleza que no se puede contraargumentar porque es real, porque existe. La poeta, así como Victoria Santa Cruz, manifiesta la relación que existe entre la aceptación de la identidad afrodescendiente y la aceptación de las características físicas como mujeres negras. Esto sucede así porque son procesos que van de la mano, alimentándose uno del otro, para que la mujer negra se sienta plena en su corporalidad, identidad y existencia:

*[...] y me niego categóricamente
a dejar de hablar mi lengua,
mi acento y mi historia
y me niego absolutamente
a ser de las que callan*

*de los que temen
de los que lloran
porque me acepto
rotundamente libre,
rotundamente negra,
rotundamente hermosa.*

Al aceptarse rotundamente hermosa, acepta su identidad como mujer negra en su totalidad, en toda su existencia. Sin embargo, es importante dejar en claro que, al decir que se niega en hacer o decir algunas cosas, es un mecanismo importantísimo de autocuidado que debemos aprender de este poema. Al negarse, la poeta se está refiriendo que ha desarrollado una capacidad analítica para poder diferenciar y priorizar lo más importante en su vida: vivir en coherencia con su identidad y su existencia. En el poema "Porque me da la gana", también es visible este mecanismo de autocuidado en ella:

*Porque me da la gana
porque es la sola razón de mis palabras
porque ya no es mi boca la que habla
porque yo ya no mando
sobre esta lengua endemoniada
y escupo malas palabras
y se me canso el respeto
que mis abuelas guardaban
porque habla el cerebro
a través de estos dos labios
y porque me da la gana.*

*Y hablo en canciones y en danzas y en maldiciones
y hablo en poesías y en lenguas y en putrefacciones.*

*Que por qué canto como yo canto
porque me da la ira y me da la gana
porque me cansé de callarme
la lengua, la piel y el alma.*

*Y se me cansó la nunca
de tanto llevarla arqueada,
de tanto mirar al suelo
y se me cansó la espalda
de tanto trabajo duro.*

*Y se me cansó el sexo
de tanto maldito juicio
de tantos odiosos nombres
de tanto llevarlo puro
a pesar de los malditos
que lo llamaron impuro*

*y hasta salvaje.
Que por qué
porque me da la gana
y porque me ronca la puta
y la reputa gana
y porque me da la regalada gana
y porque se me cansó
la piel, los ojos y el alma
y me cansé de recordar
a mi abuela doblegada
y me cansé de volver la mirada
y encontrar
la misma fotografía esclavizada
que por qué
que por qué
porque me da la gana.*

En este poema, se puede manifestar un hartazgo frente a diferentes situaciones ligadas a la discriminación, al machismo y al sexismo. Se encuentran presentes mecanismos de autocuidado utilizados por la poeta, en donde su mensaje se encuentra dirigido a una sociedad que juzga sus pensamientos y sus comportamientos en general. En el trabajo de activismo dentro de un movimiento social en particular, la persona que se asume como activista se convierte en ese ente disruptivo que cambia el statu quo de los espacios a los que pertenece. Pone sobre la mesa situaciones concretas en donde la discriminación racial existe y abre un abanico de posibles cuestionamientos en los que las personas se pueden sentir juzgadas por su comportamiento y, por ese motivo, pueden reaccionar de manera agresiva.

Nadie quiere aceptar que es racista o que es una persona violenta. Nadie quiere empezar a cuestionarse, porque es que es un proceso largo y tedioso, pero que no deja de ser necesario para la evolución del ser humano. A través de su poesía, Shirley Campbell asume la responsabilidad de cuestionar, de incomodar, de cuidarse a sí misma. La poeta se cuida cuando dice que es “rotundamente hermosa y valientemente negra”, pero también lo hace cuando dice “porque me cansé de callarme la lengua, la piel y el alma”. Manifiesta que hay aspectos para ella que no se negocian, que son prioritarios. Sin embargo, cuando la sociedad y los diferentes espacios públicos reconocen a este ente disruptivo de un statu quo que no debería ser cambiado, la sociedad reacciona, pone a los y las activistas en posición de resentidos sociales aludiendo a un discurso igualitarista de la sociedad. Los versos de María Elcina Valencia Córdoba, poeta afrocolombiana, representan esta situación:

*Cuando hablan de discriminación
la llaman resentida*

*y le dicen al oído
que ya olvidé su pasado
que no hay problemas de raza
que son problemas de clase
pero la siguen llamando
la negra María Jesús.*

Estos versos retratan de manera precisa la discriminación estructural que sufren las personas afrodescendientes en diferentes contextos (Arrelucea & Cosamalón, 2014). En nuestro país, se encuentra viva una contradicción social en torno al racismo. Por un lado, nadie quiere ponerse en una situación de “racista”, porque no es lo políticamente correcto. Buscan encontrar otra razón de ser a los problemas de exclusión social: “son problemas de clase”, dicen algunos, “porque todos somos iguales”, afirman otros. He aquí la importancia de utilizar el arte como lo hace esta poeta afrocolombiana para poder crear conciencia social al respecto (Jaramillo & Ortiz, 2009).

Volviendo a Shirley Campbell, la poeta no solo hace notar el orgullo de ser una persona afrodescendiente, sino por ser una mujer negra, por visibilizar esa identidad y luchar a través de ella. Lejos de que esta escritora y antropóloga se pueda definir como mujer feminista, su poesía abarca algunos temas que un feminismo interseccional debería abarcar; es decir, analizar las diferentes formas de opresión a las que se enfrentan las mujeres negras en nuestra sociedad. La posición de las mujeres negras en el feminismo actual se analizará a través de algunos poemas en el siguiente apartado.

¿POESÍA AFROPERUANA O POESÍA AFROFEMINISTA?

Si afirmamos que a través del arte se pueden describir y reflexionar sobre las situaciones y contextos de ciertos grupos poblacionales, la poesía no es ajena a esto. ¿Por qué existen más poetas afrodescendientes que poetas afrofeministas? ¿No será que la poesía estará retratando la posición en la que se encuentran las mujeres negras dentro del feminismo actual? El discurso del feminismo actual alude a un “interés hacia la interseccionalidad”. Menciono interés y no realidad, porque el feminismo peruano se encuentra en un proceso de reconocimiento de la interseccionalidad, de saber que existen otras mujeres en toda su diversidad cultural. No es una realidad, porque el feminismo interseccional en el Perú solo se reduce a un interés teórico, mas no a la práctica de este, en todo el sentido de la palabra. Es decir, un feminismo que no incluye a las mujeres afroperuanas no es un feminismo (Carneiro, 2005).

He aquí la importancia de retratar estas problemáticas y realidades en una poesía afrofeminista que cuestione, que revele, que incomode. En el poema “Juguemos en la Jungla” de Mónica Carillo, reconocida activista afroperuana, feminista y poeta, se realiza una clara crítica sobre la posición

que tienen las mujeres afroperuanas y cómo son vistas por otras mujeres no afrodescendientes dentro del contexto feminista actual:

*¿A qué clase de mujer te refieres?
Tú, ¿mujer?
¿el significado de lo “doméstico”
es el mismo para ambas?*

Mónica Carrillo brinda este mensaje a otras mujeres a través de la poesía. Pone sobre la mesa la conocida frase que encuadra al feminismo: “lo personal es político”, haciendo hincapié en que lo personal o lo doméstico para las mujeres afroperuanas no podría tener el mismo significado para otras mujeres:

*Al espacio que cuestionas
yo le dejo desde hace muchas lluvias
mis uñas, células, unas motas de cabello
y pestañas incluídas
mi saliva,
las ampollas de mi boca
cuando prueba el cucharón,
mis humores y sudor
que mezclados con la carne
el arroz, las alverjas y el trasero
que se mueve al cocinar
constituyendo lo “privado” de mi vida
y para ti, mujer, ¿qué es lo público?
Un espacio que ventila lo “doméstico”
teje redes, hace puentes, logra cambios.
Yo rebato.
Mi domesticidad siempre fue publica para ti
con mi privacidad naciste, creciste
y aunque no mueras conmigo
si crees en el legado de las ancestras
sabes que alguien como yo
te construyó el podio
desde donde hoy cuestionas lo doméstico.*

Es fundamental el cuestionamiento que realiza Mónica Carrillo, un cuestionamiento que se inició con feministas afroamericanas como Audre Lorde y Ángela Davis en los inicios del feminismo en Estados Unidos. En la década de 1970, se inició un cuestionamiento hacia las feministas blancas que decían luchar por todas las mujeres, pero que seguían manteniendo actitudes y comportamientos racistas hacia las mujeres afroamericanas (Jabardo, 2012). Asimismo, Mónica Carrillo configura un retrato de la

mujer negra relacionada a funciones domésticas, donde se configura lo “personal” y lo “privado” de las mujeres afroperuanas.

Algunos mensajes del feminismo de hoy en día generan conflictos con las funciones domésticas que las mujeres han cumplido de manera histórica como cocinar, lavar, tejer, entre otras. Es posible que se hayan expresado diversos mensajes como “una mujer feminista que cocina no puede ser feminista”. Me atrevo a afirmar que una mujer “feminista” que juzga la elección de otra mujer de cómo desarrollar su espacio privado no es feminista. Si mantiene estas ideas de lo que significa ser feminista, no es cuestionable que muchas mujeres afroperuanas no deseen considerarse como tal, porque eso significaría alejarse de actividades que validan su subsistencia económica, teniendo en cuenta que muchas mujeres afroperuanas pertenecen a condiciones socioeconómicas ligadas a la pobreza o pobreza extrema (MIMP, 2014).

Asimismo, este poema es un llamado de atención a lo que está siendo silenciado dentro del feminismo y que, cuando se habla de los espacios privados de las mujeres, ¿de qué se está hablando realmente? ¿Se relaciona el espacio privado al espacio doméstico? Mónica Carrillo sentencia: “Mi domesticidad siempre fue pública para ti”, refiriéndose a una identidad, existencia que nunca les perteneció a las mujeres negras y que, a pesar de eso, trabajaron para esa “otredad” que las humilló y subyugó:

*Yo nunca fui débil
trabajé fuera del hogar
500 años antes de que tú lo pensaras
no me desmayaba por las emociones fuertes
tampoco vivía para a mis hijos
a mí siempre me los quitaban.*

Mónica Carillo, brillantemente, expone las vivencias de las mujeres negras esclavas, las que muchas veces funcionaban como vientres de reproducción para poder mantener la mano de obra esclava y, de esta manera, hacer perdurar el sistema esclavista (MIMP, 2014). Han sido nuestras ancestras quienes tuvieron hijos que nunca fueron suyos, hijos que un sistema esclavista les arrebató, así como las arrebató de África. Frente a eso, Carrillo pone sobre la mesa los estereotipos en torno a la mujer afroperuana que el feminismo de hoy no está viendo o no está queriendo ver:

*“Mi piel es 666,
[...]
En un restaurante hay un cartel con esos números
y mi imagen
me extienden una alfombra rosada de cáscara de cebolla
que me emocionó hasta las lágrimas,*

*voy a entrar
no los voy a ofender
debo atender su llamado,
es decir,
atenderlos,
confío que en el fondo para ellos
es una forma de demostrarme su cariño,
en fin, han sido muchas lluvias.*

El feminismo actual no está queriendo ver los estereotipos raciales y sexistas que rondan en torno a las mujeres afroperuanas. Carrillo, al referirse al “666” aludiendo a la piel de una mujer negra, está hablando sobre el estereotipo sexual y racista de la mujer negra, relacionándola con lo “salvaje”, “endemoniado”, “malo”, “sexual” (MIMP, 2014). Se podría decir que todo este poema es una crítica directa a la posición de las mujeres negras dentro del feminismo peruano y a las situaciones de vulneración a las que se encuentran expuestas de manera continua. ¿Será que los siguientes versos se los está dedicando a las feministas no negras?

*¿Qué me queda, mujer?
¿Qué me ofreces?
(muchas lluvias)
(¿mujer?)*

¿Será que Mónica Carrillo les está diciendo a las feministas blancas hay que trabajar colectivamente frente a un feminismo que incluya a todas las mujeres? ¿Será eso posible? En otro poema suyo, “Ciudadana del mundo”, ella manifiesta la realidad en la que viven las mujeres negras y la población afroperuana de manera general:

*“dos millones de desplazados por guerra interna”
“de cada diez que mueren,
siete son negros”
“no saben que existimos”*

A través de la poesía afroperuana, negra y feminista, es posible expresarle al contexto en el que pertenecemos que las mujeres negras existimos y que hemos resistido muchos procesos de exclusión social. Por eso, es importante desarrollar una poesía escrita por mujeres negras cuyo discurso y narrativa evoque conexión y ancestralidad africana, en los que se manifiesten los procesos de fortalecimiento y reivindicación de las mujeres afroperuanas para que más mujeres afroperuanas puedan abrazarse desde su negritud a través del arte, mediante una poesía y narrativa negra.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, O.

- 2013 "La poesía, el poeta y el poema. Una aproximación a la poética como conocimiento". En *Escritos*. 21 (46), pp. 223-242. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/esupb/v21n46/v21n46a09.pdf>

Arrelucea, M., & Cosamalón, J.

- 2015 *La presencia afrodescendiente en el Perú: Siglos XVI – XX*. Lima: Mincul.

Bienvenu, A.

- 2015 *Representaciones de la cultura negra en la poesía dominicana*. Programa de Doctorado Vanguardia y pos vanguardia en España e Hispanoamérica. Tradición y rupturas en la literatura hispánica. (Tesis doctoral). Recuperado de https://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/133167/1/REDUCIDA_CulturaNegra.pdf

CEDET, Plan Internacional & Unicef

- 2013 *¡Aquí estamos! Niños, niñas y adolescentes afroperuanos*. Recuperado de <https://www.unicef.org/peru/spanish/Aqui-estamos-Ninas-ninos-y-adolescentes-afroperuanos.pdf>

Carneiro, S

- 2005 "Ennegrecer el feminismo". En *Nouvelles Questions Feministas. Feminismos disidentes en América Latina y El Caribe*, 24, (7) México: Fem- e-libros.

Carrillo, M. & Carrillo, S.

- 2014 *Diagnóstico sobre la problemática de género y las situaciones de las mujeres afrodescendientes en el Perú: análisis de propuestas de políticas públicas para la Mesa de Trabajo de las Mujeres Afroperuanas*. Lima: Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables.

Cordones, J.

- 2009 "Panorama del mundo poético de Nancy Morejón". En María Jaramillo & Lucía Ortiz (eds.). *Hijas del Muntu: Biografías críticas de mujeres afrodescendientes de América Latina*. Bogotá: Panamericana Editorial.

Eidelberg, N.; College, W. & Jaramillo, M.

- 2009 "Tres afroperuanas extraordinarias: Victoria Santa Cruz, Susana Baca y Eva Ayllón". En María Jaramillo & Lucía Ortiz (eds.). *Hijas del Muntu: Biografías críticas de mujeres afrodescendientes de América Latina*. Bogotá: Panamericana Editorial.

Espinosa, A. & Cueto, R.M.

- 2014 "Estereotipos raciales, racismo y discriminación en América Latina". En *Psicología social y política*, 0 (1), pp. 431-442. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/277332573_Estereotipos_Raciales_Racismo_y_Discriminación_en_America_Latina

Gonzales, L.

- 2017 "La poesía y sus recursos literarios como metodología cualitativa". En *Enfermería* (Montevideo) 6,(0), pp. 114-120. Recuperado de http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2393-66062017000200114

Jabardo, M.

- 2012 *Feminismos negros: Una antología*. Madrid: Traficantes de sueños.

Jaramillo, M. & Ortiz, L.

- 2009 *Hijas del Muntu: Biografías críticas de mujeres afrodescendientes de América Latina*. Panamericana editorial.

Ministerio de la Mujer y poblaciones Vulnerables

- 2014 *Afroperuanas: situación y marco legal de protección de sus derechos*. Lima: MIMP.

Portocarrero, G.

- 2013 *La utopía del blanqueamiento y la lucha por el mestizaje*. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20130722095432/Gonzalo_Portocarrero.pdf

Roberts, N.

- 2018 "Añoranzas negras: la poesía negra uruguaya del siglo XX". En *The University of the West Indies*. Trinidad y Tobago. Recuperado de: <http://www.scielo.org.mx/pdf/polcul/n22/n22a10.pdf>

NIÑEZ AFRODESCENDIENTE EN LA AGENDA GLOBAL PARA EL DESARROLLO

Evelyn A. Buenaño Ramírez²¹

Son múltiples y complejos los sistemas de exclusión que se entrecruzan para generar barreras en el ejercicio de los derechos de la infancia afrodescendiente en América Latina, especialmente en el Perú. Por este motivo, es fundamental conocer qué lugar ocupan los intereses y necesidades de la niñez afrodescendiente en la agenda global para el desarrollo, así como en los compromisos que el Perú asume para su cumplimiento.

Los promedios nacionales en América Latina esconden las inequidades e invisibilizan el estado de vulneración de los derechos de las infancias, particularmente de la niñez afrodescendiente. Una de las principales limitaciones es la carencia de información oficial, representativa, sistematizada y actualizada que permita aproximarnos al estado de la niñez y adolescencia afroperuana, e identificar las principales brechas que impiden la realización de sus derechos.

Se sabe que en América Latina viven más de 31 millones de niñas y niños afrodescendientes, y que, en aquellos países donde esta población es mayor, se presentan las mayores desigualdades en temas como el derecho a la información, a la educación y a los servicios básicos (CEPAL, 2012). En el Perú, como es tendencia en la región, se estima que el 70% de las niñas y niños afrodescendientes vive en zonas urbanas ubicadas, por lo general, en los grandes bolsones de pobreza de la costa, razón por la cual permanecen invisibles en los promedios nacionales (CEDET, Plan & Unicef, 2013).

21 Doctora en Sociología de las Políticas Públicas y Sociales en la Universidad de Zaragoza (España). Máster en Cooperación Internacional para el Desarrollo por la Universidad de Salamanca y la Universidad de Valladolid (España). Máster en Desarrollo Humano por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Argentina), Egresada del Máster en Política Social y Licenciada en Psicología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú). Su experiencia profesional es producto del trabajo en organizaciones públicas y privadas, nacionales e internacionales vinculadas al desarrollo humano, la lucha contra la pobreza y la reducción de las desigualdades. Sus líneas de investigación son: evaluación de políticas públicas y sociales, políticas de protección social, teoría de la interseccionalidad, justicia de género y derechos de las infancias. Ha publicado artículos con énfasis en niñez afrodescendiente.

En el caso de los países que cuentan con información actualizada, se muestran cifras alarmantes, según las cuales la probabilidad de que un niño o niña afrodescendiente muera antes del primer año es superior si se compara con otras etnias (CEPAL, 2016). Para los casos de Brasil y Colombia, donde la pobreza se presenta con indicadores de mayor calidad, encontramos que la proporción de niños y niñas que ven gravemente vulnerado su derecho a la educación y la información se triplica en las y los afrodescendientes, en relación con otras infancias: para el acceso a agua potable y saneamiento son 150% más altas y para el caso de la vivienda, 80% más (Unicef, 2012).

Según los datos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) de 2016, el porcentaje de adolescentes afrodescendientes entre 15 y 19 años que son madres continúa siendo elevado, dado que en siete de los diez países con datos disponibles para América Latina supera el porcentaje de maternidad de las adolescentes no afrodescendientes. A su vez, se encuentra que la atención prenatal que reciben las mujeres afrodescendientes es menor que la que reciben las mujeres no afrodescendientes en tres de los cuatro países con datos disponibles. En el ámbito de la educación, se observa, en la mayoría de los países de la región, que es mayor la proporción de jóvenes afrodescendientes que no están ni estudiando ni ocupados en el mercado de trabajo. Si se considera el entrecruzamiento de las desigualdades de género y las desigualdades étnico-raciales, se verifica que el porcentaje de jóvenes mujeres afrodescendientes que sufren esa doble exclusión por lo menos duplica el porcentaje de jóvenes no afrodescendientes de sexo masculino, y supera al menos en un 40% a las mujeres no afrodescendientes (y no indígenas) que se encuentran en esa situación.

El racismo y la discriminación racial son algunos de los problemas centrales que afectan la vida de las niñas y los niños, problemas que pretenden definir el “color y el alcance de sus sueños”, y que se manifiestan en sus interrelaciones a lo largo de la vida. La discriminación racial reduce sus posibilidades de acceder a servicios públicos de calidad, los convierte en víctimas de violencia, les exige renunciar a su identidad cultural, bloquea sus oportunidades de acceso a educación, a salud y a construirse una vida que trascienda los estereotipos históricos asignados.

Hoy nos encontramos a tan solo un año de celebrar el trigésimo aniversario de la Convención sobre los Derechos del Niño (CDN), el instrumento más importante en materia de derechos de infancia en el sistema internacional. La CDN brinda estándares para diseñar, implementar y evaluar las políticas específicas sobre la infancia. Si bien debe considerársele logros significativos, sus principales limitaciones están relacionadas con la concepción homogénea y hegemónica de la niñez, lo cual se traduce en políticas públicas incapaces de reducir las desigualdades entre las diversas infancias peruanas y de romper las barreras que incrementan los niveles de exclusión de la niñez afroperuana (Buenaño, 2018). En materia de derechos de infancia, se ha alcanzado una desigual distribución de la protección, el bienestar y el desarrollo,

situando sistemáticamente a sectores específicos de la sociedad fuera del imaginario de vulnerabilidad que se establece como referencia para la formulación de políticas públicas.

En el Perú, el género, la etnia, la clase, la ubicación geográfica y la edad se constituyen como ejes estructurantes de la desigualdad. En el caso de las niñas y niños afrodescendientes, en tanto sujetos racializados, aquellos factores inciden en la configuración de brechas para el reconocimiento, la autonomía, el ejercicio de derechos y el bienestar. Se avanza en el cumplimiento de ciertos derechos, pero aun en estos procesos hay ausencias significativas que terminan configurando nuevos sujetos invisibilizados. En la gran mayoría de planes y programas públicos nacionales orientados a proteger a la infancia, reducir la pobreza, promover el desarrollo y la inclusión social, los intereses y necesidades de la niñez afrodescendiente en general y de las niñas afroperuanas en particular, no se encuentran entre las prioridades para reducir las desigualdades y la exclusión, ni para promover la protección de los derechos y el desarrollo de acciones afirmativas orientadas a los “más vulnerables”.

En el proceso de formulación e implementación de las políticas públicas y sociales, no se puede dar por sentado que el género y la etnia se constituyan en fuerzas integradas en la política, particularmente porque su atención específica no suele ser explícita a pesar de que se constituyen en una parte crucial de la configuración de la desigualdad.

Incorporar dichas dimensiones implica asumir que la igualdad entre niños y niñas —incluso entre las propias niñas en diferentes circunstancias— no solo es insuficiente, sino que puede resultar injusta. Por ello, necesitamos plantearnos la problemática de la igualdad y desarrollar un marco de igualdad que permita a nuestras diversas sociedades gestionar de forma equitativa las necesidades de hombres y mujeres, considerando el efecto diferenciado que tienen la etnia/raza, la clase, el género, la edad, la ubicación territorial y geopolítica, entre otras limitaciones de poder (Ramphelle, 1997). Desde esta perspectiva, no se trata solo de que las infancias como tales tengan ciertos derechos. Es necesario que ningún niño o niña permanezca sin derechos; es decir, que no queden sin la capacidad de desear, imaginar, soñar y alcanzar su autonomía, agencia y transformación. De esta forma, los derechos operarían como un discurso político general, genérico y universal para la configuración de las políticas públicas (Salecl, 1994; Scott, 2008; Brown, 1995).

En ese sentido, la interseccionalidad, entre muchos otros marcos de referencia, recursos y herramientas, permite reconocer la complejidad de los procesos que generan desigualdades, así como su relación y articulación. La relevancia de la interseccionalidad radica en el carácter político y el metodológico que la configuran, lo que genera la posibilidad de visibilizar las diferencias intragrupales y permite que, por un lado, se visibilice la producción de la desigualdad en las estructuras sociales y políticas y, por otro, se posibilite la atención específica en la capacidad de agencia, posición de ventaja/desventaja y de exclusión/inclusión de determinados sectores sociales. Es preciso considerar que en la

interseccionalidad no se produce una fusión de desigualdades, si bien puede haber asimetrías entre ellas en relación con el nivel de prioridad e incidencia que tienen en un determinado espacio, grupo social o proceso. Se debe considerar que estas interactúan y que, por lo tanto, la ontología de cada desigualdad persiste, pudiendo incluso producir efectos diversos o configurar nuevas desigualdades.

La formulación de políticas de desarrollo demanda contar con herramientas que permitan comprender esa complejidad en los problemas que afectan a la población afrodescendiente y, al mismo tiempo, demanda que la voz de sectores específicos —como las niñas afroperuanas— sea escuchada. Las conquistas del movimiento afrodescendiente en materia de derechos humanos han permitido la visibilización de la situación de sus derechos. Uno de los resultados más significativos es la incorporación de la variable étnica en el censo de 2017, así como la formulación del Plan Nacional de Desarrollo para la Población Afroperuana (PLANDEPA) 2016-2020. Estos logros ponen al Estado y al movimiento afroperuano frente a nuevos desafíos que implican pasar de la visibilización y el reconocimiento a la formulación, implementación y evaluación de políticas públicas. A su vez, demandan mantener un diálogo fluido y articulado entre las agendas locales, nacionales y globales para colocar en el centro de dichas agendas las estrategias y mecanismos que incorporen las prioridades de la diversidad de los sectores históricamente excluidos e invisibilizados.

“Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible” es uno de los marcos globales que ponen en evidencia cómo la desigualdad requiere ser colocada en el centro del debate público con la finalidad de *no dejar a nadie atrás*. Con esto se reconoce que no todos los progresos generados en materia de desarrollo han impactado de la misma manera en todas las personas. Esto es claro en el Perú, país que ha crecido significativamente pero que aún tiene serias limitaciones para convertir su crecimiento económico en desarrollo humano, y garantizar que este llegue a sectores específicos e históricamente invisibilizados.

En ese sentido, el Decenio Internacional “Afrodescendientes: reconocimiento, justicia y desarrollo” permite colocar el racismo y la discriminación racial como un eje central en la configuración de las desigualdades y la estructuración de barreras sistemáticas que afectan la distribución del bienestar y el desarrollo, pero es preciso reconocer la diversidad en la diversidad. Además, demanda colocar a la niñez afrodescendiente en general y las niñas afrodescendientes en particular, por ejemplo, en el centro de la Nueva Agenda Urbana (Hábitat III), particularmente, en el imaginario de sujetos de derechos que se configura entorno al derecho a la ciudad, a fin de garantizar que vivan en ciudades y asentamientos humanos justos, sanos, accesibles y sostenibles.

No se puede perder de vista que la niñez afrodescendiente vive principalmente en escenarios urbanos, en ciudades que, en las últimas décadas, se han transformado rápida y profundamente. Cambiaron las relaciones entre la economía, la sociedad y el territorio, e incrementaron sistemáticamente el número de privaciones y limitaciones que permitan

llevar adelante la vida cotidiana. Las ciudades se configuran en territorios en los cuales se concentra la riqueza económica junto con la desigualdad, la pobreza y la exclusión que configuran ciudades “legales-formales” y ciudades “ilegales-informales”.

Necesitamos trabajar por la protección, el bienestar y el desarrollo de la niñez afroperuana, así como por su visibilización, no solo como receptor pasivo de las luchas y conquistas del movimiento afrodescendiente, sino como actor estratégico y protagónico en la configuración de nuevas prácticas de resistencia, inclusión y desarrollo que respondan a las formas en que se *re-crean* el racismo, las desigualdades y la exclusión social (Buenaño, 2018).

En ese sentido, resulta preciso colocar atención a los procesos y mecanismos de *democratización y reparto* del bienestar, del gasto social y de las oportunidades de desarrollo que se gestionan en los países de América Latina. Ello implica mover el debate hacia la construcción e implementación de políticas de protección, bienestar y desarrollo con una perspectiva de inclusión real y transformadora, en las que el género, la etnia y la edad se configuren como ejes comprensivos de la diversidad existente en cada territorio.

Para ello, se requiere repensar al sujeto de derechos que se toma como referencias en la formulación de las políticas públicas, deconstruyendo la visión androcéntrica, homogénea y hegemónica sobre la que se sostienen, y los procesos de racialización que producen y/o reproducen. Es relevante tomar como punto de partida que la ausencia de datos (evidencias) es un dato de que determinados sujetos de derechos en la sociedad *se siguen dejando atrás*, invisibilizados en las estadísticas e indicadores nacionales y globales y, por lo tanto, también en las políticas públicas.

Las políticas públicas y sociales en el Perú requieren ser pensadas y ejecutadas desde una perspectiva interseccional, en la medida que ello posibilite contar con un análisis de la realidad en el que se configura la desigualdad, así como con la construcción y aplicación de una respuesta efectiva por parte del Estado. Identificar *sujetos interseccionales* atravesados por diversos sistemas de exclusión puede darnos la posibilidad de *generar políticas universales*, capaces de impactar en mayores sectores de la sociedad peruana, particularmente en aquellas históricamente invisibilizadas.

Para impactar positivamente en la vida de la niñez afroperuana, se requiere innovar en la concepción y configuración de las políticas públicas, aplicando, por ejemplo, una visión política y metodológica de la interseccionalidad tanto en la formulación como en la implementación y evaluación de estas. Esto significa reconocer cómo las dimensiones de clase, raza/etnia, género, edad y ubicación geográfica actúan de manera independiente y simultánea, configurando (i) formas específicas de resistencia y exigibilidad de derechos, (ii) formas específicas de vulnerabilidad, (iii) prácticas específicas de discriminación y exclusión;

y (iv) opciones sostenibles de desarrollo humano. De esa manera, será posible establecer medidas especiales y estructuras públicas específicas que incidan en la ruptura de las desigualdades estructurales, y garanticen la justicia y el desarrollo de todas y todos.

BIBLIOGRAFÍA

Brown, W.

1995 *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press.

Buenaño, E.

2018 “Niñas afroperuanas: reconocimiento, justicia y desarrollo: retos y perspectivas en el marco del decenio internacional de los afrodescendiente”. En *D’Cimarrón. Revista de la Diáspora Afrodescendiente para América Latina*. Recuperado de: <http://dcimarron.org>.

CEDET, Plan Internacional & Unicef

2013 *¡Aquí estamos! Niños, niñas y adolescentes afroperuanos*. Recuperado de: <https://www.unicef.org/peru/spanish/Aqui-estamos-Ninas-ninos-y-adolescentes-afroperuanos.pdf>

Comisión Económica para América Latina y el Caribe

2016 *Panorama Social de América Latina*. Santiago de Chile: CEPAL.

Ramphel, M.

1997 “Whither Feminist?”. En Scott, Kaplan & Jeate (eds.). *Transition, Environments, Translations* (pp. 334-338).

Salecl, R.

1994 *The Spoils of Freedom: Psychoanalysis and Feminist After the Fall of Socialism*. Londres: Routledge.

Scott, Joan Wallach

2008 *Género e Historia*. México: FCE– UNAM.

Unicef & CEPAL

2012 *Pobreza infantil: pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina*. Santiago de Chile: Autor.

RUTA METODOLÓGICA PARA LA ELABORACIÓN DEL PLAN NACIONAL DE DESARROLLO PARA LA POBLACIÓN AFROPERUANA (PLANDEPA)

Owan Lay González²²

RESUMEN

El presente texto tiene como objetivo identificar los principales pasos para la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo para la Población Afroperuana (PLANDEPA). Se trata de una política pública específica orientada a la búsqueda de la mejora de la calidad de vida de la población afroperuana.

En los últimos quince años, se ha ido fortaleciendo la institucionalidad pública afroperuana, lo que ha llevado al desarrollo de un conjunto de políticas y normas de reconocimiento. Pese a ello, quedó como materia pendiente la elaboración de políticas de redistribución. Es así como el PLANDEPA se convierte en la primera política pública elaborada para la población afroperuana. Esta permite el desarrollo de un conjunto de acciones por parte del Estado que garanticen la atención diferenciada a esta población, así como la igualdad de oportunidades en los temas que el plan considera como prioritarios.

La planificación, diseño y elaboración del PLANDEPA supuso una fase de investigación previa sobre la situación socioeconómica de la población afroperuana, el análisis comparado de la legislación en la región, y reuniones con organizaciones de la sociedad civil y funcionarios públicos de los diferentes niveles de gobierno. El plan y su implementación son los principales desafíos para el Estado peruano en materia de atención para

22 Licenciado en Relaciones Internacionales, candidato a Magister en Ciencia Política y Gobierno en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), especialista en Políticas Públicas, y Políticas Públicas para Afrodescendientes. Es activista por los derechos de los afrodescendientes, ha servido en la función pública como Director de Políticas para Población Afroperuana y como Director del Lugar de la Memoria la Tolerancia y la Inclusión Social, ambos cargos directivos en el Ministerio de Cultura del Perú.

la población afroperuana. Sin embargo, hasta hoy presenta dificultades para acomodar su maquinaria pública bajo un enfoque intercultural. Esta situación no debe significar un desaliento para gestionar adecuadamente la atención a esta población.

INTRODUCCIÓN

Como se ha evidenciado en diversos estudios, la situación de marginalidad, pobreza y exclusión que hasta hoy viven millones de afrodescendientes en la región es parte de un fenómeno estructural y multidimensional en el que confluye un conjunto de variables que complejizan el accionar de los diferentes Estados.

Desde los inicios de la década del 2000, puede advertirse con mayor claridad las diversas acciones que vienen ejecutando los Estados en América Latina mediante diferentes políticas públicas que contribuyen a mejorar la calidad de vida de las poblaciones afrodescendientes en la región. Estas políticas han tendido a ser, en mayor medida, políticas de reconocimiento, y solo en algunos países se han implementado, de forma creciente, algunas de redistribución.

En América del Sur, se puede observar que los países con mayor avance en el desarrollo de políticas públicas específicas para poblaciones afrodescendientes son Brasil, Colombia, Ecuador y Uruguay. En los últimos años, estos países han generado un conjunto de entidades técnicas para la atención de las necesidades particulares de este grupo poblacional, además de un andamiaje jurídico que abarca desde el reconocimiento constitucional hasta la adopción de medidas especiales o acciones afirmativas que contribuyan a equiparar el acceso a oportunidades de los afrodescendientes en comparación con el resto de la población.

La adopción de estas medidas, junto con la creación de organismos técnicos para la atención y articulación de las demandas y necesidades de los afrodescendientes, puede evidenciarse, por ejemplo, en el cada vez más creciente número de Estados que incluye la variable étnica en el recojo de sus datos censales. No solo combate la invisibilidad estadística, también se genera el fortalecimiento de la institucionalidad pública, la cual impacta positivamente en la promoción y protección de los derechos de los afrodescendientes en cada uno de sus países.

En el caso peruano, durante los últimos quince años, se ha impulsado el posicionamiento de la agenda afroperuana en la agenda pública. Con ello, se está logrando una mirada y atención diferenciada del Estado. El camino no ha sido sencillo. Como en la mayoría de los países, ha significado vencer un conjunto de barreras estructurales, prejuicios y luchar contra invisibilidad.

Es importante destacar que el progreso en esta temática tiene una correlación directa con el avance de las demandas de la sociedad civil frente a los diferentes gobiernos. Además, existe un contexto internacional favorable que, mediante la Cooperación Internacional para el Desarrollo

y organismos multilaterales, ha contribuido a evidenciar la situación de vulnerabilidad que aún afecta a esta población.

Similar a los demás países, pero a su propio ritmo, el Estado peruano ha iniciado un proceso de fortalecimiento de la institucionalidad pública afroperuana. Este ha supuesto un conjunto de medidas políticas de reconocimiento y la creación de la Dirección de Políticas para la Población Afroperuana, entidad técnica dependiente del Ministerio de Cultura.

Siguiendo esta línea, el PLANDEPA representa un hito significativo en el proceso evolutivo del fortalecimiento de la institucionalidad pública afroperuana, pues este instrumento puede ser considerado como una política de redistribución que ordena las acciones de las diferentes entidades públicas orientadas a garantizar la promoción y protección de los derechos de la población afroperuana y, por ende, la mejora de su calidad de vida.

EVOLUCIÓN DE LA INSTITUCIONALIDAD PÚBLICA AFROPERUANA

Hablar de institucionalidad pública requiere establecer, en primer orden, su definición. En tal sentido, la entendemos como el conjunto de leyes, normas, reglamentos y mecanismos orientados a promover la adopción de políticas públicas a favor de determinados temas relacionados a la población afroperuana, en los cuales se observa pertinente la acción estatal.

Teóricos como Bonino han coincidido en manifestar que la institucionalidad pública otorga legitimidad, predictibilidad y estabilidad al proceso de toma de decisiones para el diseño y formulación de la política pública y “confieren una cierta autonomía respecto a los posibles cambios o voluntades de las personas encargadas de promoverlas” (Bonino, 2007). En ese sentido, el fortalecimiento de la institucionalidad pública, en aquellos temas de relevancia que requieren de la acción estatal, es de vital importancia para la promoción y protección de derechos para las poblaciones afectadas.

En la evolución positiva de la institucionalidad pública afroperuana, se observa como primer hito la creación de la Mesa de Trabajo de la Mujer Afroperuana, instaurada en el año 2001 bajo el entonces Ministerio de la Promoción de la Mujer y Desarrollo Humano (hoy Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables). Es importante rescatar este hito, pues se convierte en el primer foro de diálogo público entre una entidad estatal y el colectivo afroperuano.

Continuaron la creación de entidades públicas encargadas del desarrollo de los pueblos en especial situación de vulnerabilidad. En esta línea, se formó la Comisión Nacional de Pueblos Andinos Amazónicos y Afroperuanos (CONAPA) y el Instituto Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Andinos Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA), en los años 2001

y 2004 respectivamente. Para el año 2010, la creación del Ministerio de Cultura y del Viceministerio de Interculturalidad vislumbra un cambio en la institucionalidad pública, que tiene su punto culminante en el año 2013 con la creación de la primera unidad orgánica especializada en la atención y promoción de los derechos de la población afroperuana: la Dirección de Políticas para Población Afroperuana.

A este conjunto de cambios en la ingeniería política, que supuso la creación de entidades públicas, le ha acompañado un conjunto de medidas políticas de reconocimiento que han nacido en el Poder Legislativo y se han concretado con acciones desde el Ejecutivo. Cabe destacar aquí el Día de la Cultura Afroperuana en el año 2006, instaurada desde una Ley del Congreso de la República, seguida por el Plan Nacional de Derechos Humanos 2006 -2010 que considera a la población afroperuana como sujeto de derechos y de atención pública. También, se consideró la inclusión de la población afroperuana dentro de las medidas de obligatorio cumplimiento para coadyuvar al desarrollo de los pueblos históricamente desfavorecidos mediante el Decreto Supremo N.º 027-2002-PCM. A esta medida le han seguido el Perdón Histórico (2009), Las Orientaciones para la Implementación de Políticas para la Población Afroperuana (2014), el Mes de la Cultura Afroperuana (2014) y lo que podemos considerar, hasta hoy, como el punto más alto en este proceso evolutivo: el Plan Nacional de Desarrollo para la Población Afroperuana, conocido como el PLANDEPA (2016).

ruta metodológica del PLANDEPA

Su formulación supuso, en primer orden, un proceso de planificación en el cual se detalló la hoja de ruta. Consistió en una minuciosa fase de investigación sobre la situación socioeconómica de la población afroperuana y los principales documentos elaborados al respecto. Asimismo, se realizó el análisis comparado de la legislación a nivel regional y la elaboración de documentos que generen evidencia consistente sobre la situación de vulnerabilidad de la población afroperuana. La formulación del documento requirió del aporte de los miembros de la sociedad civil afroperuana, así como de los comentarios y negociaciones con los funcionarios del sector público de los diferentes niveles de gobierno.

a) Diagnóstico sobre la situación afroperuana

Como se ha mencionado, en la fase de planificación se observó la necesidad de identificar con claridad el problema o los problemas que afectan a la población afroperuana, a fin de establecer el conjunto de factores que dan origen a su situación de vulnerabilidad y las causas que impactan negativamente en su desarrollo.

Para elaborar el diagnóstico, se analizó un conjunto de documentos elaborados en los años anteriores al año 2012, de manera que se puedan establecer con claridad los principales problemas que enfrentaba la

población afroperuana. Una de las primeras dificultades halladas fue el escaso estudio sobre su situación socioeconómica y ejercicio de sus derechos. Se evidenció, entonces, que la población afroperuana había sido invisible para la academia.

Sin embargo, se contaba con tres insumos importantes. El primero era el texto elaborado por el Grupo de Análisis para el Desarrollo (GRADE), denominado *Más allá de los promedios: afro descendientes en América Latina: pobreza, discriminación social e identidad. El caso de la población afrodescendiente en Perú*, que pertenecía al ciclo de textos promovidos por el Banco Mundial sobre la situación de los afrodescendiente en la región. Su valioso análisis tiene como insumo principal la información recogida en base al sobremuestreo elaborado en la Encuesta Nacional de Hogares (ENAHOG) del año 2004. Un segundo insumo fue la investigación elaborada por la Defensoría del Pueblo del Perú en el año 2011, *Los afrodescendientes en el Perú: Una aproximación a su realidad y al ejercicio de sus derechos*. En este documento, se advierte que “los afroperuanos viven en una situación de vulnerabilidad, postergación e invisibilidad que genera un impacto negativo en el ejercicio pleno de sus derechos”. Finalmente, otra información importante para la elaboración del diagnóstico fue la Encuesta Nacional de Hogares. Sin embargo, esta mostraba una dificultad vinculada a su diseño muestral. Luego, se evidenciaría la pertinencia de la información elaborada por el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI).

Sobre la base de esta información y otras investigaciones disponibles se pudo concluir que los problemas centrales de la población afroperuana son los siguientes:

- Pobreza y entornos sociales: poco favorables para su desarrollo
- Racismo y estereotipos: entre la afectación y la resiliencia
- Acceso al empleo
- Identidad: impactada negativamente en razón de las representaciones sociales
- Salud. Acceso
- Educación: acceso, permanencia y culminación
- Ausencia de políticas públicas específicas
- Ausencia de estudios e investigaciones. Información estadística oficial

[Néstor Valdivia, GRADE, 2012]

A pesar de que la información obtenida entregaba un diagnóstico que podría considerarse concluyente, se decidió actualizar la información estadística, debido a los años de elaboración del estudio elaborado por el GRADE. Al mismo tiempo, se consideró necesario desarrollar un marco de

política que contribuya a orientar la acción del Estado y de los funcionarios públicos de los diferentes niveles de gobierno, que coadyuve a comprender cuáles son los principales derechos a promover y proteger.

b) Elaboración de documentos previos

A fin de cubrir con las necesidades identificadas en el apartado anterior, se emprendió el desarrollo de dos documentos que se convertirían en los insumos principales para elaborar el PLANDEPA. El primer documento elaborado fue el denominado *Orientaciones para la implementación de políticas públicas para población afroperuana* (OIPPA), el cual fue aprobado por la Resolución Ministerial N.º 339-2014 MC. Su objetivo fue establecer las orientaciones básicas para la implementación de políticas públicas para la población afroperuana, de manera que guíen la acción del Estado para contribuir a su desarrollo integral y su inclusión social.

Para la elaboración del documento base, se utilizó como diagnóstico la información disponible encontrada en los documentos reseñados en el apartado anterior. Esto permitió contar con un conjunto de problemas y posibles soluciones que serían posteriormente validados o modificados en las reuniones. El instrumento final fue el resultado de un proceso de diálogo participativo en siete regiones de la costa del Perú, mediante diecisiete reuniones con las organizaciones de la sociedad civil afroperuana y con funcionarios de distintos sectores y niveles de gobierno. Este trabajo fue posible gracias a la cooperación del Programa de la Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

Las OIPPA desarrollan siete orientaciones que se desagregan en un conjunto de acciones, las cuales promueven la promoción y protección integral de los derechos de esta población, especificadas en las siguientes orientaciones:

- *Orientación 1:* Garantizar el respeto de los derechos humanos y acceso a la justicia para la población afroperuana
- *Orientación 2:* Fortalecimiento de la ciudadanía y la participación de las y los afroperuanos y su acceso a las instancias de toma de decisiones
- *Orientación 3:* Ejercicio pleno de los derechos económicos, sociales y culturales de las y los afroperuanos
- *Orientación 4:* Garantizar el derecho a la no discriminación, la promoción, la diversidad cultural y el reconocimiento a la cultura afroperuana como parte constitutiva de la nación peruana
- *Orientación 5:* Garantizar el derecho a la visibilidad estadística
- *Orientación 6:* El acceso a la cultura y revaloración del patrimonio cultural de la población afroperuana
- *Orientación 7:* La igualdad para las y los afroperuanos a lo largo de su ciclo vital

El segundo documento elaborado fue el *Estudio Especializado sobre Población Afroperuana* (EEPA). Es necesario destacar que, en el Perú, los censos de población dejaron de incluir preguntas que permitieran identificar a la población afrodescendiente desde la década de 1940. Sin embargo, en la década del 2000, las encuestas oficiales (ENAH0, ENDES y ENCO) han incluido preguntas de autoidentificación étnico-racial con categorías para población afroperuana (con riesgo de subestimación). Ello significó un avance, pero sin información de carácter censal sobre esta población.

Por otro lado, es necesario evidenciar que el Perú fue uno de los últimos países en la región en incorporar la variable de autoidentificación étnica en el censo. Para la ronda censal del año 2000, países como Brasil, Colombia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras y Nicaragua incluyeron en sus censos la pregunta de autoidentificación étnica afrodescendiente. Para la ronda del año 2010, la incluyeron cuatro Estados: Argentina, Panamá, Uruguay y Venezuela.

Bajo este contexto, y con la necesidad de actualizar los datos estadísticos existentes, se inicia el proceso de elaboración de este segundo documento de especial relevancia, impulsado por el Ministerio de Cultura e implementado por el GRADE, con la cooperación del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), la Fundación Ford y la asistencia técnica del INEI.

Este estudio contó con un universo muestral de más de 22 mil hogares en toda la costa del país, y se desarrolló bajo una muestra de más de 3 mil hogares. El diseño muestral fue elaborado por el INEI, quien realizó un muestreo probabilístico, estratificado e independiente en cada estrato de interés en base al universo muestral. Es importante mencionar que la realización de este estudio sirvió también para la actualización del Mapa geográfico de población afroperuana.

Los objetivos para la elaboración del EEPA fueron los siguientes:

- Obtener información desagregada y específica sobre la situación social, económica y cultural de la población afroperuana
- En base al recojo de información en diferentes regiones del país, generar una discusión sobre la problemática de dicha población
- Recoger información que signifique una herramienta fundamental para la elaboración de políticas públicas que fomenten el desarrollo de la población afroperuana

La realización del EEPA contó con tres etapas. La primera consistió en el diseño del cuestionario, validado por expertos y por la propia comunidad afroperuana en diferentes localidades de la costa del país. La segunda consistió en el trabajo de campo *per se*, donde se incluyó la identificación y registro de hogares autoidentificados como afroperuanos, y la aplicación del cuestionario en campo. Finalmente, se realizó la etapa de análisis de los datos obtenidos.

El estudio concluye que existe una situación de pobreza, marginalidad y exclusión de la población afroperuana. Esta situación se

expresa en las diferentes brechas sociales identificadas en términos de acceso a la educación, movilidad educativa de padres a hijos, acceso a servicios de salud, necesidades básicas insatisfechas, el impacto negativo de la discriminación, nivel de ingresos, grupos ocupacionales, entre otras variables que, al ser comparadas con el total nacional, evidencian la situación de vulnerabilidad que presenta la población afroperuana.

c) Análisis de la legislación comparada

Con el objetivo de hacer un análisis comparado de los diferentes avances legislativos y de las medidas políticas en la región, se decidió establecer el estudio de los principales países en América del Sur con mayor avance en sus políticas públicas para población afrodescendiente, tales como Brasil, Colombia, Ecuador y Uruguay.

En relación a Brasil, se estudió al organismo público encargado de la rectoría en los temas de equidad racial, la Secretaría Especial de Políticas de Promoción de la Igualdad Racial (SEPPIR) y los distintos documentos elaborados por dicha entidad y los que precedieron a su creación. Los documentos analizados fueron:

- Estatuto de Igualdad Racial
- Política Nacional de Igualdad Racial
- Plan Nacional de Promoción de la Igualdad Racial
- Plan Nacional de Implementación de las Directrices Curriculares Nacionales para Educación de las relaciones Étnico-Raciales en la Educación y la Enseñanza de la Historia y Cultura Afrobrasileña y Africana
- Política Nacional de Salud Integral para la Población Afrobrasileña
- Programa Brasil Quilombola

En referencia a Colombia, se pudo identificar una gran variedad de material desarrollado desde los diferentes niveles de gobierno. Algunos de los documentos analizados fueron los siguientes:

- Ley 70 de 1993, Mecanismos de protección para las comunidades negras
- Ley 649 de 2001, Circunscripción nacional especial en la Cámara de Representantes para la Comunidad Afrocolombiana.
- Decreto 0804 de 1995, por medio del cual se reglamenta la atención educativa para grupos étnico
- Decreto 1122 de 1998, en el que expide normas para el desarrollo de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, en todos los establecimientos de educación formal del país

- Decreto 2313 de 1994, Crea la Dirección de Asuntos para las Comunidades Negras
- Programa Presidencial para la Formulación de Estrategias y Acciones para el Desarrollo Integral de la Población Afrocolombiana
- Plan Integral de Acciones Afirmativas de la Alcaldía del Bogotá
- Documentos del Consejo Nacional de Política Económica y Social (CONPES)
 - a. Conpes 3169, Política para la Población Afrocolombiana
 - b. Conpes 3310, política de acción afirmativa para la población negra o afrocolombiana
 - c. Conpes 3660, Política para Promover la Igualdad de Oportunidades para la población Negra, Afro Colombiana, Palenquera Y Raizal

La documentación, en el caso ecuatoriano, consistió en el análisis de la Corporación para el Desarrollo Afroecuatoriano (CODAE), además de dos instrumentos de política disponibles en el momento de la elaboración del trabajo:

- Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010- Pueblos Ecuatorianos
- Plan Plurinacional para Eliminar la Discriminación racial y la Exclusión Étnica y cultural

En el caso de Uruguay, se analizó la creación de la Secretaría de Mujeres Afrodescendientes en el Instituto Nacional de las Mujeres del Ministerio de Desarrollo Social (MIDES). Posteriormente, se analizó la Ley 19.122, la cual establece medidas de acción afirmativa en el ámbito educativo, laboral, de formación y capacitación profesional. La ley determina como obligatorio destinar el 8% de los puestos de trabajo en el sector público para población afrouroguaya.

d) Diseño y elaboración del PLANDEPA

La formulación del PLANDEPA como propuesta de política pública de carácter intersectorial e integral necesitó el procesamiento de todos los insumos elaborados durante los años anteriores, a fin de transformarlos en objetivos y acciones estratégicas, indicadores, metas y plazos, todo ello agrupado dentro de un marco lógico.

Una vez elaborado el marco lógico y la matriz de objetivos, acciones, indicadores y metas, se procedió a la fase de reuniones de trabajo con representantes de los sectores públicos directamente implicados en la formulación de política pública, así como también con las organizaciones de la sociedad civil afroperuana. Estas reuniones contribuyeron al proceso

de revisión, edición y refinamiento del documento propuesto. Al mismo tiempo, este proceso supuso analizar detalladamente las facultades de cada uno de los sectores intervinientes en la propuesta de política pública. La metodología utilizada suponía un encadenamiento entre las acciones estratégicas con los objetivos, la misión y la visión del PLANDEPA.

- *Fase de Aprobación del PLANDEPA*

La fase de aprobación supuso superar un conjunto de desafíos estructurales y técnicos vinculados a las esferas más altas del proceso de toma de decisión en el Estado. Este se compone de dos instancias: la técnica y la política.

Si bien el documento, antes de su lanzamiento oficial por los canales regulares, se discute con los equipos técnicos, existe un segundo nivel de revisión técnica vinculada a los tomadores de decisiones. Ellos establecen un conjunto de observaciones técnico-políticas que, con frecuencia, se entremezclan con un conjunto de creencias y representaciones sobre lo afrodescendiente que no necesariamente contribuye a la agilización de los procesos de toma de decisiones.

Este obstáculo es relativamente fácil de vencer cuando se cuenta con una línea de base sólida y un marco lógico adecuado que sustenta la condición de vulnerabilidad de los sujetos. Es decir, dejar claro que sus problemas no son simplemente la suma de un conjunto de problemas individuales, sino que representan un problema de carácter público que requiere una atención articulada e intersectorial por parte del Estado. Asimismo, es importante dar a entender que, con la aplicación de la acción pública, no se crean nuevos derechos sino más bien se promueven y protegen aquellos que están constitucionalmente reconocidos y consagrados para estos sujetos que, por su condición de vulnerabilidad, no logran ejercerlos. Finalmente, se deja por sentado que el desarrollo de la política pública no solo responde a la necesidad de garantizar los derechos de esta población, sino también a una responsabilidad moral del Estado frente a sus ciudadanos y a la comunidad internacional.

La instancia política en el proceso de toma de decisiones puede verse influenciada por un conjunto de situaciones de carácter coyuntural. Ello puede complicar el proceso de negociación. En el caso del PLANDEPA, el proceso de aprobación tomó alrededor de seis meses por las instancias ministeriales, a través de los mecanismos establecidos por la Comisión de Coordinación Viceministerial. Una vez aprobado por esa instancia, tomó aproximadamente siete meses la promulgación del Decreto Supremo que lo aprobó de forma definitiva.

- *Lecciones aprendidas en el proceso de elaboración del PLANDEPA*

Desde una mirada retrospectiva, existe un conjunto de lecciones aprendidas en el proceso de elaboración del PLANDEPA, y que pueden ser

aprovechadas en los próximos instrumentos de política a desarrollar desde el Estado.

En ese sentido, uno de los aprendizajes fundamentales se vincula con asegurar el financiamiento para la aplicación de las diferentes acciones contenidas en el PLANDEPA. Para lograr este objetivo, hubiese sido necesario realizar diversas coordinaciones con los diferentes órganos técnicos de los sectores intervinientes, a fin de garantizar que las acciones contenidas en el plan se vean afectadas en sus presupuestos institucionales. Otro mecanismo pertinente sería formular un proyecto bajo el esquema de Presupuesto por Resultados (PpR) para asegurar la asignación presupuestal continua por el tiempo que dure la implementación del plan.

Por otro lado, es indispensable conocer a cabalidad las funciones y facultades de cada uno de los sectores involucrados en las diferentes acciones del plan. Esto impacta directamente en la propuesta de acciones e indicadores, pues permite que no excedan las facultades de la entidad. Al mismo tiempo, reduce horas de negociación y dimensiona el tamaño de la solicitud.

Otro de los aprendizajes identificados está vinculado a la calidad de los indicadores del plan, lo que a su vez se convierte en un desafío para la nueva gestión y supone un trabajo técnico conjunto entre la entidad proponente y los diferentes órganos técnicos de las entidades involucradas. El afinamiento de los indicadores es de suma importancia, ya que medirán el éxito o fracaso de la implementación de la política pública, además de orientar de forma apropiada la acción del sector competente.

Al mismo tiempo, el desarrollo del plan de monitoreo y evaluación es una herramienta que debe desarrollarse inmediatamente concluido el documento final. Este plan debe contar en su proceso de elaboración con la participación de los sectores involucrados y de la sociedad civil. El trabajo conjunto y tripartito contribuirá al establecimiento de la confianza entre los actores involucrados y a operativizar un conjunto de conceptos de alta complejidad.

Finalmente, otro de los aprendizajes se orienta a la indispensable realización de un mapeo de actores con alto nivel de detalle, a fin de tener claridad sobre los sectores aliados y las personas clave que pueden influir significativamente en los procesos de toma de decisiones. Todo ello es con la intención de involucrarlos, desde el principio, en la iniciativa y hacerlos una fuente de consulta permanente.

CONCLUSIONES

Es necesario reconocer que, en los últimos quince años, la acción de la sociedad civil ha sido de vital importancia para la evolución de la institucionalidad pública afroperuana que tiene, hoy por hoy, su punto cumbre en el PLANDEPA. Su demanda consistente ha sido la piedra angular de este proceso, a pesar de las dificultades de carácter estructural que afectan a las organizaciones de la sociedad civil afroperuanas.

Por otro lado, el proceso evolutivo de la institucionalidad pública afroperuana ha sido importante en términos de la construcción de entidades y políticas de reconocimiento, pero ha significado a su vez un ejercicio complejo y desgastante en el proceso de derrumbar barreras estructurales, prejuicios, luchar contra invisibilidad (aún instalada en ciertos sectores de la sociedad) y un esfuerzo por seguir posicionando la agenda afroperuana en la agenda pública. Este trabajo ha sido, sobre todo, un reto pedagógico al interior del propio Estado.

La formulación del PLANDEPA como política de redistribución, es actualmente el punto más alto en el proceso evolutivo de la institucionalidad pública afroperuana, y su proceso de implementación abre la puerta a nuevos desafíos y aprendizajes. Este será el punto de partida para la adopción de un conjunto de medidas especiales o acciones afirmativas que contribuyan a garantizar la promoción y protección de los derechos de la población afroperuana, y permitirá el desarrollo de las potencialidades y el acceso a las oportunidades para su población de forma individual y colectiva.

Finalmente, es menester destacar que dicho avance solo será posible si se dota de mayores recursos financieros, capacidad técnica y voluntad política que contribuyan de forma efectiva en la implementación del PLANDEPA. En este proceso, sigue siendo fundamental el accionar de una sociedad civil cada vez más fuerte y vigilante, así como el acompañamiento de la cooperación internacional y los organismos multilaterales.

PARTICIPACIÓN Y REPRESENTACIÓN LEGISLATIVA DE AFROPERUANOS E INDÍGENAS

Candelaria de la Soledad Ríos Indacochea²³

SITUACIÓN PROBLEMÁTICA

En el último siglo, la democracia se ha legitimado a nivel internacional como la forma deseable de gobierno. Sin embargo, en las democracias más antiguas de Europa y EE. UU., pronto se hicieron notorias las primeras fallas del sistema, que seguía excluyendo a grupos mal llamados “minorías”²⁴. Los procesos nacionales en estos países coincidieron con procesos internacionales sobre hechos de discriminación y genocidio, los cuales encuentran un símil en el proceso de más de quinientos años de los pueblos indígenas y afrodescendientes en las Américas.

Los pueblos indígenas y afroamericanos observan dichos procesos con un sello particular, pues parten de la reivindicación de la propia identidad y orgullo por su cultura. Su búsqueda se dirige hacia mecanismos para el pleno ejercicio de derechos, que plasman en documentos internacionales en sinergia con poblaciones de otros continentes. Estos espacios son conquistados dentro de regímenes democráticos, lo cual es un valor especial que reconocer. No se trata de guerras civiles, de subversión o estrategias fuera del sistema, sino todo lo contrario. Eso muestra la voluntad de los pueblos para dialogar y no imponer.

Pese a esta voluntad de construcción y de respeto a la democracia, deben enfrentar resistencias generadas por el propio sistema y la discriminación. Esto se refleja en hechos como los tres periodos legislativos continuos con representación indígena, en los cuales se ha

23 Psicóloga Social por la Universidad Nacional Federico Villareal y Magíster en Sociología con mención en Estudios Políticos por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha desarrollado investigaciones de racismo, interculturalidad, pueblos indígenas y afroperuanos; así como sobre el conflicto armado interno, las que han sido presentadas en eventos académicos de Perú, Chile, Uruguay y Estados Unidos. Dominio en temas de violencias, especialmente contra niños, niñas, adolescentes y basada en género.

24 En adelante, se entrecomilla la palabra “minoría” para resaltar su significado como grupos en situación de subordinación, y no en su sentido literal de inferioridad numérica. En el caso de indígenas peruanos, esto es relativo.

avanzado poco en beneficio de dichos pueblos. Es en este punto que se enlaza con otro debate académico actual, referido a la participación política y los movimientos sociales como una forma de fortalecer la ciudadanía en un momento en que la región, pese a gozar de una mayoría de gobiernos democráticos, aún refleja intensos grados de desigualdad y conflictividad.

Existen estudios, pronunciamientos, acuerdos y tratados internacionales que resaltan la importancia de incrementar los niveles de participación pública de los sectores y grupos sociales considerados en situación de exclusión. En el Perú, y en la región en general, los grupos excluidos son también aquellos históricamente discriminados; es decir, los indígenas y los afrodescendientes. Esto se debe que, en la distribución del poder, arrastramos las consecuencias del proceso de colonización que empleó la idea de “raza”²⁵ para justificar el orden social que se establecía en América Latina.

En este contexto, a nivel regional, los movimientos indígenas y afrodescendientes cobran cada vez mayor protagonismo en las decisiones políticas y en los procesos electorales. Existen ejemplos, incluso, de partidos identificados por la influencia de dicho movimiento en países como Ecuador y Bolivia para el caso indígena, y una creciente presencia de afrodescendientes en el contexto brasileño.

El Perú no es ajeno a esta corriente regional. En los últimos procesos, ha incrementado progresivamente la participación y la representación indígena y afroperuana, aunque la fortaleza de estos movimientos no es proporcional a este fenómeno. Desde el Estado, el Viceministerio de Interculturalidad no ha logrado canalizar ni fortalecer los movimientos como es su mandato, y los procesos de los grupos afroperuanos e indígenas evolucionan a ritmos y por rutas distintas, con demandas y agendas no siempre claras y concertadas.

Si los movimientos no están lo suficientemente fortalecidos y las demandas no han sido socializadas con toda la población, ¿qué camino han seguido los afrodescendientes que hoy han logrado el favor del electorado?, ¿qué se les ha permitido en los últimos años, a diferencia de décadas pasadas?, ¿de qué manera la colonialidad, el prejuicio y el racismo existentes han afectado estos procesos?, ¿logran estos congresistas representar realmente a sus respectivos colectivos? Son algunas de las inquietudes que se desea explorar. Se espera que permita comprender, con un mayor acercamiento, los actuales conflictos y movimientos sociales que afectan al país.

OBJETIVO GENERAL

Comprender las características de la autorrepresentación legislativa de los afroperuanos, y las relaciones entre “representantes” y “representados”

²⁵ La palabra “raza” será utilizada no para validar su significado erróneo de subcategorías de la especie humana, lo cual es inexistente, sino como el constructo sobre el que el racismo construye su ideología y sistema de jerarquía y discriminación.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- a) Describir las características de los sujetos políticos y su construcción, tomando en cuenta el camino de sus movimientos y organizaciones
- b) Conocer la trayectoria y dificultades de los líderes indígenas y afroperuanos para ejercer la representación de sus pueblos
- c) Conocer la percepción de afroperuanos e indígenas sobre la participación política partidaria de sus comunidades

METODOLOGÍA EMPLEADA

Se eligió una metodología cualitativa, debido a la pertinencia en relación a los objetivos a alcanzar, así como a la motivación del trabajo, que es la de aportar a la construcción de formas de representación que permitan a estos pueblos ejercer plenamente sus derechos como ciudadanos y colectivos. En ese sentido, lo cualitativo suele asociarse más a las ideas de compromiso y transformación social (Cohen & Piovani, 2008) en el intercambio que se da durante la aplicación de las técnicas que suponen una retroalimentación, habiendo sido el compromiso con las y los entrevistados hacer la devolución de los hallazgos cuando la investigación haya culminado.

Lo cualitativo permite una mayor flexibilidad en la toma de decisiones. Dado el escenario político peruano cambiante, ha sido fundamental para llevar a cabo la investigación. Además, como el centro de atención son los procesos de representación y las trayectorias de los líderes, se empleó un análisis longitudinal que permita dar cuenta de cómo se viene construyendo esta representación y de la evolución de la representación de los dos colectivos de análisis. Ello se realizó a través de la revisión histórica de los procesos de los movimientos, así como de las entrevistas (realizadas entre los años 2010 y 2014), donde se han explorado las trayectorias de los líderes y las congresistas representantes, sobre quienes se complementó la información a través de fuentes secundarias como los propios líderes e investigaciones afines.

A fin de establecer la relación entre representantes y representados, ha sido necesario conocer la perspectiva de ambas partes. Para ello, se emplearon los siguientes criterios de selección:

- 1. Pertenencia (autoadscripción) a grupos históricamente discriminados: indígena y afroperuano
- 2. Trayectoria en defensa de derechos reconocida por líderes representados
- 3. Representación por género
- 4. Electos desde el 2001

TABLA 1: SELECCIÓN DE CONGRESISTAS A ENTREVISTAR

CONGRESISTA	PERIODO DE GOBIERNO LEGISLATIVO	GRUPO	IDENTIFICACIÓN EXÓGENA	AUTOADSCRIPCIÓN	TRAYECTORIA	SEXO	MUESTRA
José Luis Risco	2001-2006	Afroperuano	Si	Si	Si	M	No
Paulina Arpasi	2001-2006	Indígena	Si	Si	Si	F	No
Martha Moyano	2000-2001 2001-2006 2006-2011	Afroperuano	Si	Si	Si	F	Si
Hilaria Supa	2006-2011	Indígena	Si	Si	Si	F	Si
María Sumire	2006-2011	Indígena	Si	Si	Si	F	Si
Leyla Chihuán	2011-2016	Afroperuano	Si	No	No	F	No
Cecilia Tait	2000-2001 2001-2006 2011-2016	Afroperuano	Si	Si*	No	F	No
Cenaida Uribe	2011-2016	Afroperuano	Si	No	No	F	No
Claudia Coari	2011-2016	Indígena	Si	Si**	Si***	F	No
Eduardo Nayap	2011-2016	Indígena	Si	Si	Si	M	No

Fuente: Tomado de Ríos, Candelaria, 2015

* El autorreconocimiento público de Tait como “negra” se dio en el contexto de la separación de su partido Perú Posible en julio de 2013, donde ella señaló haber sido discriminada por tal motivo. Sin embargo, los líderes afroperuanos entrevistados no perciben que ella haya asumido la agenda del colectivo, y no dan cuenta de que antes o después de dicho evento ella haya asumido su identidad afroperuana.

** Coari y su esposo vienen de organizaciones autodenominadas como campesinas, pero que en la defensa de sus tierras han adoptado el discurso “indígena”.

*** De acuerdo con algunos líderes entrevistados, su experiencia de trabajo social ha sido acompañando a su esposo, quien la propuso como candidata, por lo que hay versiones contradictorias respecto a si tenía un liderazgo propio.

Por otro lado, se entrevistó a líderes de ambos grupos con los tres primeros criterios:

TABLA 2: LÍDERES Y LIDERESAS ENTREVISTADOS

	PUEBLO	ORGANIZACIÓN	NOMBRE
1	I. Andino	CONACAMI	F. Cortés
2	I. Andino	CAN	A. Huásca
3	I. Amazónico	AIDSEP	D. Zapata
4	I. Mujeres	ONAMIAP	G. Vila
5	I. Andino	CCP	J. Prado
6	A.	ASHANTI	M. Ramírez
7	A.	CEDET	O. Bilbao
8	A. Mujeres	Afroperú	R. Muñoz

Fuente: Tomado de Ríos, Candelaria, 2015

MARCO EPISTÉMICO CONCEPTUAL

Este trabajo se enmarca en la perspectiva epistémica del post-colonialismo de Aníbal Quijano y su relación con la ciudadanía, así como en la teoría de la democracia radical de Chantal Mouffe. Precisamente, Mouffe nos permite comprender la construcción de identidades desde la ciudadanía, y su actuación para la participación y representación política reivindicativa de intereses comunes. Siguiendo a Quijano, se enmarcan en la situación de subalternidad construida en la colonia y la construcción del racismo como ideología que sustenta las desigualdades hacia afroperuanos e indígenas.

En el proceso histórico de los pueblos afrodescendientes, la categoría “negro” era empleada no como clasificación a una “raza” humana, sino como la descripción de un “objeto” plausible de compra y venta, tal como consta en los libros contables de los barcos negreros. Esta deshumanización explícita de africanos y afrodescendientes esclavizados contrasta, por ejemplo, con los esfuerzos de Bartolomé de las Casas y otros sacerdotes de catequizar a los indígenas a partir del reconocimiento de su humanidad. Había un reconocimiento despectivo del “otro”, pero un reconocimiento al fin, mientras que, en el caso de los africanos esclavizados, lo que se daba era la negación absoluta de su ser.

Aunque este proceso se ha evidenciado también en el caso indígena, el afroperuano es más perverso por la propia mercantilización de las personas. Como lo señala la Declaración y Programa de Acción de Durban (III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia):

la esclavitud y la trata de esclavos, en particular la trata transatlántica, fueron tragedias atroces en la historia de la

humanidad, no sólo por su aborrecible barbarie, sino también por su magnitud, su carácter organizado y, especialmente, su negación de la esencia de las víctimas, y reconocemos asimismo que la esclavitud y la trata de esclavos, especialmente la trata transatlántica de esclavos, constituyen, y siempre deberían haber constituido, un crimen de lesa humanidad y son una de las principales fuentes y manifestaciones de racismo, discriminación racial, xenofobia y formas conexas de intolerancia.

Estas referencias son vitales para comprender cómo los procesos indígenas y afrodescendientes, aunque con similitudes en la situación de exclusión y de pueblos históricamente discriminados, van configurando sus identidades de manera diferente en el Perú. Esto va a afectar posteriormente la construcción de necesidades, demandas y agendas políticas de ambos grupos que tendrían importantes puntos de diferencia:

Los recientes movimientos político-culturales de los “indígenas” y de los “afro-latinoamericanos” han puesto definitivamente en cuestión la versión europea de la modernidad/racionalidad y proponen su propia racionalidad como alternativa. Niegan la legitimidad teórica y social de la clasificación “racial” y “étnica” proponiendo de nuevo la idea de igualdad social. Niegan la pertinencia y la legitimidad del Estado-Nación fundado en la colonialidad del poder. [...] la cuestión de identidad en América Latina es, más que nunca antes, un proyecto histórico, abierto y heterogéneo, no solo, y quizás no tanto, una lealtad con la memoria y con el pasado [...] En esa perspectiva y en ese sentido, la producción de la identidad latinoamericana implica, desde la partida una trayectoria de inevitable destrucción de la colonialidad del poder, una manera muy específica de descolonización y de liberación: la des/colonialidad del poder (Quijano, 2007: 123).

CONTEXTO JURÍDICO E HISTÓRICO

En primer lugar, cabe hacer una revisión de las cuotas étnicas existentes en el Perú, que se resume en el siguiente cuadro:

CUADRO N.º 1: CUOTAS ÉTNICAS EN PERÚ

Quiénes	Comunidades nativas (amazónicas) Comunidades campesinas (andinas)
Dónde	Consejo de Gobierno Regional Consejo de Gobierno Municipal
Cuándo	Elecciones 2006 (solo amazónicas) Elecciones 2010 (se amplió a andinas)

Cómo	Invitaciones individuales. No se reconoce a la organización comunal. Puestos accesitarios.
En otros lados	Reserva de escaños (Colombia) Cuotas por circunscripción (Bolivia) Elección consuetudinaria (Oaxaca-México) Partidos indígenas (Ecuador, México)

Fuente: Elaboración propia

Una parte sustancial de la investigación la constituyó la revisión documental y de la historia de ambos movimientos en el Perú. Esto generó una línea de tiempo comparativa desde la época prehispánica hasta la actualidad, en la que se resalta las características de las luchas de ambos grupos en cada proceso histórico. Se enfatiza que el gobierno de Velasco Alvarado constituyó un hito no solamente para la población indígena, a la que generalmente se asocia, sino también para la afroperuana. Durante este gobierno, la población afroperuana de áreas rurales también se vio beneficiada por la Reforma Agraria, mientras que la población urbana, al tiempo que se nutría de los movimientos internacionales de empoderamiento de lo “negro”, encontraron en la creación de la Conjunto Nacional de Folclore y la designación de Victoria Santa Cruz como su directora, un espacio para la valoración y reivindicación de las expresiones culturales “negras” o afroperuanas. Todo ello, generó las condiciones y formó los cuadros necesarios para el surgimiento del Movimiento Negro Francisco Congo, icónico en la lucha afroperuana. En el cuadro siguiente, se observa dicha línea de tiempo paralela:

La primera fila adyacente a la flecha central denota la denominación con el que cada grupo era identificado en cada hito de la historia. La siguiente fila, en recuadros rojos, da a conocer su situación política y social en cada hito, mientras que la morada da cuenta de la posesión de tierras y situación económica. Finalmente, los recuadros de color verde reflejan los aspectos culturales y de lenguas. Los cuadros marrones y naranjas dan cuenta de los acontecimientos regionales en las Américas y el mundo que influyeron en cada momento histórico.

HALLAZGOS: EL CAMINO A LA REPRESENTACIÓN

a) Entre la discriminación y la identidad

La construcción del sujeto político afroperuano ha tenido un largo recorrido que se analiza desde la teoría de democracia radical de Mouffe. El contexto de desigualdad de la colonia denominó “indios” y “negros” a los sujetos (casi objetos) subalternos sobre los que se ejerció el poder, perpetuándose esta relación durante la república. La construcción de la identidad se desarrolla en el orden simbólico, en la oposición “nosotros” / “ellos” y en el lenguaje. Los sujetos tienen un carácter relacional y discursivo. No ha sido posible la construcción de una identidad preconstituida, totalizadora y fundante, en contraposición a una unidad relativa.

El espacio de la “comunalidad”, que incluye lo público y lo privado, permite la coexistencia de diversas identidades construidas desde las diversas posiciones del sujeto, cuyas demandas podrían articularse a través de distintas cadenas de equivalencia democrática. Para Mouffe, los sujetos políticos y las identidades colectivas no son entidades que existan antes del proceso de identificaciones, sino su resultado.

La identidad de “negro” fue construida durante la colonia para designar un objeto, un bien plausible de comercialización, para después ser resignificada como una identidad “racial” y cultural de la que se podía sentir orgullo. Pero es la identidad “afrodescendiente” o “afroperuana” la que permite dar cuenta de los orígenes, historia y cómo estas afectan la situación actual, configurando demandas colectivas a partir de estas particularidades.

La construcción de la identidad es un proceso consciente, una conducta proyectada, en el sentido de estar determinada por un proyecto que la precede en el tiempo. Estos nuevos sujetos “indígena” y “afrodescendiente” son los llamados en el contexto actual a desarrollar las batallas políticas que estos grupos vienen persiguiendo desde hace siglos, porque son las que responden a las oportunidades actuales.

Esta construcción no es lineal, pues debe lidiar con la discriminación racial que persiste hacia las personas indígenas y afroperuanas. Precisamente, de las entrevistas a congresistas y líderes se encontró la persistencia e influencia negativa de la discriminación y racismo en la participación de indígenas y afroperuanos en diversos espacios políticos.

Gran parte de las personas indígenas emplean el deshacerse de sus marcadores étnicos y culturales, así como el ascenso social y económico, como estrategia para evitar la discriminación. En contraposición, la afirmación de la identidad étnico-cultural como parte de la construcción del sujeto político “indígena” significa afrontar frontalmente el racismo renunciando, a la vez, a su identidad de clase como refugio ante la discriminación, y mostrando marcadores culturales como la lengua y otras prácticas.

La imposibilidad de desmarcarse de los afroperuanos por la racialización vinculada a la pigmentación o color de piel ha incidido en la resignificación del término “negro” para afirmar la identidad, al tiempo que intenta posicionar lo “afrodescendiente”. En ambos casos, la experiencia discriminatoria es inevitable, y la negación de dicha experiencia suele ser un mecanismo de defensa. En ese sentido, afirmarse “negro” o “afroperuano” supone asumir una postura permanentemente confrontacional sobre la cual ejercer el liderazgo y/o la representación de este colectivo.

b) El factor género

La vivencia de discriminación de género aparece siempre entrelazada con el racismo del que las lideresas son víctimas. Para Kimberlé Crenshaw (1995), el racismo no tiene los mismos efectos sobre los hombres que sobre las mujeres negras, y estas tampoco sufren el sexismo igual que las mujeres blancas.

El liderazgo público de las mujeres en las organizaciones indígenas es bastante reciente. Rita Segato (2010) sostiene que, ancestralmente, las tareas de deliberación eran masculinas, y la administración colonial reconoció en ellos y solo en ellos a sus interlocutores, y desconoció la diarquía existente en varias culturas.

La emergencia de liderazgos femeninos responde al rol tradicional del cuidado y la crianza que las hace transmisoras y preservadoras de sus culturas y lenguas. En el caso peruano, también se corresponde con la asociación de la mujer a una mayor transparencia e incorruptibilidad. En el caso de las congresistas mujeres, debe diferenciarse los procesos de las legisladoras indígenas y afroperuanas.

Es de resaltar que las dos representantes congresistas seleccionadas son mujeres. Además, retornando a la Tabla N.º 1, la mayoría de congresistas que cumplía con los criterios de identificación exógena y de autoidentificación eran mujeres.

c) La Representación

En cuanto a las entrevistas a las representantes, las congresistas Hilaria Supa y Martha Moyano, se resume en el siguiente cuadro un paralelo de sus trayectorias y forma de ejercer la representación.

CUADRO N.º 3: DESDE LAS REPRESENTANTES

HILARIA SUPA HUAMAN	MARTHA MOYANO DELGADO
• Indígena quechua cusqueña. • Se relaciona con movimientos de izquierda, pero no es considerada. • Se relaciona con movimientos de mujeres (MAM) • Es invitada a postular por el PNP el 2006 y es elegida congresista por Cusco junto con María Sumire (también quechua) • Establece mecanismos de coordinación con organizaciones indígenas. • Posiciona la agenda indígena visibilizando su identidad y demandas de las organizaciones. • No logra el respaldo total de su partido ni del congreso para las agendas, quedando aislada en su período como Parlamentaria Andina.	• Afroperuana 1ra generación de VES. • A través de su hermana se acerca a partidos de izquierda, pero tras su asesinato se aleja. • Se incorpora al fujimorismo y es regidora municipal en 1996. • Electa congresista el 2000 (año de la crisis del MNFC) • La facción restante del MNFC la involucra en la temática afroperuana. • En los períodos 2001-2006 y 2006-2011 funda la Mesa Afroperuana del Congreso. • Posiciona la agenda afroperuana en su partido, congreso y gobierno con logros tangibles.

Fuente: Elaboración propia

En cuanto a las entrevistas a líderes, como trayectoria, se observa que, mientras los indígenas provienen de tradiciones familiares y comunales, el acercamiento de afroperuanos a la acción política viene desde (con) la academia y las organizaciones. Hay una mirada crítica de indígenas, pero, sobre todo, de afrodescendientes a la autoidentificación (o la falta de) por parte de las congresistas. Existe escepticismo de los representados respecto a la labor de las congresistas indígenas y afrodescendientes. Al mismo tiempo, se aprecia una doble tensión (al interior de los movimientos y en la relación con las congresistas) sobre la representatividad y los intereses de los grupos que desean ser representados.

d) Logros y retos

La candidatura y elección de indígenas y afroperuanos que asumen su identidad y una agenda sería producto de la conjunción azarosa de factores como el tener una formación política, reconocimiento social o mediático, contacto con un partido que requiere figuras que les “lleven votos” o para completar la lista, como en el caso de las cuotas de mujeres.

CONDICIONES NECESARIAS PARA ALCANZAR LA DESEADA AUTORREPRESENTACIÓN

a) Construcción colectiva de la identidad étnica desde el discurso

La afirmación de las identidades se construye principalmente desde los discursos, y es necesario que quienes asumen la representación de

estos sujetos, no solo se apropien, sino que alimenten la construcción de estos discursos. De esa manera, la autoidentificación de las congresistas aporta también a la construcción colectiva de la identidad al constituirse en referentes y validar los discursos que organizaciones y líderes construyen.

b) Relación entre los congresistas y las organizaciones indígenas y afroperuanas

El concepto de democracia radical adoptado en la investigación hace imprescindible esta relación. Además, es esta relación la que les permitió a las dos congresistas estudiadas (Supa y Moyano) construir y fortalecer sus identidades indígenas y afrodescendiente, trascendiendo el ser “quechua” o “negra”. Es decir, dotar a sus identidades del cariz político necesario para representar a estos sujetos políticos. Esta condición tiene una fuerte retroalimentación con la primera, y sería difícil alcanzar una sin la otra.

c) Defensa de políticas específicas para los grupos que pretenden representar

La representación se quedaría en lo declarativo si no estuviera acompañada de una efectiva actuación política a favor de las agendas de los grupos a los que representan. Aquí, nuevamente la relación congresista-organizaciones es la que facilitará que pueda desarrollarse esta defensa, que es el fin de la representación política que buscan tanto indígenas como afroperuanos.

CONCLUSIONES

- La autorrepresentación legislativa de indígenas y afroperuanos es un proceso que ha iniciado a partir de la construcción de dichos sujetos políticos. Algunos factores que han posibilitado que se produzca la representación en los dos casos analizados (Hilaria Supa y Martha Moyano) son: a) construcción colectiva de la identidad a partir del discurso; b) relación con las organizaciones; c) posicionamiento de políticas.
- Líderes indígenas y afroperuanos perciben la necesidad de ser visibles y estar autorrepresentados en el Congreso, aunque no hay claridad sobre cuál debiera ser el mecanismo legal para alcanzarlo.
- No existe, en la normatividad peruana actual, mecanismos que favorezcan la autorrepresentación de los indígenas y afroperuanos en el Congreso.
- Las actuales identidades indígenas y afrodescendientes se han construido a partir del debate internacional para el logro del

reconocimiento de derechos frente a los crímenes y exclusión históricos que han sufrido. Son sujetos políticos en construcción, que no se contraponen a identidades anteriores como “campesino” y “negro”, pues esta construcción responde tanto a una realidad histórico-cultural como a una estrategia política válida.

- Tanto indígenas como afroperuanos son críticos respecto a la representación que tienen en el Congreso, resaltando logros, sobre todo, en los periodos 2001-2006 y 2006-2011.
- Los indígenas tienen mayores logros en estos procesos respecto de los afroperuanos.

RECOMENDACIONES

a) De aplicación

- Apoyar el fortalecimiento interno de las organizaciones indígenas y afroperuanas, sus miembros y sus bases; especialmente, en los extremos de identidad, herramientas para enfrentar la discriminación, formación política y estrategias de negociación.
- Promover la sensibilización y reflexión en los demás actores/as políticos/as con quienes deben interactuar las dirigencias indígenas y afroperuanas.
- Propiciar espacios de debate entre líderes indígenas y afroperuanos, politólogos y especialistas en teoría democrática, así como expertos de la región como Colombia o Bolivia, donde hay experiencias de representación de estos pueblos.
- Promover espacios de encuentro y discusión entre actores políticos indígenas y afrodescendientes, de otras poblaciones vulneradas y otros actores que estén sensibilizados con estas problemáticas.
- Generar mesas de trabajo específicas para generar políticas, normas y prácticas que impulsen la participación política indígena y afroperuana en los diversos niveles de gobierno y poderes estatales.

b) De investigación

- Investigar la participación de indígenas y afroperuanos al interior de los partidos y la experiencia de la discriminación en la política peruana.
- Profundizar el estudio de la participación política de mujeres indígenas y afroperuanas.
- Indagar las percepciones de dirigentes indígenas y afroperuanos sobre la representación en los gobiernos regionales y locales.

- Investigar sobre la representación en gobiernos locales y regionales de indígenas a través de cuotas, y de afroperuanos en localidades donde tienen mayor presencia del pueblo.
- Profundizar sobre la construcción de la identidad afroperuana y su relación con otras identidades.
- Estudiar las relaciones entre los partidos e ideologías peruanas con las organizaciones y el movimiento afroperuano.
- Explorar en profundidad el caso de Martha Moyano y su relación con el movimiento afroperuano y la defensa de sus derechos, al tiempo de la negación de otro conjunto de derechos humanos fundamentales.
- Indagar con las congresistas afroperuanas deportistas respecto de sus experiencias de vida para explicar su poca proximidad a la construcción y defensa de la identidad y agendas afrodescendientes.
- Profundizar sobre los modelos de democracia, representación y el sistema electoral que sería más compatible con las necesidades y derechos de indígenas y afrodescendientes.

BIBLIOGRAFÍA

Aquino de Souza, Cristiane

- 2011 "Las cuotas electorales y los derechos fundamentales". En *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*. N.º 13, enero, pp. 37-66.

Barrére, María Ángeles

- 2002 "La acción positiva: Análisis del Concepto y Propuestas de Revisión". En *Jornadas sobre "Políticas locales para la igualdad entre mujeres y hombres"*. Palacios de Congresos Europa; Vitoria-Gasteiz, 11,12 y 13 de diciembre.

Benavides, Martín; Torero, Máximo & Valdivia, Néstor

- 2006 "Pobreza, Discriminación Social e Identidad: El caso de la población Afrodescendiente en el Perú". En Subbs y Reyes (eds.). *Más allá de los promedios: Afrodescendientes en América Latina*. Washington DC: The International Bank for Reconstruction and Development / The World Bank.

Bilbao, Oswaldo

- 2013 "Un olvido in-voluntario". En *América Latina en movimiento*. N.º 486, junio, año XXXVII, II.

Callirgos, Juan Carlos

1993 *El Racismo: La cuestión del otro y de uno*. Lima: DESCO.

Castro-Gomez, Santiago

2001 "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'". Recuperado de: www.aulaintercultural.com (mayo, 2008)

Cohen, Néstor & Piovani, Juan I. (Comp.)

2008 "Producción y reproducción de sentidos en torno a lo cualitativo y lo cuantitativo en sociología". En *La metodología de la investigación en debate*. Buenos Aires: Eudeba y Edulp.

Crenshaw, Kimberlé

1995 "Mapping the Margins: Interseccionalidad, Identity Politics and violence Against Women of Color". En K. Crenshaw; N. Cotanda; C. Peller & K. Thomas (eds.). *Critical Race Theory. The key writings that formed the movement* (pp. 357–383). New York: The New Press.

Degregori, Carlos Iván

1993 "Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú". En *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. Lima: IEP-EFEA.

2010 *Qué difícil es ser Dios*. Lima: IEP.

Duckitt, John

1994 *The Social Psychology of Prejudice*. Westport: Greenwood Publishing Group, INC.

García, María Elena & Lucero, José Antonio

2005 "Explorando un 'país sin indígenas': reflexiones sobre los movimientos indígenas en el Perú". En Nancy Grey Postero y Leon Zmosc. *La Lucha por los derechos indígenas en América Latina* (pp. 229–263). Quito: Abya Yala.

Hale, Tamara

2012 *Surnames, bilateral descent and the mixing that produces persons: ethnographic perspectives on mestizaje from an Afro-Peruvian community*. Documento presentado en la Annual SLAS Conference University of Sheffield, Reino Unido.

Hurtado Cruz, Virgilio

2011 *El sistema electoral para la elección del congreso*. Recuperada de: http://eseg.edu.pe/docmartes/2007/mar_12jun07.pdf

Kymlicka, Will

1996 "Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal". En *La segorgia. Revista de Filosofía Moral y Política*, 14 de octubre.

Laclau, Erneso & Mouffe, Chantal

1987 *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia.* Madrid: Siglo XXI.

Lander, Edgardo

2001 *Ciencias Sociales: Saberes Coloniales y Eurocéntricos.* Recuperado de: www.aulaintercultural.com (mayo, 2008).

López, Sinesio

1997 *Ciudadanos reales e imaginarios: concepciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú.* Lima: Instituto Diálogo y Propuestas.

1998 "Cultura y Ciudadanía". En *Revista de Sociología*. Vol. X. N.º 11. UNMSM – Facultad de Sociología.

Mignolo, Walter

2001 *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad.* Recuperado de: www.aulaintercultural.com (mayo, 2008).

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos

2013 *Encuesta para medir la opinión de la población peruana en relación con los derechos humanos.* Lima: MINJUS.

Muñoz, Rocío

2014 "Representaciones sociales de las mujeres afroperuanas". En *Afroperuanas. Situación y Marco legal de protección de sus derechos.* Lima: MIMP.

Motta, Déborah

2003 *El tiempo de la socialización en la obra de Alfred Schütz.* Recuperado de: <http://www.iigg.fsocuba.ar/> (mayo, 2008).

Mouffe, Chantal

1999 *El retorno de lo político.* Buenos Aires: Paidós

2001 "Feminismo, ciudadanía y política democrática radical". En Marta Lamas (Comp.). *Ciudadanía y feminismo.* México: Instituto Federal Electoral.

2007 *En torno a lo político.* México: FCE.

Murray, Santiago

[s/f] *La democracia representativa en el sistema interamericano.* Recuperado de: <http://www.bibliojuridica.org/libros/1/238/23.pdf> (enero, 2012).

Oficina Nacional de Procesos Electorales

2005 *Los procesos electorales en el Perú: 1978–1986. Problemas y lecciones.* Lima: Centro de Investigación Electoral de ONPE.

Pacari, Nina

[s/f] *Cuota de Etnia*. Recuperado de: http://www.iidh.ed.cr/comunidades/redelectoral/docs/red_diccionario/cuota%20de%20etnia.htm (enero, 2012).

Peschard, Jackeline

[s/f] *El sistema de cuotas en América Latina. Panorama general*. Recuperado de: www.congreso.gob.pe/l.../chapter_04a-CS-LatinAmerica.pdf (enero, 2012).

Portocarrero, Gonzalo

1992 "Discriminación social y Racismo en el Perú de Hoy". En *500 Años después... ¿el fin de la historia?* Lima: Escuela para el desarrollo.

1993 *Racismo y Mestizaje*. Lima: SUR - Casa de Estudios del Socialismo.

Quijano, Aníbal

2000 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Edgardo Landier (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf> (julio, 2000).

2005 "Don Quijote y los molinos de viento en América Latina". En *Libros y Artes, Revista de Cultura de la Biblioteca Nacional del Perú*. N.º 10, abril, pp. 14-16.

2007 "Don Quijote y los molinos de viento a América Latina". En J. Soria (Comp.). *Andinos y Mediterráneos: claves para pensar Iberoamericana*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Rendón, Silvio

2012 *Pueblos originarios e Izquierdas originarias*. Recuperado de: <http://grancomboclub.com/2012/03/pueblos-originaarios-e-izquierdas-originaarias.html> (marzo, 2012).

Ríos, Candelaria

2005 *Actitudes raciales en profesores de primaria y secundaria en el distrito de Comas*. Tesis para optar el Título de Licenciatura en Psicología. Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

2010 "From discrimination to legislation: The leap to the policy of indigenous Peruvians". Paper presented at the annual meeting of the ISPP 33rd Annual Scientific Meeting, Mark Hopkins Hotel, San Francisco, California. Recuperado de: http://citation.allacademic.com/meta/p420174_index.html

2011 *Voto Anti-Racista en Día de Eliminación de Discriminación Racial*. Recuperado de: <http://workingclassheroin.blogspot.com/2011/03/voto-anti-racista-en-dia-de-eliminacion.html>

- 2015 *Expectativas y Condiciones de Representación Legislativa de Indígenas y Afroperuanos: Una exploración en torno al etnocentrismo, al racismo y a los sujetos políticos en el Perú*. Tesis para obtener el Grado Académico de Magíster en Sociología - Mención en Estudios Políticos. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Recuperado de: http://cybertesis.unmsm.edu.pe/bitstream/handle/cybertesis/4325/Rios_ic.pdf;jsessionid=290FFC48CFA1DD97B809AE5E7F1D4586?sequence=1

Rostworowski, María

- 2009 *Historia del Tahuantinsuyo*. Lima: IEP.

Segato, Rita

- 2010 "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". En Aníbal Quijano & Julio Mejía Navarrete (eds.). *La Cuestión Descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma - Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder. Recuperado de: http://nigs.paginas.ufsc.br/files/2012/09/genero_y_colonialidad_en_busca_de_claves_de_lectura_y_de_un_vocabulario_estrategico_descolonial__ritasegato.pdf

Sulmont, David

- 2005 *Encuesta Nacional sobre exclusión y discriminación social*. Lima: DEMUS.

Supa, Hilaria

- 2010 *Hilos de mi vida*. Lima: Congreso de la República de Perú.

Tubino, Fidel

- 2002 "Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva". En Norma Fuller (Ed). *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades* (pp.51-76). Lima: Red para el Desarrollo de Ciencias Sociales en Perú. Recuperado de: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Tubino2.pdf>

Valdivia, Néstor, Benavides, Martín & Torero, Máximo

- 2007 "Exclusión, identidad étnica y políticas de inclusión social en el Perú: el caso de la población indígena y la población afrodescendiente". En *Investigación, políticas y desarrollo en el Perú*. Lima: GRADE.

Valdivia, Néstor

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

Van Dijk, Teun

1989 *Communicating Racism: ethnic prejudice in thought and talk.*
California: Sage Publications.

Wieviorka, Michel

1992 *El espacio del racismo.* Barcelona: Paidós.

MANIFESTACIONES CULTURALES, REPRESENTACIÓN ESTRATÉGICA Y AGENDAS: REFLEXIONES SOBRE EL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL AFROPERUANO

Rodrigo Chocano²⁶

No es aventurado afirmar que la visibilización del pueblo afrodescendiente en el Perú es una de las principales agendas políticas enarboladas por organizaciones sociales, activistas, investigadores y funcionarios afroperuanos en la actualidad. La afirmación de la presencia y singularidad Afroperuanas en el proyecto nacional no es una agenda nueva: desde hace ya varias décadas, individuos e instituciones se han valido de diversas estrategias de autorrepresentación pública para lograr esta ansiada visibilidad en las narrativas nacionales. Una estrategia importante dentro de estos esfuerzos ha sido la difusión de tradiciones culturales afroperuanas, la cual ha tenido impacto significativo a nivel nacional.

Desde esta perspectiva, vale la pena pensar en el creciente acercamiento entre el Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) y la cultura expresiva afrodescendiente en Latinoamérica como otra instancia más de estos esfuerzos de visibilización. Numerosas comunidades en la región se han aproximado a este mecanismo de política cultural durante la última década para ejercer su representación a través de sus manifestaciones culturales.²⁷ Es pertinente, sin embargo, preguntarse cómo un mecanismo

26 Candidato a Doctor en Etnomusicología y Ph.D. Minor en Gestión Pública por la Universidad de Indiana. Licenciado en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha sido investigador especialista en Patrimonio Cultural Inmaterial en la Dirección de Patrimonio Inmaterial del Ministerio de Cultura del Perú y Coordinador Nacional del sector Cultura de la Representación de la UNESCO en el Perú. Ha escrito libros y artículos sobre etnomusicología, políticas culturales, patrimonio cultural inmaterial, poblaciones afrodescendientes y diáspora africana.

27 Entre las múltiples iniciativas a este respecto se destacan las incorporaciones a la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de expresiones culturales Afro-Latinoamericanas (La Samba de Roda de Recôncavo de Bahía y El Círculo de Capoeira de Brasil; La Fiesta de San Francisco de Asís en Quibdó, El Carnaval de Barranquilla, El Espacio Cultural de Palenque de San Basilio, y El Vallenato de Colombia; La Música de Marimba de Colombia y Ecuador; La Tumba Francesa y la Rumba de Cuba; y El Carnaval del Callao de Venezuela), así como el proyecto internacional Universo Cultural Afrodescendiente de América Latina de CRESPIAL.

orientado primariamente a salvaguardar tradiciones puede, en efecto, contribuir con las necesidades tangibles del pueblo afroperuano, y evadir al mismo tiempo el riesgo de exotización o banalización de su cultura. Este análisis es central al momento de tomar decisiones respecto de dirigir esfuerzos y asignar recursos a esta tarea. De esta manera, interpela, desde una mirada política y de gestión, la relación entre los objetivos de la sociedad civil organizada Afroperuana, las prácticas culturales tradicionales, y las acciones de salvaguardia desde el paradigma del Patrimonio Cultural Inmaterial.

En esta presentación, ensayo una mirada estratégica a esta relación. Mi argumento es que el Patrimonio Cultural Inmaterial, si bien no es la única manera de aproximarse a la representación y visibilización de la cultura afrodescendiente, es un mecanismo de política cultural, cuyo uso estratégico puede ser beneficioso para las agendas y necesidades del pueblo afroperuano. Este beneficio, sin embargo, debe conceptualizarse en función de los alcances del mecanismo y tomando en cuenta circunstancias específicas en su implementación.

La Unesco define al Patrimonio Cultural Inmaterial como los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas que las comunidades reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por estas comunidades y está asociado a sentimientos de identidad y continuidad (2003). Institucionalmente, consiste en un marco transnacional de política cultural promovido por Unesco e implementado por países, orientado a la salvaguardia de prácticas culturales (Bendix, Eggert & Peselmann, 2013). Esta salvaguardia, enfocada desde la gestión, busca la continuidad y sostenibilidad de manifestaciones culturales, a través de acciones como registro, investigación, creación de inventarios, difusión y otras, incorporando la participación de las comunidades como central para sus procesos y resultados.

Existe, en la actualidad, un importante debate respecto del concepto de PCI y su implementación. Por un lado, se destaca como una conceptualización que rompe con el viejo molde “monumentalista” de orientación eurocéntrica del patrimonio cultural, que reconoce a la cultura de todos los pueblos como igualmente “patrimoniable”. Además, posiciona su salvaguardia como tema de política pública, incorporando a los cultores y comunidades como tomadores de decisiones en su reconocimiento y gestión, y promoviendo el PCI en la esfera pública (Blake, 2016a; Blake, 2016b; Smeets & Deacon, 2016). Por otro lado, existen controversias respecto del PCI en tanto marco neoliberal transnacional que burocratiza las prácticas cotidianas bajo un lente conservacionista y mecanismos ajenos a estas (Kirshenblatt-Gimblett, 2004; Kirshenblatt-Gimblett, 2006; Bendix, 2009; Hafstein, 2009; Kuutma, 2013). Este intrincado debate, del cual participan especialistas y académicos de distintas disciplinas y ocupaciones, suele generar posiciones polares con entusiastas por un lado y detractores por el otro.

Sin embargo, creo no equivocarme al decir que los funcionarios, especialistas y académicos que trabajan con el concepto en su día a día

suelen, más bien, entender el PCI como un mecanismo que tiene alcances determinados, que porta oportunidades y riesgos, y cuyos resultados dependen de los objetivos y de las maneras como se gestione. Es decir, el PCI no es en sí mismo la panacea a todos nuestros problemas ni la debacle de las tradiciones como las conocemos. Yo, como especialista y académico dedicado al PCI desde hace algunos años, suscribo esta mirada, y la abordo desde una perspectiva estratégica, cínica e instrumental: el PCI es una herramienta que puede contribuir a impulsar las agendas de comunidades y grupos, y cuyo uso requiere de claridad de agendas y conocimiento del mecanismo.

Igualmente, creo tampoco equivocarme al afirmar que esta perspectiva no es para nada nueva. Cultores, comunidades y otros actores vienen utilizando el PCI de esta manera. Su salvaguardia requiere de la colaboración de muchos actores, quienes encontrarán diferentes oportunidades en la salvaguardia de tradiciones, tales como promoción, reconocimiento, recursos, desarrollo local, chances de reelección u otros. De manera similar, los beneficios de las acciones de salvaguardia para, muchas de estas agendas, son también diferenciados: los recursos pueden llegar o no, la promoción puede tener un alcance mayor o menor al esperado, o políticos pueden o no beneficiarse electoralmente. Como bien mencionan Keith Provan y Brinton Milward (1995) para el caso de acciones colaborativas en gestión pública, diversos actores evalúan los resultados de manera diversa y de acuerdo a su propia posición.

Es desde este punto de vista que quisiera analizar cómo las acciones de salvaguardia del PCI podrían alinearse con la agenda de visibilización afrodescendiente impulsada por activistas, instituciones y funcionarios. En efecto, su invisibilización tiene una textura compleja: esta población es invisible —o lo ha sido hasta hace muy poco— en la historiografía nacional (más allá de breves menciones sobre la esclavitud), estadísticamente (al no ser variable censal entre 1940 y 2017), y en políticas y administración públicas (al no tener instancias concretas que traten su problemática específica), entre otros campos. Dado que no pretendo representar todas las posibles agendas que los afroperuanos pueden asociar al PCI, mi propuesta no busca ser prescriptiva ni exhaustiva. En su lugar, quisiera sugerir algunas oportunidades que podrían constituir un punto de partida de un debate sobre cómo el PCI y esta agenda afrodescendiente podrían alinearse.

En primer lugar, las acciones de salvaguardia del PCI brindan a portadores la oportunidad de acceder a mecanismos oficiales para la representación de sus propias prácticas culturales. Una de las grandes ventajas de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003 es que reconoce como PCI a lo que sus portadores identifican como tal, superando la mirada colonialista en la que el estatus patrimonial era atribuido por un grupo de “expertos” externos a la cultura en cuestión. Mecanismos como declaratorias de Patrimonio Cultural de la Nación —solicitadas por los propios cultores— o planes de salvaguardia dirigidos por la comunidad o realizados participativamente con el Estado,

permiten a las comunidades producir representaciones de ellos mismos y sus prácticas que alcanzan carácter oficial y reconocimiento estatal. En un contexto de escaso reconocimiento estatal como el ya descrito, contar con esta calidad de discursos es una forma de visibilización: permite que las prácticas culturales afroperuanas se hagan presentes en la oficialidad estatal y generan sedimento burocrático que puede respaldar otras iniciativas culturales en pro del pueblo afrodescendiente.

En segundo lugar, el reconocimiento oficial de los afrodescendientes y su cultura puede contribuir a posicionar a estas poblaciones en la agenda intercultural del Perú. El lente colonial de las élites criollas que forjaron este país construyó al indígena como problemática central de su proyecto nacional, en tanto población autóctona y mayoritaria. En consecuencia, la problemática relacionada a los pueblos indígenas en el Perú ha tenido un posicionamiento considerable en el pensamiento y las políticas nacionales, y fueron objeto de interés de investigadores y hacedores de políticas. Los afroperuanos, llegados con los españoles y con una cultura reconocida como asimilada en lo criollo hasta antes del revival de los sesenta, no han gozado de similar atención. El acceso sostenido a mecanismos de salvaguardia, en especial a los relacionados a investigación y difusión, puede contribuir a balancear esta agenda, afirmando a través de mecanismos oficiales que los afroperuanos son tan parte del proyecto de país como cualquier otra comunidad en el territorio patrio, impulsando su reconocimiento también en otras áreas de las políticas públicas.

En tercer lugar, y en virtud de los dos puntos anteriores, el PCI brinda a los afrodescendientes la oportunidad de controlar en buena medida los términos de su autorrepresentación oficial, y les permite guiar los discursos oficiales sobre afroperuanos de manera creativa y enfocada a otros tipos de políticas. Dicho de manera más subversiva, el PCI como mecanismo es una plataforma en la que el esencialismo estratégico puede ser utilizado de manera consciente para impulsar agendas de visibilización, atención especializada y mejora de calidad de vida. El control sobre representaciones de lo afro en acciones de salvaguardia puede contribuir a oficializar elementos como la raigambre histórica y la singularidad de los afroperuanos y su cultura, así como reconocer sincretismos e intercambios culturales con poblaciones no afro. Es decir, el PCI es una de las avenidas a través de las cuales los afroperuanos pueden construir verdades oficiales sobre sí mismos, las que potencialmente pueden ser proyectadas a otros ámbitos de la acción estatal.

Estas modestas alternativas por sí solas no van a lograr la ansiada visibilización de los afroperuanos, pero sí constituyen estrategias que pueden brindar gran respaldo a este objetivo clave. Estas no son necesariamente novedad, sino que surgen de los debates del PCI y la cultura afro entre académicos y entre especialistas. Al formularlas, he evitado plantear impactos grandilocuentes como una gran difusión o la inmediata transformación de las condiciones de vida locales como resultado de acciones del PCI. No sólo no existe evidencia de que éstos se den en todos los casos, sino que además se corre el riesgo de generar expectativas

que podrían no cumplirse. Salvo casos específicos, los impactos de las acciones del PCI son de alcance modesto y tienen sentido, sobre todo, para las comunidades que las impulsan. El PCI como mecanismo, sin embargo, sí puede ser utilizado estratégicamente como una importante herramienta que se sume a otras para lograr objetivos de mayor envergadura.

El enfoque que presento requiere utilizar herramientas de la gestión pública para lograr las alternativas planteadas. Por lo tanto, exige que los afroperuanos y sus aliados se apropien de las herramientas de patrimonialización y dominen su expertise. Llevar a cabo estas alternativas, sin embargo, requiere también que se cumplan ciertas condiciones. La primera de estas es la necesidad de decolonizar el mecanismo, adaptándolo a los fines propios y, sobre todo, problematizando el rollo Unesco. Esto implica que, al usar el mecanismo, no debemos mirarnos a través de la retórica conservacionista y de reconocimiento externo que impulsa esta institución. Las prácticas culturales de los afroperuanos no son ni más ni menos importantes porque Unesco lo diga, y eso debe quedar muy claro. En términos de gestión, sin embargo, sus mecanismos brindan oportunidades fácticas para el objetivo de la visibilización afro en el Perú, e incluso a nivel internacional. Esto requiere, una vez más, de una mirada estratégica, que muchos cultores, activistas, funcionarios y estudiosos comparten.

En segundo lugar, es central identificar a los distintos actores y agendas que impulsan estas acciones desde el propio pueblo afroperuano. En Perú, así como en otros países, los afrodescendientes no son una entelequia monolítica con el mismo origen, pensamiento y objetivos. Por el contrario, existen afroperuanos con distintas particularidades culturales, de distinto nivel socioeconómico y educativo, con distintas posiciones y responsabilidades y, sobre todo, con distintas necesidades y prioridades. De esta manera, la estrategia en torno al PCI debe dejar muy claro de quiénes son las agendas que se impulsan, cuáles son las relaciones de poder dentro de las alianzas colaborativas, y quiénes pueden estar quedando excluidos en esta labor. Es central asegurarse de que no se está hablando en representación de otro, y de que las agendas de alcance nacional no estén dejando de lado agendas locales.

En tercer lugar, es muy importante desarrollar discursos de autorrepresentación que presenten un balance riguroso y fundamentado entre esencialismo estratégico, políticas de reivindicación étnica y los alcances del concepto de PCI. Pienso que la historiografía y sus discursos son maleables y apropiables. El uso de PCI para esta apropiación, sin embargo, debe tener ciertas consideraciones. En principio, el discurso debe estructurar su contenido en concilio con los parámetros del PCI: cultura viva, transmisión intergeneracional e importancia para la identidad colectiva.

Asimismo, estimo necesario evaluar los alcances de la "africanización" del discurso. Es innegable la relación de la memoria afroperuana con África, pero esta relación debe conceptualizarse de manera cuidadosa. Primero, porque África es un continente diverso que contiene,

en la actualidad, 54 países y cerca de 2000 lenguas, por lo que referencias poco rigurosas a África como entelequia pueden perder seriedad. Segundo, porque al pensar en poblaciones Afrodescendientes no pueden ignorarse sus casi 500 años de presencia en el territorio nacional y sus desarrollos e intercambios culturales en este. Tercero, porque conviene analizar cuáles son las diferentes relaciones imaginadas y de memoria que distintos afroperuanos en todo el territorio nacional tienen con África, a fin de no estructurar narrativas parciales. Y cuarto, si el objetivo de la visibilización es el reconocimiento como pueblo singular dentro del proyecto nacional, utilizar la idea de “África” como único elemento de excepcionalidad podría causar el efecto contrario.

Demás está decir que se requiere investigación y evidencia rigurosas para sostener este discurso. Mi planteamiento se alinea, antes que con una idea esencialista sobre el continente africano, con una idea de conciencia diaspórica como proyecto identitario y político, que conjuga la relación material e ideológica con un África conscientemente imaginada, la deconstrucción de sistemas de dominación global y la experiencia de vida de los afrodescendientes en la diáspora como elementos de importancia equivalente.

Finalmente, y en lo personal, considero central pensar en las estrategias de visibilización a través del PCI a la luz de las oportunidades de avance político de las agendas afroperuanas que se dejaron pasar luego del revival afroperuano de los sesenta. Las propuestas de autorrepresentación afrodescendiente de aquel momento, especialmente las impulsadas por Victoria y Nicomedes Santa Cruz a través de música y danza, tuvieron un profundo contenido político, se estructuraron en torno a tradiciones afroperuanas, tuvieron una calidad artística singular y, sobre todo, fueron tremendamente exitosas para posicionar a los afroperuanos y su cultura en la esfera pública nacional. Sus controversiales ejercicios de recopilación, reinención y africanización de las prácticas culturales, ciertamente cuestionables desde perspectivas antropológicas e históricas, tuvieron sin embargo el efecto de producir discursos sobre afrodescendientes creados por afrodescendientes y que cuestionaban la historiografía oficial criolla. Estos discursos, en su momento, lograron posicionar la cultura afro en el discurso nacional. En el caso de Perú Negro, incluso, se pudo representar la cultura nacional en el exterior, y tienen aún un impacto profundo en cómo entendemos a estas poblaciones. Luego de los setenta, sin embargo, y pese a los esfuerzos de importantes pensadores y activistas afroperuanos, este *momentum* por alguna razón que desconozco se perdió. Por el contrario, mucho de aquella música y danza derivó en prácticas comerciales apolíticas que folklorizaron y esencializaron a los afrodescendientes y su cultura, incurriendo a veces en prácticas racistas. Volver la mirada hacia el revival como proceso político con ojos críticos permite no solo recordar el tremendo poder de la cultura expresiva para la autorrepresentación y visibilización de poblaciones excluidas, sino también pensar en estrategias para canalizar este poder hacia el impulso de otras agendas y necesidades de la población afrodescendiente en el Perú.

BIBLIOGRAFÍA

Bendix, Regina

- 2009 "Heritage between economy and politics." En Laurajanne Smith & Natsuko Akagawa (eds.). *Intangible Heritage* (pp. 259–269). London: Routledge.

Bendix, Regina; Eggert, Aditya & Peselmann, Arnika

- 2013 "Introduction: Heritage Regimes and the State." En Regina Bendix, Aditya Eggert, & Arnika Peselmann (eds.). *Heritage Regimes and the State* (pp. 11–20). Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Blake, Janet

- 2016a "Development of Unesco's 2003 Convention: creating a new heritage protection paradigm?". En Michelle Stefano & Peter Davis. *The Routledge Companion to Intangible Cultural Heritage* (pp. 11–21). Abingdon, Oxon: Routledge.
- 2016b "The impact of Unesco's 2003 Convention on national policy-making: developing a new heritage protection paradigm?". En Stefano, Michelle & Peter Davis (pp. 69–78). *The Routledge Companion to Intangible Cultural Heritage*. Abingdon, Oxon: Routledge.

Hafstein, Valdimar

- 2009 "Intangible Heritage as a List: From Masterpieces to Representation". En Laurajanne Smith & Natsuko Akagawa (eds.). *Intangible Heritage* (pp. 93–11). London: Routledge.

Kirshenblatt-Gimblet, Barbara

- 2004 "Intangible Heritage as Metacultural Production". En *Museum International* 56 (1–2): pp. 52–65.
- 2006 "World Heritage and Cultural Economics". En Ivan Karp, Corinne A. Kratz, Lynn Szwaja & Tomas Ybarra-Frausto (eds.). *Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations* (pp. 161–202). Duke University Press.

Kuutma, Kristin

- 2013 "Between Arbitration and Engineering Concepts and Contingencies in the Shaping of Heritage Regimes". En Regina Bendix, Aditya Eggert & Arnika Peselmann (eds.). *Heritage Regimes and the State* (pp. 21–38). Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Provan, Keith G., & H. Brinton Milward

- 1995 "A Preliminary Theory of Interorganizational Network Effectiveness: A Comparative Study of Four Community Mental Health Systems". En *Administrative Science Quarterly* 40 (1): pp. 1–33.

Smeets, Rieks and Harriet Deacon

2016 "The examination of nomination files under the Unesco Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage". En Michelle Stefano & Peter Davis. *The Routledge Companion to Intangible Cultural Heritage* (pp. 22–39). Abingdon, Oxon: Routledge.

Unesco

2003 *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. París: Unesco.

CONSIDERACIONES EN TORNO A LA DENOMINACIÓN COMO *PUEBLO* PARA LA POBLACIÓN AFROPERUANA

Newton Mori Julca²⁸

GENERALIDADES

La noción de Pueblo nos remite a una serie de particularidades que no son necesariamente condicionantes para su aplicación. Todo concepto define o intenta definir una realidad. Toda realidad es susceptible de cambios. Al mismo tiempo, al tratarse de fenómenos sociales, están sujetos a modificaciones y, sobre todo, a la injerencia de los actores involucrados y de su entorno.

Por ello, el concepto de Pueblo, más que describir una realidad sujeta a ciertas condiciones, es una noción instrumental; es decir, una herramienta a partir de la cual los derechos de una colectividad pueden ser garantizados y adquieren condiciones que favorezcan su desarrollo material y espiritual. Por lo tanto, es un instrumento político y es sujeto de construcción y apropiación conceptual a partir de las condiciones sociales del colectivo que la requiere.

En el campo de la definición, apropiación y uso de la noción de Pueblo, las organizaciones andinas y amazónicas llevan ventaja, ya que parten de su condición de poblaciones originarias. Esto les ha servido para ir definiendo la noción de Pueblo en estrecha relación a la propiedad y manejo de la tierra, el uso de esta de manera comunal, el dominio del territorio, suelo y subsuelo, la creación cultural en profunda correspondencia y relación

28 Investigador de CHIRAPAQ Centro de Culturas Indígenas del Perú desde el año 2010. Historiador, arqueólogo, artista plástico autodidacta y antropólogo especialista en la problemática del racismo y la discriminación racial. Fue miembro activo por 20 años del movimiento negro en el Perú, llegando a ocupar cargos de dirección política y es uno de los fundadores del CEDET, en donde realizó el primer mapa geoétnico de las comunidades afroperuanas y el primer censo de comunidades negras. En CHIRAPAQ aplica su experiencia en los procesos de formación de líderes indígenas, aportando una visión intercultural. En paralelo, desarrolla una labor artística de raigambre andina, que ha sido reconocida a nivel internacional con el premio del concurso FAO "Artes de los pueblos indígenas" del año 2017 en Roma.

con el medio ambiente y las relaciones sociales emanadas de la tradición y la convivencia ancestral en la relación de los seres humanos entre sí y su entorno físico (derecho consuetudinario). Todos estos elementos le dan identidad, cohesión y diferenciación frente a un Estado y sociedad excluyente que, de manera directa o indirecta, intenta asimilarlos para disolverlos dentro del entramado de la modernidad. Esta constatación los lleva a tomar acciones afirmativas que les permitan seguir recreándose y, sobre todo, desarrollarse de acuerdo a sus necesidades. La noción de Pueblo engloba todas estas posibilidades. Sin embargo, entendida de esta forma, no puede ser instrumentada a rajatabla por la colectividad afroperuana, sino que debe ser modificada y enriquecida por su experiencia histórica.

Además, hay dos ingredientes que nos parecen fundamentales para el concepto, y que son su razón de ser. La primera es la autoidentificación de un colectivo de personas como pertenecientes a un grupo étnico determinado. Esta identificación que denominamos «identidad» implica una serie de prácticas culturales, tradiciones, formas de ser y sentir, que son percibidas como propias de ellas por la sociedad o segmentos de la sociedad, que la mayoría de las veces reducen esta pertenencia a estereotipos. La segunda es la necesidad, como colectivo, de medios y posibilidades para acceder a condiciones de vida que les posibiliten desarrollarse material y espiritualmente a partir de sus características étnicas. Un elemento que da sostén a estos dos ingredientes es la tierra y la relación de empatía que se establece con ella.

RECuento HISTÓRICO

Los diferentes grupos étnicos de origen africano que arribaron al Perú desde el siglo XVI hasta el XIX lo hicieron en condiciones de esclavitud. Cortados los rasgos ancestrales con sus respectivos pueblos, los esclavizados buscaron, de diferentes formas, recomponerlos en el territorio del virreinato.

Las cofradías agrupadas por “naciones” son pruebas de ello. Pese a que fueron instituciones españolas, sirvieron de fachada para recrear bailes, religiones, elegir reyes y reinas. Otras formas más radicales fueron los Palenques o pueblos de esclavos fugados. Si bien no adquirieron la dimensión ni se convirtieron en Estados libres como sucedió en otras partes del continente, son una viva muestra del afán de libertad y de vivir de acuerdo a sus costumbres.

Gran número de la población esclava obtuvo su libertad por sus propios medios y pasó a formar parte de los artesanos o servidores en las ciudades. Los poblados rurales negros irían surgiendo en torno a las haciendas o dentro de las mismas, debido a las modalidades que fueron adquiriendo las relaciones de esclavitud o las posibilidades de instalarse.

Sin embargo, los mecanismos de deculturación —es decir, las formas de borrar la cultura de los afrodescendientes— operaron de diferentes

maneras, ya que, pese a ser una población mayoritaria en las ciudades, su peso demográfico en conjunto era mínimo. Por esta razón, fuera de los espacios urbanos y los pocos poblados negros, sus posibilidades de conformar una población fuerte eran pocas. Por ello, los espacios urbanos fueron los espacios sociales en los cuales se movilizaron y dejaron para siempre su huella, pero no les permitieron cohesionarse, sino que las relaciones prosperaron mediante los vínculos familiares.

Hasta el siglo XVIII, en la ciudad de Lima, se encontraban dialectos hablados por esclavos o libertos. Lima misma era considerada una ciudad negra al igual que La Habana en Cuba o Bahía en Brasil. De esta presencia y contacto mediando la violencia con andinos y occidentales, surge la identidad afroperuana. Esta reconoce en su concepción la ancestralidad africana que se transformó en el Perú en contacto con las poblaciones originarias y de origen foráneo.

Con la abolición de la esclavitud, la población esclava de las haciendas devino en poblaciones rurales, en algunos casos nucleados, en otros dispersos. Siguiendo el curso de los inicios de la República, estos espacios fueron incrementándose.

Las relaciones laborales con las haciendas fueron determinando sus formas de subsistencia. Ya con la Reforma Agraria de la segunda mitad del siglo XX, algunas de ellas adquieren plena propiedad de sus tierras. Decimos algunas porque existen numerosas evidencias de despojos en favor de terceros.

La población afroperuana jamás estuvo ajena a los avatares sociales y políticos del Perú. Como fuerza laboral contribuyó a la generación de riqueza, ya sea como esclavo o asalariado. Como soldadesca, estuvo presente en las guerras de independencia, logró las victorias de Junín y Ayacucho, luchó en la guerra del Pacífico, estuvo como tripulación mayoritaria del monitor Huáscar en Angamos, en el Morro de Arica, etc. Como artistas o deportistas, han contribuido al acervo nacional y han conseguido lauros para el país. Su presencia en costa, sierra y selva se ve patente en las numerosas fiestas populares y mascaradas. Numerosos estudios ya han consagrado que los ingredientes culturales del Perú moderno emanan de tres grandes fuentes: la andina, la española y la africana.

Desde la década de los 70 del siglo XX, se inicia una serie de procesos sociales y políticos dentro de la población afroperuana. Las iniciativas de organización parten de la afirmación de la negritud y del orgullo de ser negro.

Muchas de estas iniciativas duran poco, pero serán la base de lo que a mediados de los 80 da impulso a iniciativas de carácter nacional, orientadas a formar una organización fuerte, habida cuenta de que los poblados afroperuanos se distribuyen a lo largo de la costa desde Piura hasta Tacna. Estos procesos organizativos, así como sus propuestas, son escasamente conocidos por organizaciones andinas, amazónicas y por el conjunto de la sociedad.

Esto ha conllevado al desconocimiento de varios aspectos. En primer lugar, se desconoce la presencia de poblados afrodescendientes. Algunos cuentan con más de 6000 habitantes como el caso de Yapatera en Piura. Otros tienen orígenes en antiguos Palenques como son La Banda en Nasca y La Pilca en Morropón, fuera de los ya representativos y emblemáticos como El Carmen, El Guayabo en Chincha o San Luis en Cañete. En segundo lugar, se desconoce el proceso nacional de conformación de una organización única y representativa de los afroperuanos. Esto se debe a que existen, en cada poblado, organizaciones básicamente de jóvenes y mujeres a partir de los cuales se están construyendo las bases de esta organización. En tercer lugar, se desconoce la cantidad de afrodescendientes en el Perú. Según cálculos de organismos internacionales e instituciones nacionales, estarían bordeando los 2 millones 500 mil personas. Por último, no existe la formulación de propuestas y de una plataforma política en los campos de educación, economía, salud, etc., y el autorreconocimiento como Pueblo afroperuano.

REFORMA CONSTITUCIONAL NECESARIA

Consideramos que, al igual que la población andina y amazónica, que son reconocidas como Pueblos, también lo sea la población afrodescendiente, y que esta denominación como Pueblo figure en la Constitución. Esto se debe a varias razones: como grupo étnico históricamente constituido, tuvieron un pasado socio-económico común que ha determinado y condicionado su presente, las iguales formas de manifestarse y enfrentar esta situación; son grupos socialmente reconocidos, puesto que la cultura y el Ser negro es reconocido e identificado por la sociedad y es sujeto por el racismo, la discriminación y los estereotipos; asimismo, se ha autoafirmado primero a nivel de comunidades para luego reconocerse como pertenecientes al Pueblo afrodescendiente. Todas estas razones evidencian las posibilidades para que el Estado peruano reconozca por primera vez su existencia colectiva y se establezca el marco de referencia constitucional a partir del cual, y en virtud de sus propuestas, se puedan implementar las políticas de gobierno de manera coordinada.

EL ESTADO Y EL PUEBLO AFROPERUANO

La relación Estado y afroperuanos ha sido signada por la exclusión y la invisibilidad de su presencia y problemática.

Durante la época colonial y los primeros años de la República, el Estado como forma de gobierno legisló en contra de los afroperuanos. Al estar reconocida la esclavitud como práctica económica, se normó para ser más viable esta situación, de tal manera que la única acción de beneficio para los afrodescendientes en el Perú fue la abolición de la esclavitud, la cual no contó con ningún tipo de reparación para los esclavizados y sí todo tipo de beneficios y reconocimiento para los esclavistas. Después de este decreto, los afroperuanos desaparecieron para el Estado hasta su inclusión, de manera nominal, en la última década del siglo XX, en

la comisión de asuntos Indígenas y afroperuanos del Congreso de la República; luego, en los organismos como la Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (CONAPA), en el Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA) y, recientemente, en la Dirección de Políticas para Población Afroperuana (DPA) del Ministerio de Cultura.

Consideramos que esta exclusión y marginación es producto de las condiciones sociales generadas por la esclavitud y es una herencia colonial. En muchos órdenes de cosas, esto ha determinado la forma de relacionarse entre los ciudadanos y entre estos y el Estado. Sin embargo, una forma de superar esta situación y de ser un Estado moderno y democrático es el reconocimiento del Pueblo afroperuano y, por ende, de sus derechos.

Al ser la Constitución la forma de ordenamiento de nuestra nación, la aspiración y forma de ser de nuestra sociedad, es el marco de referencia para el accionar del Estado y el reconocimiento de sus componentes sociales, uno de los cuales es el Pueblo afroperuano.

Históricamente, las Constituciones en el Perú no han mencionado ni hecho ningún tipo de referencia al Pueblo afrodescendiente, a diferencia de los indígenas que, pese a estar limitados y recortados en sus derechos, sí figuraban como comunidades y se les reconocía algunas prerrogativas. Esto, obviamente, se explica en que la base social y fuente de nuestra identidad es andina y, la más de las veces, se las reconocía no para preservarlas y brindarles posibilidades de desarrollo, sino para disolverlas.

En este orden de cosas, ser reconocidos oficialmente por primera vez dentro del concepto de Pueblo, significaría un paso primordial (algunos dirían que simbólico) para reconocer sus derechos con miras al desarrollo en el marco de la definición de Pueblo y derechos de los convenios internacionales.

Es preciso señalar que, tanto para el Estado como para la sociedad, las nociones de campesino y comunidad tienen un componente exclusivamente andino, pese a que en el medio rural la ocupación primordial de los pobladores negros es la agrícola, y viven en comunidades con algunas de las características que estas tienen en el medio andino.

Nos explicamos. Las sociedades agrarias desarrollan diferentes formas de relacionarse con su entorno físico. Esto se manifiesta en los rituales, en la ideología y en las creencias. El sentimiento ancestral y el peso de la tradición son fuertes en los Andes. En cambio, los campesinos negros, por las condiciones derivadas de la esclavitud (desarraigo, imposición cultural, exclusión, etc.), desarrollaron otros tipos de relación con su entorno. La magia, el simbolismo y sus rituales se trasladaron a las relaciones interpersonales; las creencias y conocimiento práctico emanan y se aplican a la producción de la tierra. No tienen relaciones rituales con los Apus y las formas inmanentes de la naturaleza, aunque la religión —entendida desde su práctica tradicional afro— permite entender las circunstancias de la vida. Sin embargo, para andinos y afros, la tierra es el

lugar de recreación de su ser social, espiritual y el medio de subsistencia. Para ambos, la tierra es su espacio necesario de reproducción social.

LOS DERECHOS DEL PUEBLO AFROPERUANO

Los derechos de los afroperuanos se rigen por lo establecido en la declaración de los Derechos Humanos y lo establecido en los convenios internacionales como el 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Este último, que es el convenio marco para los pueblos indígenas, el pueblo afrodescendiente lo hace suyo pese a que no es un pueblo originario, pero que, debido a los espacios que ocupa el proceso histórico que ha tenido, posee todas las prerrogativas que confiere dicho tratado en lo referente a las condiciones para su autodeterminación y salvaguarda de sus derechos colectivos.

Al igual que el hombre y la mujer, por su condición de seres humanos, no pueden renunciar a sus derechos porque estos emanan de su condición, los afrodescendientes no pueden renunciar a su condición de Pueblo y los derechos que esto les confiere, porque esta condición emana de su proceso social.

Consideramos que esta condición de Pueblo y los derechos que confiere, lejos de fomentar la división social, contribuye a afirmar la pluriculturalidad, la riqueza cultural, la democracia, afrontar la violencia y acercar a los peruanos en el conocimiento de sus diferentes realidades sociales con el mismo objetivo de trabajar por nuestro país. La inclusión de los afrodescendientes en las constituciones no es un hecho nuevo. Existen precedentes de estas acciones en las constituciones de Colombia y Ecuador. Es decir, el reconocimiento de la diversidad cultural con nombre propio es una corriente a nivel mundial.

Reiteramos que la noción de Pueblo es, sobre todo, un instrumento político validado internacionalmente, que permite a los diferentes grupos étnicos reclamar y ejercer derechos colectivos que les permite acceder a mejores condiciones de vida material y espiritual. De esta manera, pueden crear y recrearse socialmente sin ningún tipo de imposición y sí en diálogo horizontal con el Estado.

Esta situación es muy diferente a la categoría de comunidad, pues esta es comprendida como una unidad, un elemento, un componente que puede quedar en sí misma. Si bien es sujeto de derechos, estos no abarcan la dimensión colectiva, global y unitaria de Pueblo, el cual está constituido por comunidades que están articuladas en un todo. Además, estas encuentran su razón y proyección político-social en la noción de Pueblo, que les permite autodeterminación para decidir sobre la manera y forma que colectivamente se participa dentro de los procesos políticos que los atañen. Poseen autonomía para establecer el control y regulación en los asuntos de educación, manejo de territorio y gobierno, determinando la mejor forma para desarrollar sus capacidades y representación, así como garantizar el territorio.

El Estado reconoce la condición de comunidades de los poblados afroperuanos. De esta manera, salvaguarda su integridad y los derechos derivados de dicha propiedad, condición indispensable para continuar reproduciendo su cultura, mundo espiritual y saberes tradicionales. Además, institucionaliza los mecanismos de consulta para la implementación de acciones o proyectos que afecten a los afroperuanos. Finalmente, el reconocimiento como Pueblo para los afroperuanos fortalecería la institucionalidad de sus organizaciones en torno a la definición de políticas públicas y su participación política.

SALUD MENTAL Y AFRODESCENDENCIA: UN ASUNTO PENDIENTE

Jean Pierre Córdova Dávila²⁹

Entendemos que el ser humano es un organismo biopsicosocial, lo cual implica que, además de las características biológicas y anatómicas que nos constituyen, a lo largo de nuestro proceso madurativo también desempeñan un rol preponderante las características psicológicas que a su vez van delimitando nuestra interacción y sana adaptación al entorno.

En consideración de lo antes expuesto, a través de este trabajo buscamos reconocer la posible relación entre discriminación étnico-racial y problemas de salud mental asociados al área afectiva y emocional en personas afroperuanas. Esto se debe a que esta población ha sido expuesta históricamente a diversas formas de violencia, invisibilización y vulneración de sus derechos fundamentales; entre ellos, al de igualdad de oportunidades para el desarrollo de sus competencias cognitivas. Los

29 Estudiante de la Maestría en Educación por la Universidad de San Martín de Porres, licenciado en psicología por la Universidad de San Martín de Porres, con formación como psicoterapeuta Gestált y arte-terapeuta por el Centro Gestáltico del Perú. Estudios de psicoterapia en el modelo de Programación Neurolingüística en la Universidad Garcilaso de la Vega, con experiencia en el área clínica abordando diversos cuadros de salud mental, habiéndose desempeñado como psicólogo en centros de salud y en el Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables. Posee experiencia en el área de capacitación y educación en Institutos superiores, al desempeñarse como facilitador en el área de Unidad de Servicios Empresariales (USE) de Senati y habiendo trabajado como coordinador académico del Instituto Peruano de Acción Empresarial. Cuenta con la acreditación en Facilitación de Nuevas Masculinidades, otorgada por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Realizó el Curso de Estudio de África y población Afrodescendiente en Perú, desarrollado en la Universidad Mayor de San Marcos. Miembro del Movimiento Afroperuano, autoidentificado como afrodescendiente y homosexual, entiende la interseccionalidad como un elemento fundamental de abordaje en las relaciones humanas. Ha sido invitado a seminarios y conversatorios en diversas universidades como la Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad Federico Villareal, Universidad San Marcos y la Universidad San Juan Bautista para abordar diversos temas asociados a la afrodescendencia y las variables que la intersecan. Participó del Congreso Internacional de Investigadores organizado por CEDET. Es Co-Director del colectivo "Retratos de Identidad" enfocado en visibilizar la afrodescendencia en su diversidad fenotípica e identitaria. Creador del blog "A mí sí me cumbé" desde donde, aborda diversos temas de interés social. E-mail: aguasdmarzo@gmail.com.

orígenes de esta práctica se encuentran en los mecanismos colonialistas que segregaron sistemáticamente a las personas africanas y descendientes de africanos. Estos le asignaron la categoría inferior de la escala social en el Perú virreinal, donde sus labores estuvieron íntimamente relacionadas al castigo físico, la vigilancia constante y la limitación para establecer vínculos parentales/amicales, los cuales afectaron directamente al desarrollo de las competencias sociales necesarias para el fortalecimiento de su salud mental. En remplazo, obtuvieron la cosificación de sus cuerpos y la deshumanización de su persona.

Luego, durante el proceso independentista, según se reporta en la bibliografía de la época, muchos esclavizados vieron la oportunidad de abrazar la idea de una nación libre que les otorgue nuevas oportunidades de desarrollo y un trato equitativo. Por tal razón, decidieron contribuir activamente en el proceso de independencia del Perú. Lamentablemente, pese a su contribución y entrega, no gozaron de estos beneficios de manera inmediata, y debieron aguardar por décadas las medidas estatales que dieron por finalizada de forma oficial esta trata injustificada de seres humanos. No obstante, esto no puso fin al pensamiento segregacionista que yacía en el inconsciente de un país acostumbrado durante siglos a estratificar a su población, amparado en criterios étnico-raciales resultantes de la revalidación de estereotipos y la construcción mental del *otro* desde la sectorización social.

En la actualidad, estas prácticas han adquirido nuevos matices y han sabido encubrirse en conductas y actitudes que aún menguan el desarrollo de competencias en nuestra población afroperuana. Debido a la sutileza con la que se presentan, suelen pasar desapercibidas, y dificultan los mecanismos de detección y confrontación en miras a una sociedad homogénea, respetuosa y revalorizadora de las diferencias.

Para una mejor comprensión de este fenómeno sociocultural, precisamos detenernos en algunas definiciones que constituyen parte fundamental de este trabajo. Sabemos que la discriminación imperante en nuestra sociedad responde a los criterios coloniales que aún venimos arrastrando y que hace referencia, según Martínez (1996), “al tratamiento desigual desfavorecido hacia un sujeto o grupo, como consecuencia de los prejuicios” (27). Por su parte, Estupiñán (2012) propone que la discriminación es “el trato totalmente desigual, que se le brinda a las personas y a distintos grupos humanos injustificadamente, atentando gravemente con sus posibilidades de desarrollo y la igualdad de oportunidades inherentes a su condición humana y pertenencia social” (42).

En esa misma línea, el Ministerio de Cultura del Perú (2017), considerando lo manifestado por el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, indica que la discriminación es:

Toda distinción, exclusión, restricción o preferencia que se basen en determinados motivos, como la raza, el color, el sexo, el idioma, la religión, la opinión política o de otra índole, el origen nacional o social, la posición económica, el nacimiento

o cualquier otra condición social, y que tengan por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales de todas las personas (23).

Sintetizando, podemos afirmar que la discriminación es el trato diferenciado, de exclusión o restricción amparado en criterios de superioridad expuesto por un sujeto u organismo frente a otro, basándose en las diferencias étnicas y culturales, características físicas o fenotípicas, lugar de origen, género, orientación o identidad sexual, religión o cualquier otro criterio, siendo el objetivo fundamental de esta práctica, transgredir las libertades fundamentales y el reconocimiento de derechos en cualquier esfera de la sociedad.

La discriminación en el país ha estado presente de diversas formas a lo largo del tiempo. Ha transitado desde la opresión institucionalizada y amparada en leyes creadas por los grupos hegemónicos, bajo las cuales se destituía la capacidad de tránsito, elección y libertad de comunidades como la afroperuana o la andina, a una forma de discriminación a través de los introyectos que operan desde un plano inconsciente. Estos se activan ante determinadas situaciones y se manifiestan a través de conductas abiertamente transgresoras hacia miembros de otras comunidades.

Sin embargo, la discriminación “racial” en particular es el resultado de la premisa errónea que, durante siglos, ha respaldado la idea de que los grupos humanos distamos unos de otros a través de razas. Este hecho ya fue arduamente discutido y argumentado mediante el método científico, el cual nos ha demostrado que la diferencia entre un grupo y otro no responde a datos porcentuales significativos. Con ello, se entiende que las razas existen solo como construcciones ideológicas basadas en hechos aparentes, irrelevantes y variables, mas no como entidades delimitables y discretas (Callirgos, 1993).

En consecuencia, las razas son entes sociales que buscan perpetuar un sistema de exclusión y/o delimitación de privilegios en una sociedad que refuerza sus estereotipos y prejuicios, retransmitiéndolos de forma generacional, haciendo uso de mensajes, acciones y/o actitudes frente a poblaciones vulneradas históricamente. Estas manifestaciones, a través del discurso cotidiano, interfieren desde temprana edad en la construcción de las estructuras cognitivas que facilitarán el entendimiento del mundo. Además, interfieren negativamente en el desarrollo y fortalecimiento de inteligencia emocional, la cual permitiría un adecuado desempeño social al establecerse favorablemente el proceso de maduración afectivo-emotivo necesario para una vida de calidad. Es aquí donde adquieren relevancia los prejuicios y los estereotipos, como agentes activos en el camino hacia la desvinculación con el “tú real”, estableciéndose una conexión con el “tú imaginario” construido a base de supuestos e ideas imperantes en la colectividad con respecto a un grupo humano específico.

Para algunos teóricos como Estupiñan (2012), el estereotipo es el “conjunto de características y rasgos atribuidos y restringidos a diferentes

grupos sociales” (35). Esto facilita la estratificación de los miembros de una sociedad al relacionarlos con determinadas conductas y, a su vez, negarles algunas competencias desde el imaginario. Esta definición se aproxima notablemente a la planteada por algunos psicólogos cognitivos, quienes consideran el estereotipo como la sumatoria de esquemas mentales parcialmente incorrectos, obtenidos por una falla en el procesamiento de la información que percibimos del entorno, debido a errores cognitivos, que tienen como fin agrupar a las personas en categorías comunes.

Por otro lado, se define al prejuicio como una actitud que lleva a una valoración del otro, la cual puede ser positiva o negativa, y se ampara en criterios de generalización y ausencia de fundamentos racionales; es decir, falta de pruebas necesarias para revalidar aquella construcción mental de los individuos o grupos y que, en algunos casos, pese a las evidencias que se contraponen a esas creencias, siguen aferrándose a ellas.

Como refiere Bethlehem (1985), “es la opinión o creencia tenida por algún sujeto que en ausencia de o en contradicción con pruebas adecuadas, es mantenida de hecho, como si fuera cierta” (2). Bhugra (2001), por su parte, resalta la relevancia de las prácticas discriminatorias como agentes que incrementan la prevalencia de estereotipos, prejuicios, rechazo y desvalorización de una cultura. Estos actos discriminatorios no operan únicamente en un plano individual, sino que afectan de forma colectiva e institucional.

Todos estos elementos conforman aspectos trascendentales en la construcción psicoemocional de las personas. Facilitan o dificultan la interacción con el entorno, y aseguran la salud física y mental de los miembros de las comunidades, ya que entendemos al ser humano desde un enfoque biopsicosocial, como mencionamos al inicio. Esto pone de manifiesto la interconexión de variables biológicas o constitutivas que interactúan con procesos mentales, afectivos y emocionales, enmarcados en el intercambio de comunicaciones y adaptación a un entorno específico, configurándose desde una visión integral de salud que incluyen las áreas antes mencionadas.

Considerando lo mencionado, citaremos a la Organización Mundial de la Salud (OMS) (1948), quien dejó de definir la salud como la ausencia de enfermedad, para definirla como el estado de completo bienestar físico, mental y social. De esta manera, puso fin a una perspectiva netamente biológica, y reconoce la necesidad de abordar este constructo desde la interdisciplinariedad al reconocerla multidimensional. Por tal motivo, creemos que la violencia proveniente de las prácticas discriminatorias y racistas en sociedades como la nuestra, repercuten directamente en la salud mental y la adaptación social de los ciudadanos. Para ello, tomaremos de referencia el enfoque multiaxial que utilizaba el Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM-IV), el cual estaba conformado por cinco ejes: el eje I agrupaba los trastornos clínicos; el eje II, los trastornos de personalidad y retraso mental; el eje III, las enfermedades médicas; el eje IV, los problemas psicosociales y ambientales; finalmente, el eje V evaluaba la actividad general del consultante.

Esto nos permite observar algo que en la práctica clínica es común: puede existir una interrelación o comorbilidad de más de un cuadro tanto físico como psicológico o también, una enfermedad puede contribuir en la génesis de otra. Dicho de otro modo, podríamos encontrar que una mujer que padece una enfermedad física, al recibir mensajes de minusvalía y desprecio asociado a dicho cuadro, genere un episodio depresivo. En este ejemplo puntual, vemos cómo un elemento del eje III se interconecta con otro del eje IV para dar inicio a un cuadro del eje I que, en consecuencia, afectará directamente los resultados en el eje V.

Asimismo, es necesario tener en cuenta algunos factores fundamentales en el inicio y desarrollo de un trastorno. Rojo (2011) propone tres apartados. El primero hace referencia a los factores de disposición, en los cuales se menciona principalmente al componente biológico que puede contribuir al desarrollo de una enfermedad. En este apartado, incluye también a los rasgos temperamentales. Como segundo factor, hace mención a la sensibilización psicobiográfica, conformada por la influencia del entorno y los diversos grupos humanos que lo constituyen, asignándole especial relevancia a los estilos de comunicación, el aprendizaje, los esquemas cognitivos bajo los que se construye la realidad, los vínculos afectivos, así como las respuestas emocionales que se dan a lo largo de nuestra vida. Finalmente, incluye un tercer factor desencadenante, refiriéndose a aquellas experiencias de mayor intensidad que pueden originar el evento psicopatológico.

Por su parte, Kelly (2007) plantea que las experiencias de percepción de discriminación constituyen estresores que pueden generar problemas de índole social, además de facilitar la aparición de síntomas psicológicos o complicar los cuadros psiquiátricos preexistentes.

Anteriormente, autores como Hans Eysenck ya habían considerado, dentro de su teoría, aspectos relacionados al tipo de estructura del sistema nervioso autónomo como un elemento crucial en la génesis de algunas características de personalidad y formas de responder a las situaciones del entorno sin dejar de considerar la complementariedad de dos componentes: el temperamento principalmente heredado y el carácter incorporado de las relaciones con entorno circundante. No obstante, hoy la ciencia nos ha confirmado que la personalidad es la relación de factores hereditarios e interacciones medioambientales, incluyendo en este último los aspectos psicoafectivos que contribuyen activamente en la homeostasis emocional de los individuos. En el caso de una persona que es constantemente víctima de violencia racista, si estas estructuras biológicas favorecen a un sistema nervioso sensible, se podría considerar la amenaza de desencadenar algún cuadro afectivo, emocional o de personalidad, si es que no se ha generado de forma oportuna los factores protectores que forjen una conducta resiliente.

Por ello, es necesario evitar proporcionar aprendizajes anómalos a los niños desde la temprana infancia, dado que afectamos la formación de sus estructuras cognitivas y contribuimos a la formación de rasgos neuróticos que irán en detrimento de su adecuado crecimiento social

y su maduración psicológica. En ese camino, podemos entender que la exposición temprana a comentarios, actitudes y conductas de discriminación y/o racismo favorecen el incremento de la inseguridad personal, lo que conforma las bases para experimentar los primeros episodios de ansiedad, depresión y/u otras manifestaciones asociadas a dichos cuadros clínicos. Incluso, hay quienes postulan que un evento de marcada intensidad podría desencadenar una fase prodrómica que dé inicio a un trastorno del pensamiento. Sin embargo, no se ha encontrado investigaciones asociadas a esquizofrenia en pacientes afroperuanos.

Como manifiesta Eley, “la complejidad del origen del ambiente familiar es mucho mayor de lo que se consideraba en el pasado” (Rojo, 2011), puesto que la familia es un microsistema incluido en un macrosistema social; es el primer agente socializador, modelador conductual y afectivo. Es en el seno de esta microestructura social en la que el niño va a empezar a recurrir a mecanismos de introyección o proyección como formas de protección frente al mundo. Introyectará lo que considera positivo, ya sea porque es beneficioso para él o le evita la incomodidad de afrontar una situación específica, y proyectará lo que a criterio de otros es negativo.

Por ejemplo, podríamos encontrar cómo, a través de la desesperanza aprendida, un niño sometido a discriminación en espacios como la escuela se evalúa a sí mismo sin capacidad de respuesta efectiva ante el evento, dado que en su entorno familiar ha percibido una falta de empoderamiento y reforzamiento emocional sobre su ancestralidad y afrodescendencia. Este niño se mantendrá aparentemente pasivo ante las muestras de agresión, porque ha introyectado que esa es la forma en la que debe responder ante esas situaciones, y ese es el rol social que debe ejecutar frente a su agresor.

No obstante, pese a su inoperancia desde un enfoque cognitivo-conductual, algunas distorsiones cognitivas propuestas por Beck (1981) como el filtraje, la abstracción selectiva, la inferencia arbitraria, facilitarían su percepción de una realidad amenazante y su creencia de falta de capacidades para afrontar eficientemente las situaciones del entorno. Esta situación puede conllevar a un decremento en el deseo por compartir entre coetáneos, aislándolo, tornándolo inseguro y convirtiéndose en un factor de riesgo para la deserción escolar. A su vez, contribuiría en la génesis de posteriores episodios depresivos, los cuales, durante la infancia, se manifiestan de diversas maneras no precisamente a través del síndrome depresivo. Tal como lo postula Chinchilla, “en los niños es frecuente que se manifiesten conductas antisociales, fugas, pequeños robos, fobia escolar, dificultades en el aprendizaje, trastornos de sueño y de la alimentación, miedos, aislamiento, hipersensibilidad, aburrimiento, ataques de ira, sentimientos de inferioridad” (2008).

Por otro lado, autores diversos consideran, además de la infancia (etapa de incorporación de introyectos), a la adolescencia como un momento crucial en el desarrollo psicoemocional, puesto que en esta fase se remarca el sentido de identificación y pertenencia. En relación a ello, Ferreira y Camargo (2011) hallaron que los niños asimilan, a través del

simbolismo, valores, creencias y patrones conductuales estigmatizados en las relaciones sociales.

Los adolescentes buscan por su parte, integrarse con sus pares, incorporan nuevas formas de conceptualizar el mundo, experimentan disconformidad con estructuras sociales y buscan nuevas vivencias.

En sus relaciones cotidianas, continúan construyendo su autoestima y su autoconcepto.

A medida que vivencian el éxito o el rechazo, experimentan distintos niveles de ansiedad, refuerzan esquemas mentales de sí mismos y sus oportunidades en el mundo, reconocen la discriminación a través de la valoración del otro sobre los rasgos físicos que consideran socialmente aceptables, apoyados en criterios de belleza occidentalizados que disminuyen la valía de lo “no blanco”. Todo esto puede contribuir a la aparición de cuadros de ansiedad generalizada, fobia social y episodios depresivos que suelen enmascararse en manifestaciones somáticas que compatibilizan con dolor físico, mareos, respuestas neurovegetativas diversas, trastornos del sueño o consumo de sustancias psicoactivas. Lo cual, dificulta su identificación y abordaje oportuno.

Sabemos que, para Beck (2012), la triada cognitiva hace referencia a aquellos esquemas o estructuras subyacentes al pensamiento, que contribuyen a que el depresivo tenga una visión poco favorable de sí mismo, de su entorno y del futuro. Del mismo modo, estas interpretaciones pueden ir en detrimento de las respuestas emocionales adaptativas necesarias para el fortalecimiento de las habilidades básicas de socialización que genere una interacción funcional con el entorno. En consecuencia, se ve afectada su personalidad, la capacidad de afronte y el manejo adecuado de la frustración, todas ellas partes constitutivas de la inteligencia emocional, tal como hemos hecho referencia anteriormente.

Las actitudes, elementos fundamentales de los procesos cognitivos, cuando poseen carga discriminatoria, excluyen y niegan la igualdad de derechos y oportunidades en un marco de ilegalidad hacia los grupos vulnerados. Pese a ello, muchas personas víctimas de actos de segregación niegan la violencia ejercida hacia ellas, como una forma de mantener su concepción de la realidad y no tener que afrontar la incomodidad que les produce reconocerse violentados. Incluso, otros las normalizan a través de cogniciones que justifican su estado socioeconómico o que apelan a fuerzas que escapan de su control. Con ello, evitan la responsabilidad que demanda todo proceso de toma de conciencia orientado al fortalecimiento de la identidad y revaloración del autoconcepto.

Desde otro enfoque, Perls (1970) postula que la persona depresiva responde de forma rígida y extremadamente crítica consigo misma, como consecuencia al conflicto que se produce entre dos componentes de su personalidad que se han polarizado en lo que él denominó “perro de arriba” y “perro de abajo”. Ambos aspectos son el resultado de la suma de introyectos incorporados durante los primeros años de vida, y provienen de las figuras parentales representativas durante esta etapa.

Reconocemos que, durante este periodo, los niños y niñas están expuestos a mandatos, comentarios y expresiones emocionales de total relevancia en la construcción de su vínculo con el mundo.

Es así que el “perro de arriba” representa aquella conciencia rígida, extremadamente crítica de sí mismo y de sus acciones, que no le permite entrar en contacto real con sus verdaderas necesidades ni reconocer su auténtico yo, ya que pondrían en riesgo la aprobación, el cariño e integración dentro del grupo social de referencia. Dicho de otro modo, es la suma de los “deberías” que tiene que cumplir el sujeto para obtener la preciada pertenencia.

Por su parte, el “perro de abajo” desempeña en la persona depresiva un rol de indefensión, mostrándose incompetente y necesitado de protección ante las constantes agresiones del “perro de arriba”. La persona con depresión se fracciona en estas dos entidades mentales, interrumpe la toma de conciencia de su verdadero sentir, la autoidentificación de su ser y el reconocimiento de aquellos elementos que podrían ayudarlo a concluir satisfactoriamente su Gestalt.

Hasta el momento, hemos descrito algunos apartados que nos permiten reconocer la construcción de la salud mental desde una perspectiva vinculante con el medio que nos rodea, y cómo este interfiere directamente en la salud física y el desempeño global de una persona. Creemos necesario realizar un trabajo sistemático de recojo de información que nos permita reconocer cómo los estereotipos y prejuicios sobre nuestra población afroperuana han afectado directamente en los estados emocionales y afectivos de esta comunidad, luego de que, durante siglos, se le haya asignado características conductuales, actitudinales y cognitivas que no necesariamente se acomodan a su realidad.

Dos Santos (2011) afirma que vivenciar discriminación puede generar impacto en la salud, dado que las relaciones asimétricas entre el grupo discriminante y el discriminado producen consecuencias adversas que muchas veces se ponen de manifiesto en el estatus socioeconómico y los indicadores de salud de estas poblaciones. Además de ello, la restricción de acceso y beneficios de salud presentes en el grupo discriminado es una de las mayores desventajas de esta desigualdad.

La discriminación actúa creando diferencias entre nivel socioeconómico, residencia y acceso a servicios como la atención médica y psicológica. La estratificación étnico-racial aún presente en nuestra sociedad, refleja la falta de distribución igualitaria de cuidados en salud integral en todas las regiones, más aún en aquellas que históricamente han sido relegadas y cuyos habitantes han aceptado como válida la idea de inferioridad frente a los demás. Se han sometido a constantes niveles de estrés crónico, los cuales pueden desencadenar malestar y aparición de trastornos asociados al estrés. Asimismo, pueden funcionar como un mecanismo de reforzamiento de esquemas invalidantes que no les permiten explorar en sus propios sentires y manifestar las molestias que se desprenden de esta desigualdad.

Desde la familia y su rol como primer agente socializador, necesitamos identificar cómo se han reforzado estas preconcepciones violentistas y limitantes, cómo se han transmitido a través de introyectos a las nuevas generaciones o a través de aprendizajes observacionales. Hwang (2008) remarca que la simple percepción o interpretación de un acto como discriminatorio es suficiente para que afecte y deteriore la salud mental de quien lo experimenta. Esto nos vuelve la mirada detallada a las formas de comunicación dentro de los espacios formativos donde encontramos población con diversidad étnica.

Nuestro sistema educativo invisibiliza nuestra multiétnicidad y pluriculturalidad, y se desvincula de nuestra ancestralidad y de los aportes de nuestro pueblo a la construcción de la nación. Por ello, deja sin referentes positivos a millones de niños y niñas que observan únicamente un pasado esclavista que muchas veces es utilizado para corroborar estereotipos relacionados a las áreas de desempeño y/o las capacidades de los afroperuanos y afroperuanas. Dicha situación daña la autoestima y el autoconcepto de nuestros estudiantes, lo que en muchas ocasiones afecta directamente su desempeño académico y contribuye a la deserción escolar, debido al constante bullying que reciben.

Valverde (2009) describe que, en Brasil, hay una cultura de invisibilización del racismo en las escuelas. Se prefiriere atribuir el fracaso académico en niños y jóvenes afrodescendientes a la disfunción familiar, la condición socioeconómica o a la necesidad precoz de ingresar en el mercado laboral, restándole relevancia a la discriminación como un posible agente predisponente al fracaso y abandono escolar. Sin duda, es una reflexión que podríamos aplicar a nuestro contexto.

Por su parte, Ferreira y Camargo (2011) afirman que los docentes, al lidiar con situaciones cotidianas que abarcan conflictos étnicos vividos en el espacio escolar, omiten las cuestiones étnicas de dicho conflicto. Esto contribuye a que se mantengan los preconceptos generadores del problema en cuestión. Asimismo, algunos docentes utilizan términos peyorativos y repiten frases cargadas de racismo al dirigirse a sus alumnos afrodescendientes, aprovechando el rol de autoridad dentro del aula. De esta manera, condenan a quienes son víctimas de esta agresión, a callar o buscar normalizar la situación a través del “humor”.

CONSIDERACIONES FINALES

A modo de cierre, debemos indicar que diversas investigaciones nacionales e internacionales nos brindan información relevante que nos permite validar la necesidad de abordar la correlación entre afecciones de salud mental y los índices de discriminación étnico-racial presentes en nuestro país. Nuestra indiferencia sobre estos aportes puede estar contribuyendo activamente en la génesis y mantenimiento de cuadros psicológicos o la comorbilidad asociada a enfermedades físicas propias de los afrodescendientes.

Según datos obtenidos a través del estudio realizado por el Grupo de Análisis para el Desarrollo (GRADE) en 2009, un 43,3% de la población encuestada ha presenciado maltrato hacia la población afroperuana, con mayor incidencia en zonas urbanas que en zonas rurales. Asimismo, un 43% de los encuestados refirió que la población afroperuana es la que recibe peor trato. Otro dato relevante que nos brinda este estudio es que el 13.3% de niños y niñas han sido víctimas de burla en las escuelas, debido a sus características fenotípicas y, principalmente, por su color de piel. Por otra parte, en 2016, la Pediatric Academic Societies (PAS) efectuó una investigación en la cual, a través de entrevistas, se recopiló una muestra de 1170 adolescentes que incluía afroestadounidenses y afrocaribeños en edades entre los 13 y 17 años. Evaluó la percepción del racismo relacionado a problemas de salud mental como ansiedad, fobia social y depresión. Los resultados del estudio arrojaron que el 85% de los participantes experimentan discriminación racial, y el 6% presenta depresión; el 17%, ansiedad; y un 13%, fobia social.

En la misma línea, McKenzie (2007) refiere que, en una investigación realizada en Londres, se determinó que los emigrantes tienen mayores posibilidades de generar enfermedades de salud mental. Sin embargo, el riesgo era doble si se trataba de emigrantes negros, incrementándose aún más en el caso de sus hijos. Por otro lado, Pieterse (2011), luego de realizar un estudio para la Universidad de Albany, concluyó que los afroestadounidenses tenían tasas más altas de hipertensión arterial, enfermedad grave asociada al estrés y la depresión. Se sugirió que los terapeutas evalúen constantemente las vivencias de los pacientes que presentasen dichas características étnicas.

Finalmente, Dos Santos et al. (2016) realizaron una investigación en estudiantes de la Universidad de Campinas (Brasil), donde encontraron que el 69,4% de los encuestados manifestaban haber percibido discriminación, principalmente, por apariencia física. Asimismo, los estudiantes autoidentificados como afrodescendientes obtuvieron mayores porcentajes estadísticos. Al preguntarles si habían percibido discriminación por su color de piel, el resultado fue un 15,6% frente al 2,3% de los autoidentificados como blancos. Por otro lado, frente a la variable discriminación contra su desempeño académico, el grupo afrodescendiente alcanzó un 11,6%, mientras que el grupo conformado por estudiantes blancos obtuvo un 5,2%.

En el área de trastornos del humor, este estudio arrojó que los estudiantes afrodescendientes presentaban mayores tasas de prevalencia de depresión mayor (26,2%), en comparación a los estudiantes blancos (16,3%). También, los estudiantes que relataron sufrir discriminación basada en su color de piel presentaron mayores conductas de riesgo luego del consumo de alcohol y/o sustancias psicoactivas.

BIBLIOGRAFÍA

Ahmed, A.; Mohammed, S. & Williams, D.

2007 Racial discrimination & health: Pathways & evidence. En *Indian J Med Res.* 126, pp. 318–27.

Bhugra, D.; Hugra, D. & Ayonrinde, O.

2001 Racism, racial life events and mental ill health. En *Advanced Psychiatry Treat*, 7, pp. 216–23.

Chinchilla, A.

2008 *La depresión y sus máscaras: Aspectos terapéuticos*. Buenos Aires: Editorial Panamericana.

Dos Santos, A.; Lippi, L.; Ronzoni, P.; Dogra, N. & Dalgalarrrondo, P.

2016 *Experiências percebidas de discriminação e saúde mental*. Tesis de Maestría. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/312546339_Experiencias_percebidas_de_discriminacao_e_Saude_Mental_resultados_em_estudantes_universitarios_brasileiros

Estupiñan, Máximo

2012 *La educación intercultural: características, fundamentos y componentes*. Lima: CEDET.

McKenzie, K.

2007 “Ser Negro en Gran Bretaña es malo para la salud mental”. Recuperado de: <http://www.sinpermiso.info/textos/ser-negro-en-gran-bretaa-es-malo-para-la-salud-mental>

Ferreira, R. & Camargo, A.

2011 “As relações cotidianas e a construção da identidade negra. En *Revista Psicologia: ciência e Profissão*. 31 (2), pp. 374–389.

Kelly, B. D. & Feeney, L.

2007 “Textbook of cultural psychiatry”. En *Cambridge University Press*. Cambridge: UK.

Maggie, Y.

[s/f] “Racismo e anti-racismo: preconceito, discriminação e os jovens estudantes nas escolas cariocas”. En *Revista Educação e Sociedade*, 27 (96), pp. 739–751.

Martinez, M.

1996 *Análisis Psicosocial del Prejuicio*. Madrid: Editorial Síntesis.

Ministerio de Cultura del Perú

2017 *Discriminación étnico-racial en medios de comunicación. Diagnóstico situacional*. Lima: Mincul.

Rojo, J.

2011 *Comprender la ansiedad, las fobias y el estrés.* Madrid: Editorial Pirámide.

Silveiro, V.

2002 "Ações Afirmativas e o combate ao racismo institucional no Brasil". En *Revista Cadernos de Pesquisa*.

Valverde, D. Stocco, L.

2009 Notas para interpretação das desigualdades raciais na educação. En *Revista Estudos Feministas*, 17 (3).

EL PROBLEMA DEL RACISMO EN EL FÚTBOL PERUANO: MÁS ALLÁ DE LAS CAMPAÑAS, MULTAS Y SANCIONES

Roberto Rojas Dávila³⁰

En memoria de mi padre, Roberto “Cucurucho” Rojas

INTRODUCCIÓN

“No más. No más. ¡No más!”
Samuel Eto'o

En febrero de 2006, estaba viendo el partido de fútbol de Barcelona contra el Real Zaragoza, cuando el delantero Samuel Eto'o amenazó con abandonar el campo luego de ser víctima de insultos racistas por parte de los hinchas del Real Zaragoza. Eto'o caminó hacia la salida diciendo: “No más. No más. ¡No más!”. El árbitro detuvo el partido para pedir que se hiciera un anuncio a la multitud pidiendo el fin de los insultos racistas. Después del partido, la Federación Española de Fútbol sancionó al Real Zaragoza solamente con una multa de 600 euros.

Los actos racistas fuera y dentro de los campos de fútbol siguen siendo una práctica común en el mundo y desde luego en el Perú. Incluso después de varias campañas de la FIFA y algunas acciones contra el racismo.

30 Abogado egresado de la Pontificia Universidad Católica del Perú y postgraduado en Gerencia Social por la misma casa de estudio. Magíster en Derecho Internacional de los Derechos Humanos y Derecho Humanitario por la American University- Washington College of Law. Candidato a Doctor en Ciudadanía y Derechos Humanos por la Universidad de Barcelona. Fue oficial jurídico y consultor jurídico del Departamento de Derecho Internacional de la Secretaría de Asuntos Jurídicos de la OEA, co- fundador y presidente de Directorio de Makungu para el Desarrollo, experto de Derechos Humanos del Centro de Desarrollo Étnico – CEDET, coordinador de proyectos del Equió de Derecho Internacional y Derechos Humanos del Taller de Derecho de la Pontificia Universidad Católica del Perú, entre otros. Además, es miembro de la Federación Interamericana de Abogados, de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA), y de la Asociación para el Estudio Mundial de la Diáspora Africana. Actualmente es el Jefe de la Sección de Grupos en Situación de Vulnerabilidad del Departamento de Inclusión Social de la Organización de Estados Americanos (OEA).

El racismo en el fútbol se manifiesta de distintas formas que van desde cánticos racistas, el lanzamiento de plátanos, la emisión de sonidos de monos, mensajes racistas en redes sociales, la poca presencia o ausencia de grupos históricamente discriminados como los afrodescendientes e indígenas en los comandos técnicos y posiciones a nivel gerencial en los equipos profesionales de fútbol.

En presente artículo se centrará en analizar el problema del racismo en la liga de fútbol profesional peruana, ya que las medidas tomadas ante incidentes racistas han sido insuficientes para resolver un fenómeno complejo que supera largamente lo deportivo.

La principal conclusión de este análisis es que las leyes antidiscriminación y el marco regulatorio de la FIFA no son suficientes para combatir el racismo fuera y dentro de los campos de fútbol en el Perú.

RACISMO EN EL FÚTBOL PERUANO

“El racismo en el fútbol no es un pequeño problema; es un gran problema, un problema que está más vivo de lo que la gente cree”

Jozy Altidore

Durante más de quinientos años, las Américas han sido influenciadas por el pensamiento, los valores y las narrativas eurocéntricas. Además, la invasión europea trajo la muerte y varias formas de trabajo forzoso para los pueblos indígenas. Después del “descubrimiento de América”, la destrucción de los pueblos indígenas por enfermedades, explotación y prohibiciones contra la esclavitud de la población originaria creó un impacto significativo en la creciente demanda laboral en el “nuevo mundo”. En este contexto, los europeos esclavizaron y transportaron por la fuerza a millones de africanos a las Américas durante casi cuatrocientos años.

A fines del siglo XIX y principios del XX, la jerarquía racial estaba respaldada por el racismo científico y, al mismo tiempo, las élites de América Latina promovían la blancura de su población mediante las leyes de inmigración (Hernández, 2013: 17). Precisamente en esa época, con la expansión del Imperio Británico y las grandes oleadas de inmigrantes europeos a América Latina, el fútbol se convirtió en un deporte popular en la región.

El fútbol se usó como una imposición colonial de la virtud europea para promover la pseudosuperioridad de los colonos e inmigrantes europeos en todo el mundo. Según Garland y Rowe, “el racismo pseudocientífico desarrollado por las élites europeas sostenía que los amos coloniales eran cultural, moral y físicamente superiores a los pueblos de África y Asia (fútbol y otros deportes) para encarnar este estatus privilegiado” (2001: 27-28).

En el Reino Unido, la inclusión de personas de color en las ligas nacionales fue una lucha, y solo un número reducido de jugadores fueron admitidos. Una muestra de esta lucha es el caso de Arthur Wharton, el primer jugador afrodescendiente de fútbol en el Reino Unido. Phil Vasili, en su libro *El Primer Futbolista Negro: Arthur Wharton, 1865-1930 - Una Ausencia de Memoria*, explora algunas de las razones de la invisibilidad de Wharton en la historia del fútbol británico. Como explican Garland y Rowe, Vasili argumenta que esta “ausencia de memoria” surgió en parte del deseo de negar los logros de Wharton, los cuales son claramente contrarios al racismo pseudocientífico (2001: 28).

En el caso de América Latina, los españoles y los portugueses establecieron una jerarquía racial, la cual lamentablemente sigue presente en el pensamiento colectivo. El racismo latinoamericano es un problema muy complejo, porque está tan naturalizado en la vida cotidiana, que la mayoría de las personas no son conscientes cuando son racistas o cuando son víctimas. Como lo explica la profesora Tanya Katerí Hernández en su libro *Subordinación racial en América Latina*:

la negación latinoamericana del racismo se basa en la idea de que el verdadero racismo solo se puede encontrar en la segregación racial en los Estados Unidos [...] la fuerza de la negación del racismo es tan fuerte en América Latina que incluso la expresión generalizada y la diseminación del discurso racista se consideran algo irrelevante (2013: 17).

En el caso del Perú, la mayoría tienen la creencia de que es el país de todas las razas, y a menudo parafrasearán la famosa cita del escritor Ricardo Palma: “El que no tiene de inga, tiene de mandinga”. Durante décadas, este argumento se usó para explicar que en el Perú no hay discriminación racial, porque es un país mestizo. Según Wilfredo Ardito, “muchas veces se dice que en Perú no puede haber racismo porque todos somos mestizos” (2004: 24).

Sin embargo, la realidad es completamente diferente. El Perú es uno de los países más racistas del mundo y las actitudes discriminatorias se reflejan en casi todas partes. Incluso, cuando una persona o colectivo denuncian actos racistas son ridiculizadas y/o etiquetados como resentidos sociales.

Son casi 200 años de la Independencia del Perú y 165 años desde la abolición de la esclavitud en el país. Sin embargo, a pesar de algunos avances para combatir el racismo, en esencia, el legado de la colonia prevalece al encasillar, estereotipar, animalizar y pisotear la dignidad de las personas consideradas como “minorías”. Esto ilustra el hecho de que, desde la creación de la República del Perú, el racismo y la discriminación racial han sido parte del tejido mismo de la estructura del Estado, a pesar de la composición multicultural y multiétnica.

A finales del siglo XIX y principios del siglo XX, las teorías racistas habían tomado un mayor impulso dentro de las sociedades

latinoamericanas. Aparecieron pensadores racistas e, incluso, algunos países implementaron leyes que promovieron la migración europea a las Américas. El Perú no fue una excepción, ya que contó con un número considerable de intelectuales racistas, entre los que se encontraban Bartolomé Herrera, Juan de Arona, Alejandro Deustua, Javier Prado y Clemente Palma (Quiroz, 2010).

En este contexto, el fútbol fue introducido en el Perú por los inmigrantes europeos. Según Gerardo Álvarez (2016), hay tres grupos sociales responsables de la introducción del fútbol en Perú: inmigrantes británicos, marineros y jóvenes de la élite local con estudios en Inglaterra.

Desde el principio, el fútbol peruano ha tenido incidentes racistas y de lucha de clases entre burgueses y proletarios. Como señala Gerardo Álvarez (2016), la admisión de nuevos miembros a los clubes deportivos de Lima se definió por criterios de exclusividad. En el caso de Lima Cricket, el requisito era ser de nacionalidad inglesa; en lo que respecta a Regatas Lima, ser miembro de la élite. Las intenciones de ambos clubes eran ser una representación de los “jóvenes educados y blancos”. En respuesta a la discriminación, surgieron los clubes de clase media o trabajadora como Alianza Lima.

ALIANZA LIMA Y SU IDENTIDAD AFROPERUANA

“Negro, negro, negro, negro
fútbol que salió del pueblo para llegar a la cima
cuando Alianza juega, el Perú juega”
Pepe Vásquez (“Gallo negro”)

Si bien el club Alianza Lima no fue fundado por afrodescendientes (Panfichi, 2016), a mediados de la década de 1920, el equipo comenzó a construir su identidad afroperuana. Según Deustua, Stein & Stokes (2016), la construcción de una identificación étnica en Alianza Lima se debió a la integración de la población afroperuana y sus tradiciones al equipo. Jugadores afroperuanos como Alejandro “Manguera” Villanueva, José María La Valle, Alberto Montellanos y el “Quemado” Rostaing se convirtieron en nuevos ídolos nacionales.

En 1927, el Club Universitario de Deportes —un equipo de estudiantes de la Universidad Nacional de San Marcos creado para sectores medios y altos— se convirtió inmediatamente en el rival de Alianza Lima (Pulgar, 2014). Según las crónicas de la revista *Toros y Deportes*, los encuentros se transformaron literalmente en batallas étnicas: “... el combate de los negros con los médicos será una competencia entre la leche y el café, que impondrá la mejor calidad de estos productos” (19 de abril de 1930).

Por otro lado, Deustua, Stein & Stokes (2016) afirman que, desde que los jugadores de Alianza Lima se unieron a la selección nacional

peruana, sufrieron cierta discriminación y racismo. Las autoridades peruanas prefirieron que los jugadores “distinguidos” se unieran al equipo nacional, porque no querían dar la impresión de que el Perú era un país de bárbaros. Los jugadores de Alianza Lima, finalmente, fueron segregados y marginados por sus orígenes sociales y étnicos, colocándolos como suplentes. La revista *Toros y Deportes*, el 22 de febrero de 1930, publicó la nota periodística “El prejuicio de la raza”, donde se expresó lo siguiente:

El último reducto en el que se respeta a quienes solo reconocen el mérito de la Alianza Lima, está relacionado con el prejuicio de la raza. ¡Ya que vamos a enviar un equipo negro a un campeonato! Ellos exclaman. Dirán que somos un país de esa raza.

Ante este hecho de discriminación racial, los jugadores afroperuanos de Alianza Lima renunciaron a la selección nacional peruana y la Federación Peruana de Fútbol expulsó al Club Alianza Lima del campeonato nacional, y prohibió su participación en cualquier partido oficial. Las autoridades nacionales y la opinión pública acusaron a los jugadores de Alianza Lima de no ser patriotas (Deustua, Stein & Stokes, 2016).

En la década de 1930, apareció el Rodillo Negro del Alianza Lima, nombre que recibieron los jugadores afroperuanos que fueron parte del club y la selección nacional. Es a partir de esa década, que la vinculación de Alianza Lima con la identidad y la población afroperuana se consolida (Panfichi, 2000).

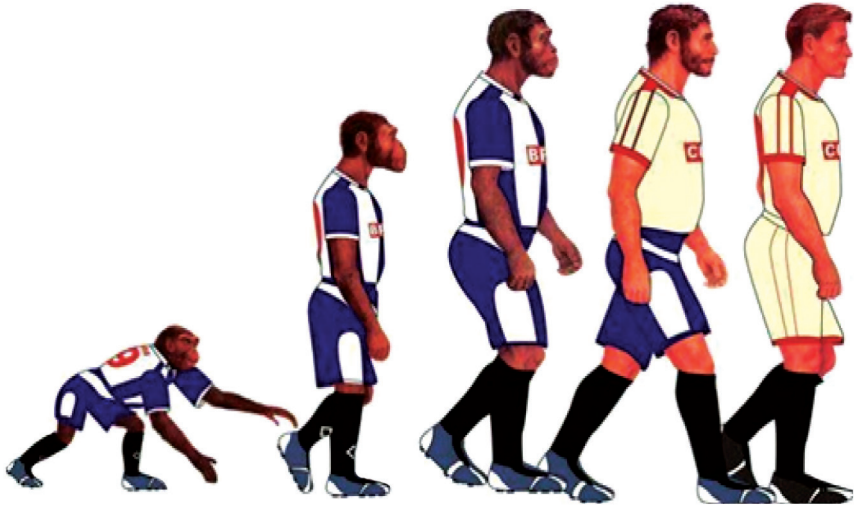
En la década de 1970, la identidad afroperuana de Alianza Lima se asocia directamente con el Señor de los Milagros, imagen pintada por un esclavizado de Angola en el siglo XVII. Durante el mes de octubre, como tributo al Señor de los Milagros, los colores tradicionales blanco y azul de Alianza Lima cambian blanco y morado (El Comercio, 2017).

En la década de 1980, los hinchas de Alianza Lima se comienzan a identificar como los “grones”, la palabra de uso popular para referirse a la población afrodescendiente en Perú y Uruguay (Olaza, 2009).

Por otro lado, es necesario visibilizar que en la Liga Profesional de Fútbol Peruano es común la animalización de los rivales. El club Alianza Lima es asociado a los monos o gorilas porque es un insulto racista contra la población afrodescendiente. Además, en muchos casos, los medios de comunicación promueven la animalización de Alianza Lima. Según Panfichi (2016), “la animalización también ha sido recopilada por la prensa deportiva sensacionalista que ha utilizado, incitado y difundido con fines comerciales, para convertirse en parte del vocabulario habitual de las personas”.

Es en ese contexto que los rivales de Alianza Lima y la prensa han venido utilizando insultos racistas —verbales y no verbales— contra el club y sus jugadores durante décadas, sin que estos hechos hayan sido sancionados por la Asociación Peruana de Fútbol, la FIFA o alguna institución nacional encargada de la defensa de los derechos humanos.

Esto se debe, principalmente, a que las autoridades del fútbol peruano, de la FIFA y de la institucionalidad encargada de la defensa de los derechos humanos no visibilizan que, cuando las personas usan insultos racistas contra Alianza Lima, están atacando a toda la población afroperuana. A pesar de que es evidente que en el imaginario colectivo existe una la relación directa entre Alianza Lima y la población afrodescendiente.



Hinchas de se burlan de Alianza Lima como La quinceañera

INCIDENTES RACISTAS EN EL FÚTBOL PERUANO (2013-2017)

“Ojalá el presidente de Perú o la Federación peruana hagan algo al respecto, pues la esclavitud ya se acabó, somos todos iguales”³¹
Luis Tejada

Por décadas, los incidentes racistas contra los jugadores afrodescendientes fueron algo naturalizados por los aficionados al fútbol, la sociedad peruana y los propios jugadores de ascendencia africana. Esto, en esencia, explica la razón por la cual no existía una queja formal sobre actos racistas hace años. Sobre este tema, el periodista deportivo Fernando Egúsquiza señala:

Siento que el futbolista está acostumbrado desde pequeño a ese insulto, por lo tanto, no creo que lo mueva el hecho de ser insultado porque probablemente le haya pasado desde categorías menores, que le hayan dicho negro de m..., etc., o lo hayan fastidiado de distintas maneras. Creo que el futbolista se acostumbró a ser tratado así, pero dentro de este grupo hay futbolistas que tienen una formación distinta, como el caso de Villamarín, de Jhoel Herrera y de algunos otros más que entienden el tema mejor y tomaron la decisión de denunciarlo (Mincul, 2016).

En 2013, precisamente Edgar Villamarín, jugador de fútbol afroperuano de Alianza Lima, expresó su molestia por los insultos racistas que recibió en el estadio Héroes de San Ramón en la ciudad de Cajamarca a través de su cuenta de Twitter. Fue la primera vez que un futbolista peruano hizo una declaración pública sobre un incidente racista. Después del tweet de Villamarín, la Federación Peruana de Fútbol envió una carta oficial a la Asociación de Deportiva de Fútbol Profesional (ADFP) para solicitar la inclusión de sanciones para los casos de racismo y discriminación en su regulación. Sin embargo, en ese caso no hubo sanción.

También en 2013, Jefferson Farfán, jugador de fútbol afroperuano de la selección peruana, demandó civilmente a la empresa transnacional Frito Lay, a la agencia de publicidad Garwich BBDO, por daños y perjuicios, debido un spot publicitario difundido en 2011. En dicho spot, el actor cómico Jorge Benavides usa el blackface —maquillaje para retratar de manera caricaturesca a personas de color— para representar a Farfán.

Cabe destacar que, hasta la actualidad, Jorge Benavides utiliza el blackface para representar a Farfán y a su personaje del “Negro Mama”.

31 Fragmento de la entrevista a Luis Tejada para America Television. “Luis Tejada sobre insultos racistas: ‘La esclavitud ya se acabó’”. 4 de marzo de 2015
Website: <https://www.america.tv.com.pe/deportes/futbol-peruano/luis-tejada-sobre-insultos-racistas-esclavitud-ya-se-acabo-n172438>

El canal de televisión Frecuencia Latina fue multado con S / . 74000 y el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial de las Organización de Naciones Unidas recomendó al Estado peruano tomar las medidas necesarias para que estos tipos de personajes no estén en los medios de comunicación, ya que encarnan y fomentan el racismo como una actitud natural entre las personas.

En febrero de 2014, en el marco de un encuentro por Copa Libertadores, Paulo César Fonseca do Nascimento "Tinga", futbolista afrobrasileño de Cruzeiro, fue víctima de insultos racistas por los hinchas del Real Garcilaso. Cada vez que Tinga entraba en contacto con el balón, los hinchas emitían sonidos de mono. Después del partido, Tinga dijo a la prensa: "Jugué en Alemania y esto nunca me pasó". Ahora sucede en un país similar al nuestro. Lleno de diversidad". Después del juego, la presidenta brasileña Dilma Rousseff respondió al incidente, a través de su cuenta de Twitter. Dijo que "el racismo contra el Tinga de Cruzeiro en el juego de ayer en Perú fue lamentable". Rousseff prometió que el próximo torneo de la copa mundial en Brasil sería una "Copa contra el Racismo".

Además, el presidente peruano Ollanta Humala, a través de su cuenta de Twitter, señaló que "las burlas racistas deberían causar indignación y estimular nuestra lucha contra todo tipo de discriminación". La Confederación Sudamericana de Fútbol (CONMEBOL) castigó al Real Garcilaso con una multa de US \$ 12000.

En febrero de 2014, Luis Tejada, futbolista afropanameño de César Vallejo, fue víctima de insultos racistas por parte de los hinchas de Universitario de Deportes. En una entrevista, Tejada lamentó lo ocurrido y dijo que el incidente lo llenó de ira y le causó incomodidad. A su vez, César Vallejo hizo una declaración condenando estos hechos y manifestó su incomodidad, disgusto e indignación. Finalmente, la ADFP castigó al Universitario con una multa de S / .10000. Paradójicamente, Luis Tejada fue parte del equipo de Universitario de Deportes en 2017.

En febrero de 2014, Luis Advíncula, futbolista afroperuano de Sporting Cristal, fue víctima de insultos racistas por parte de los hinchas de León de Huánuco. Sporting Cristal solicitó sanciones, pero no las hubo.

En marzo de 2014, Luis Guadalupe, futbolista afroperuano de César Vallejo, fue víctima de insultos racistas por parte de los hinchas de Melgar. César Vallejo solicitó sanciones a Melgar pero no hubo sanción.

En marzo de 2014, Harold Cummings, futbolista afropanameño de Juan Aurich, fue víctima de insultos racistas por parte de los hinchas de San Simón. Juan Aurich solicitó sanciones a San Simón, pero no las hubo.

En abril de 2014, Christian Ramos, futbolista afroperuano de Juan Aurich, informó que su compañero de equipo Jair Céspedes, fue víctima de insultos racistas por los hinchas del León de Huánuco. En una entrevista, Céspedes dijo: "Es molesto, se tolera una o dos veces, pero siempre es incómodo y es molesto, se debe hacer algo, no puede ser posible que solo

los jugadores de color sean gritados con insultos e insultos racistas”.³² La sanción consistió en prohibición de la entrada del público local para la siguiente fecha como local y una multa de s/. 11400.

También, en abril de 2014, en el marco del partido contra Alianza Lima, el club Real Garcilaso publicó en su página web la imagen de dos animales: un tigre de Bengala que representa al Real Garcilaso y un mono que representa al Alianza Lima. El Real Garcilaso no reconoció su culpa y, en cambio, atribuyó el incidente a un supuesto pirata informático que habría publicado la imagen con intenciones racistas. Sin embargo, se sancionó con la prohibición de la entrada, por una fecha, de los hinchas locales.

En junio de 2014, ante la serie de incidentes racistas en el fútbol peruano, el Ministerio de Cultura del Perú y entidades relacionadas al balompié nacional lanzaron la campaña “Ponte Alerta contra el Racismo en el Fútbol”. Paradójicamente, después del inicio de la campaña, hubo un mayor número de incidentes racistas en el campeonato nacional.

En julio de 2014, Julio Landauro, futbolista afroperuano de Alianza Lima, fue víctima de insultos racistas por parte de los hinchas del Cienciano. En su defensa, Walter Ibáñez, futbolista uruguayo del Alianza Lima, celebró un gol imitando los movimientos de un mono. La celebración de Ibáñez generó controversia, y se disculpó por el acto de “provocación” contra la hinchada del Cienciano. La sanción consistió en la prohibición de la entrada del público para la siguiente fecha como local y una multa de 3800 soles.

La reacción de Ibáñez fue en el contexto de la campaña de redes sociales *#weareallmonkeys* promovida por el futbolista afrobrasileño Neymar, quien impulsó la campaña para combatir el racismo, después de que a Dani Alves, futbolista afrobrasileño, le arrojaran un plátano durante el encuentro contra Villarreal en abril de 2014.

También, en julio de 2014, Luis Advíncula fue nuevamente víctima de insultos racistas, pero esta vez por parte de los hinchas de Juan Aurich. No hubo sanción.

Adicionalmente, en julio de 2014, Jhoel Herrera fue nuevamente víctima de insultos racistas, pero esta vez por parte de los hinchas de Universitario de Deportes. Real Garcilaso solicitó sanciones, pero no las hubo.

En octubre de 2014, Jhoel Herrera denunció que los jugadores del Sporting Cristal cometieron insultos racistas contra sus compañeros de equipo. Sin embargo, no hubo sanción.

En octubre de 2014, Harold Forsyth, embajador de Perú en Estados Unidos, emitió insultos racistas contra Luis Tejada. George Forsyth, hijo

32 RRP Noticias. Jair Céspedes: “No puede ser que solo a las personas de color nos insulten así”. 21 de abril 2014.
Website: <http://rpp.pe/futbol/mas-futbol/jair-cespedes-no-puede-ser-que-solo-a-las-personas-de-color-nos-insulten-asi-noticia-686074>

del embajador y arquero de Alianza Lima, tuvo un incidente con Tejada y ambos fueron expulsados del partido. Harold Forsyth, a través de su cuenta de Twitter, dijo:

Ese Tejada es un animal. George Forsyth es un peruano ejemplar. A Tejada el Perú le abrió las puertas y se comporta como un caballo. Toda la semana estuvo hablando contra Forsyth, quien lo ignoró y permaneció callado. Nadie sabe la razón de su odio. Es un enfermo.

Tejada, a través de su sitio web personal, respondió:

Para mí ha sido muy doloroso y triste que una persona del nivel y cargo que ocupa se exprese de esa forma sobre otra. Los términos utilizados contra mí son de racismo puro y creo que las autoridades se tienen que pronunciar al respecto, porque no lo dice un hinchista cualquiera, que podría decirse que no sabe lo que dice.

Después de su reacción, Harold Forsyth escribió una carta al diario El Comercio y se disculpó por el insulto racista, diciendo:

Por la presente, pido disculpas al futbolista Tejada por las frases inapropiadas vertidas por el suscrito, a través de la red social, durante el partido de fútbol entre Alianza Lima y César Vallejo. Ciertamente, mi familia se sintió afectada por hechos ocurridos en el desarrollo del encuentro. Pero ni eso ni la calentura propia de un partido de fútbol justifican, sin embargo, el uso de términos agraviantes, por cual esta disculpa, sentida y honesta, es extensiva no solo al jugador, sino al Club César Vallejo y a la afición en general.

Cabe señalar que, en este caso, no hubo denuncia formal ni sanción.

Por otra parte, en octubre de 2014, Luis Tejada fue nuevamente víctima de insultos racistas por parte de los hinchistas del Sporting Cristal. El árbitro detuvo el juego durante varios minutos y pidió a los aficionados que detuvieran sus cánticos. Tejada amenazó con abandonar el juego, pero fue persuadido por sus oponentes para seguir jugando.

A Sporting Cristal se le ordenó cerrar una de las tribunas en su próximo partido en casa, y también se le impuso una multa por 7600 soles. Cinco hinchistas recibieron la prohibición de los estadios durante dos años. En un comunicado, Sporting Cristal atribuyó el incidente a “dos o tres seguidores que no actuaron de acuerdo con la filosofía y los valores del club”.

En marzo de 2015, Luis Tejada abandonó el campo luego de recibir insultos racistas por parte de los hinchistas del Cienciano. En una entrevista, Tejada dijo: “No podía soportarlo más y solo me fui después de patear el balón en señal de protesta y ante la impotencia que sentí cuando pude ver que nadie estaba haciendo nada”. Luego, en su sitio web, escribió: “Dejo

esto en manos de las autoridades para que puedan hacer algo para acabar con este racismo [...] No estamos avanzando y es lo mismo una y otra vez". ¿Por cuánto tiempo?"

Las autoridades de Cienciano solicitaron inexplicablemente una sanción para Luis Tejada por "victimizarse". La ADFP indicó que el Cienciano tuvo que rechazar y condenar estos actos en lugar de solicitar un castigo para el futbolista. En cambio, el Cienciano fue sancionado con el cierre de una tribuna del estadio por una fecha y la multa de 39500 soles.

En abril de 2015, Jhoel Herrera denunció que Donald Millán, futbolista colombiano del César Vallejo, lo llamó "negro". Herrera dijo, en una entrevista, que le contó al árbitro lo que sucedió, pero que este lo ignoró. A pesar de haber presentado la queja en los medios de comunicación, la ADFP no impuso ninguna sanción.

En mayo de 2015, Renzo Reaños, futbolista afroperuano de UTC, fue víctima de insultos racistas por parte de los hinchas del Alianza Atlético de Sullana. El árbitro registró en su informe los insultos que recibió Reaños. La ADFP decidió sancionar al Club Alianza Atlético de Sullana con el cierre de una tribuna del estadio por una fecha y la multa de 7700 soles.

En julio de 2015, Marcelo Asteggiano, entrenador argentino del equipo de reserva del César Vallejo, emitió insultos racistas contra un futbolista adolescente del equipo de reserva de Universitario de Deportes. Asteggiano recibió diez fechas de suspensión.

En noviembre de 2015, Carlos Preciado, Luis Trujillo y Roberto Guizasola, jugadores afrodescendientes de Alianza Lima, fueron víctimas de cánticos racistas por parte de los hinchas de Universitario de Deportes. El árbitro detuvo el partido para informar a la multitud, a través de los altavoces, que, si continuaban con los insultos racistas, tomaría la decisión de suspender el partido. Sin embargo, el árbitro no registró estos hechos en su informe, por lo que, a pesar de la evidencia del caso y del reclamo de las autoridades de Alianza Lima, no hubo sanción.

En junio de 2016, en el contexto del partido Perú vs Ecuador, el periódico peruano *Todo Sport* escribió en su portada "¡A freír monos!" —Monos fritos—. El término "monos" se ha utilizado a menudo para referirse de manera despectiva a los ecuatorianos. La Federación Peruana de Fútbol (FPF), a través de sus cuentas en las redes sociales Facebook y Twitter, dijo: "¡En la federación peruana de fútbol rechazamos cualquier manifestación de racismo!". No hubo sanción al periódico. Es importante señalar que es común que algunos periódicos populares utilicen lenguaje racista en sus ediciones, en particular en los periódicos deportivos.

En julio de 2016, Julio Landauri fue nuevamente víctima de insultos racistas por parte de los hinchas de Universitario de Deportes. El árbitro detuvo el partido para informar a la multitud, a través de los altavoces, que estas demostraciones no deben continuar. Si continúan, suspenderá el partido. La ADFP sancionó a Universitario de Deportes con una multa por 7900 soles.

En febrero de 2017, Julio Landuari fue nuevamente víctima de insultos racistas por parte de hinchas de Universitario de Deportes. En una entrevista, Landauri dijo: “No creo que sea normal, pero estoy preocupado por el racismo. Espero que no le pase a otros jugadores”.

Sport Huancayo, en un comunicado, solicitó sancionar a los responsables directos de los hechos. Después de los incidentes racistas, Universitario se disculpó con el jugador con mensajes en sus redes sociales.

Por otro lado, el ministro de cultura, Salvador del Solar, condenó los actos de racismo y pidió evitarlos. Dijo: “Un Perú mejor es aquel que reconoce su diversidad y combate el racismo, por lo que condenamos este tipo de comportamiento, tanto en el fútbol como en cualquier área”. La ADFP sancionó a Universitario de Deportes con una multa por 8100 soles y advirtió que, si continúan los insultos racistas, considerarían cerrar el estadio.

En junio de 2017, en el contexto del partido Perú vs Ecuador, Phillip Butters, comentarista deportivo, emitió insultos racistas contra la selección del Ecuador y, en particular, contra el jugador afroecuatoriano Felipe Caicedo. Butters, en su programa de televisión, dijo: “Los ecuatorianos no son negros, son cocodrilos de altura [...] Ustedes le hacen una prueba de ADN a Caicedo y no es humano, es un mono, un gorila”. Ante estos hechos, la Cancillería de Ecuador, a través de un comunicado, rechazó categóricamente las expresiones racistas y xenófobas emitidas por Butter. Señaló que:

Las execrables manifestaciones del señor Butters denigran la condición humana, la identidad étnica y cultural del pueblo afroecuatoriano, y revelan la actitud de intolerancia y mala práctica periodística, que afectan a la integridad de la comunidad afrodescendiente, cuyos derechos humanos deben promoverse y protegerse

Asimismo, la Federación Peruana de Fútbol, el Ministerio de Cultura del Perú, el presidente del Ecuador Lenín Moreno, deportistas y periodistas también rechazaron de manera contundente los comentarios racistas emitidos por Butters. Ante la polémica, Butters aseguró que fue una “broma”, “un comentario pelotero” y tildó de “huachafos e ignorantes” a sus retractores. Por otro lado, Felipe Caicedo, a través de su cuenta de Twitter, agradeció el apoyo ante los insultos racistas y dijo: “Gracias a toda la gente que se ha manifestado contra el racismo, este señor no representa al Perú, solo representa la falta de valores, complejo y odio de alguien que sufre por los demás. Di no al racismo”. A pesar de lo sucedido, en el Perú no se interpuso ninguna denuncia formal contra Butters y continuó con su programa televisivo.



COMUNICADO OFICIAL

CANCILLERÍA ECUATORIANA RECHAZA ENÉRGICAMENTE DECLARACIONES RACISTAS DE PERIODISTA PERUANO

El Gobierno ecuatoriano a través del Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana rechaza categóricamente las expresiones racistas y xenófobas del periodista peruano Phillip Butters, vertidas en el Canal Willax TV en contra de los integrantes de la Selección Ecuatoriana de Fútbol, especialmente en contra del futbolista Felipe Caicedo, futbolista que milita actualmente en el R.C.D. Espanyol.

Las execrables manifestaciones del señor Butters denigran la condición humana, la identidad étnica y cultural del pueblo Afroecuatoriano, y revelan la actitud de intolerancia y mala práctica periodística, que afectan a la integridad de la comunidad afrodescendiente, cuyos derechos humanos deben promoverse y protegerse.

La Cancillería del Ecuador se suma además al pronunciamiento del Ministerio de Cultura del Perú, que recuerda que el periodismo y los medios de comunicación cumplen un rol fundamental en transmitir valores a la ciudadanía.

A través de la Embajada del Ecuador en el Perú se ha formulado el reclamo pertinente a la Cancillería peruana y se han enviado sendas comunicaciones de protesta al Canal de Televisión donde se vertieron los comentarios, y al Consejo de la Prensa Peruana.

Quito, 16 de junio de 2017

ECUADOR - JUNIO 2017 www.cancilleria.gob.ec

EL PANAMEÑO DE JUAN AURISCH ABANDONÓ EL CAMPO POR LOS INSULTOS

Luis Tejada: nuevo episodio lamentable de racismo en Perú

157



CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

“Están preparando campañas contra el racismo. ¡Pero creo que podrían ir más lejos por supuesto! Es anormal que el fútbol no haya encontrado una mejor solución después de tanto tiempo”.

Lilian Thuram

a) Algunas Conclusiones

La principal conclusión de este análisis es que, a pesar de los avances en el combate contra discriminación en el Perú, las leyes nacionales y el marco regulatorio de la FIFA no son suficientes para combatir el racismo fuera y dentro de las canchas de fútbol.

- Las principales víctimas de insultos racistas en los campos de fútbol son los futbolistas, entrenadores y árbitros afrodescendientes. Los insultos racistas son cometidos por hinchas, futbolistas, entrenadores y periodistas.

- Con respecto al caso particular de Alianza Lima, las autoridades de la ADFP y la institucionalidad de derechos humanos en el Perú no entienden que, cuando las personas usan insultos racistas contra Alianza Lima, de hecho, están atacando directamente a la población afrodescendiente.
- La ADFP y la institucionalidad de derechos humanos en el Perú, al no actuar de manera enérgica en incidentes racistas, han promovido la impunidad. Incluso, da la impresión de que las autoridades de ambas instituciones son insensibles al racismo.
- En lo que respecta a la FIFA, la institución debe ser consciente de que la lucha contra el racismo es un proceso a largo plazo. Por esta razón, implementar solo el marco regulatorio de la FIFA, impulsar campañas contra el racismo, imponer sanciones y elaborar recomendaciones no son suficientes para combatir un problema tan complejo, generalizado y constante como el racismo.

b) Algunas Recomendaciones

Por otro lado, la recomendación principal es promover la armonización de la legislación nacional y el marco regulatorio de la FIFA con el derecho internacional de los derechos humanos, en particular con el marco legal interamericano, en el momento de la implementación de la Convención Interamericana contra el Racismo, Discriminación Racial y Formas Conexas de Intolerancia por parte del Estado peruano.

En este contexto, el Estado peruano debe ratificar dicha Convención Interamericana y trabajar con la ADFP, FIFA y la institucionalidad de derechos humanos para prevenir, eliminar, prohibir y sancionar todo acto y manifestaciones de racismo, discriminación racial y formas conexas de intolerancia. Cabe señalar que la diferencia entre la Convención Interamericana y la Convención Internacional es la prevención y la sanción. En caso de que el Estado peruano continúe con la impunidad ante el racismo, existe la posibilidad de que las víctimas puedan acceder a la justicia a través del Sistema Interamericano de Derechos Humanos.

- Se debería nombrar una comisión interinstitucional para la prevención, eliminación y sanción de la discriminación racial en el fútbol. Debe estar integrado por autoridades nacionales, autoridades de la ADFP, FPF y FIFA, expertos legales, periodistas, jugadores de fútbol, árbitros, entrenadores y aficionados.
- Capacitar sobre temas relacionados con el racismo y la discriminación racial a los futbolistas, árbitros, entrenadores, hinchas, autoridades nacionales, autoridades de la ADFP, FPF y FIFA, expertos legales, y periodistas
- Crear acciones afirmativas para las minorías en todos los niveles de la administración de la ADFP, FPF y FIFA

- Capacitar en temas relacionados con el racismo y la discriminación racial a los operadores de justicia
- Crear un Código de ética de los medios de comunicación, que sancione el racismo, la discriminación racial y promueva la diversidad étnico-racial y cultural en el Perú
- Promover la inclusión de la historia de África y los afrodescendientes en el currículo del sistema educativo en el Perú
- Promover la inclusión de programas de educación antirracista en el currículo del sistema educativo peruano

Estas recomendaciones de corto, mediano y largo plazo están diseñadas para generar conciencia sobre el problema del racismo y la discriminación racial, y crear mecanismos para prevenirlo, eliminarlo y sancionarlo dentro y fuera de las canchas de fútbol en el Perú. Tal como lo señaló Nelson Mandela: “El deporte puede crear esperanza donde antes solo había desesperación. Es más poderoso que el gobierno para derribar las barreras raciales”.

Finalmente, los invito a que utilicemos la educación y el deporte como herramientas para generar un verdadero cambio social y promover una sociedad diversa e inclusiva, libre de racismo y toda forma discriminación e intolerancia. De nosotros depende.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, Gerardo

- 2016 “El fútbol en Lima: actores e instituciones (1892-1912)”. En Aldo Panfichi (ed.). *Ese gol existe. Una mirada al Perú a través del futbol*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Ardito, Wilfredo

- 2004 “Racismo y derecho en el Perú republicano”. En *Aportes Andinos*. N.º 9. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Deustua, Jose; Stein, Steve & Stokes, Susan C.

- 2016 “Entre el offside y el chimpun: las clases populares limeñas y el futbol, 1900 – 1930”. En Aldo Panfichi (ed.). *Ese gol existe. Una mirada al Perú a través del futbol*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Garland, Jon & Rowe, Michael

- 2001 *Racism and Anti-Racism in Football*.

Hernández, Tanya Katerí

- 2013 *La subordinación racial en Latinoamérica: el papel del Estado, el derecho consuetudinario y la nueva respuesta de los derechos civiles.* Bogotá D.C.: Siglo del Hombre Editores.

Ministerio de Cultura del Perú

- 2016 *Casos de racismo en el fútbol (2013-2015). Una mirada desde sus protagonistas.* Lima: Mincul.

Olaza, Mónica

- 2009 *Ayer y hoy: afrouuguayos y tradición oral.* Montevideo: Editorial Trilce.

Panfichi, Aldo

- 2000 "Africanía, barrios populares y cultura criolla a Inicios del siglo XX. En *Lo africano en la cultura criolla*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- 2016 *Ese gol existe. Una mirada al Perú a través del futbol.* Lima: Fondo Editorial PUCP.

Pulgar Vidal, Jaime

- 2014 *El clásico. El inicio de una rivalidad.* Lima: Editorial Mesa Redonda.

Quiroz, Rubén

- 2010 *La razón racial: Clemente Palma y el racismo a fines del siglo XIX.* Lima: Universidad Científica del Sur.

#MAGIAAFROPERUANA: UNA CHICA AFROPERUANA Y LA DISCUSIÓN DE LAS CUESTIONES RACIALES EN LAS PLATAFORMAS VIRTUALES³³

Ana Lucía Mosquera Rosado³⁴

INTRODUCCIÓN

Una Chica Afroperuana es una plataforma virtual creada en 2016 por Natalia Barrera, una joven modelo afroperuana que comenzó a documentar sus experiencias como mujer negra en el Perú y abordar temas que afectan a la juventud afroperuana. Esta plataforma fue el primer espacio digital en tener una mujer afroperuana como creadora y protagonista, y la primera en producir contenido sobre temas raciales en Perú de manera periódica. Durante su primer año, *Una Chica afroperuana* se convirtió en un fenómeno en línea. Sus videos han recibido más medio millón de vistas y su contenido es ampliamente compartido, y ha generado una interacción constante en plataformas digitales como Facebook y Youtube.

Al analizar este sitio, indago las maneras en las que el contenido de la plataforma trasciende a las narrativas personales de su creadora, y se expande para generar discusiones complejas sobre las cuestiones raciales

33 Este artículo fue producido en abril de 2018 e incluye análisis de los videos publicados hasta la fecha en las plataformas virtuales de *Una Chica Afroperuana*.

34 Comunicadora, fotógrafa y académica afroperuana. Licenciada en Ciencias de Comunicación y estudiante en la maestría de Estudios de América Latina y el Caribe en la Universidad del Sur de la Florida. Su trabajo está centrado en el diseño e implementación de políticas públicas con el enfoque diferencial para la población afroperuana, políticas públicas para la eliminación de la discriminación racial y la representación de las poblaciones étnicamente diversas en los medios de comunicación con énfasis en la población afroperuana. Además de ellos, es directora de Comunicaciones y Relaciones Públicas en la organización Makungu para el Desarrollo, una organización que centra su trabajo en el reconocimiento y la revaloración de la cultura e identidad afroperuana.

que le afectan como una mujer afroperuana en la industria de la belleza, para luego incorporar voces diversas que incluyen diferentes experiencias de hombres y mujeres afrodescendientes jóvenes.

El canal comenzó con videos cortos que abordaron temas personales, pero más tarde se transformó en un espacio en el que el bloguero discutió temas que consideraba comunes a los afroperuanos, trayendo múltiples voces para debatir y discutir con ella. Por lo tanto, Natalia no solo logró basar su contenido en temas relacionados con su identidad racial, sino también para crear una comunidad que simpatiza con sus historias cotidianas. Además, la plataforma logró iniciar una conversación sobre temas complejos como el racismo cotidiano, las microagresiones, los estándares de belleza y la invisibilidad de la población afroperuana.

La existencia de espacios como *Una Chica Afroperuana* es importante, debido a su originalidad y su capacidad hablar con un grupo étnico que no suele identificarse con los contenidos que otros tipos de medios les ofrecen. Teniendo en cuenta esto, este artículo propone examinar las potencialidades de esta plataforma para la visibilización de los problemas raciales que afectan a los afroperuanos, no solo desde una perspectiva personal, sino desde múltiples voces que diversifican la experiencia negra en el Perú. Esto es importante, principalmente, porque existen muy pocos estudios desarrollados hasta ahora que se centren en la utilización de las redes sociales como medio de representación para los grupos minoritarios marginados. A pesar de que algunos autores como Brañez, Back y Wong (en Zavala y Back, 2017) se centraron en el tratamiento de la raza en las redes sociales, su objetivo era analizar el racismo en las redes sociales al mirar plataformas como Facebook y Twitter, ya que se han convertido en el espacio preferido para la proliferación de estudios racistas en el país. En ese sentido, estos autores se centran en la construcción de la racialización de identidades virtuales en las redes sociales y analizan las diferentes respuestas que estas identidades tienen entre los usuarios de las redes sociales.

Este artículo pretende contestar dos importantes interrogantes de investigación. La primera es ¿Cómo *Una Chica Afroperuana* sitúa las preguntas sobre la raza, el género y la identidad nacional? Con el fin de responder a ello, el artículo examinará nueve de los catorce videos publicados en su canal de Youtube y su página de Facebook desde diciembre de 2016 hasta febrero de 2018. El análisis se centrará en los videos con una mayor duración —un promedio de cuatro a siete minutos— que abordan los problemas que son relevantes para el artículo de la manera más específica. La segunda pregunta es ¿Cómo esta plataforma contribuye a situar la relevancia de estas cuestiones? Para responder esta pregunta, examinaremos las formas en que los videos destacan la importancia del abordaje de la raza, el género y la identidad nacional, así como también analizaremos el contenido de la plataforma como un espacio que define la afrodescendencia en un entorno contemporáneo.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA NEGRITUD EN FUNCIÓN DE LA OTREDAD

Un elemento común en los videos de *Una Chica Afroperuana* es la referencia a ser percibido como un “otro” por otros peruanos no afrodescendientes, y el conflicto que se suscita entre la identidad étnica y la identidad nacional. En el primer videoblog titulado “Cosas que las afroperuanas estamos cansadas de escuchar”, Natalia identifica el cuestionamiento permanente a su identidad, marcado por frases como “¿De dónde eres?”, “No pareces peruana” y “Eres muy bonita para ser peruana”. Al abordar estas preguntas, ella interactúa con otras personas dentro del video y hace referencia a los comentarios sobre la falta de representación que los afroperuanos tienen en los medios de comunicación, y señala esto como una de las causas de su exclusión del concepto de peruanidad. En ese sentido, no solo critica la falta de reconocimiento de la diversidad racial en el país, sino que también identifica la racialización de la población afroperuana como un obstáculo para su inclusión dentro de las narrativas nacionales del Perú.

N’bare N’gom (2010) se refiere a la falta de reconocimiento en los discursos nacionales como “alteridad periférica”, un fenómeno influenciado por las formas en las que la herencia africana ha sido representada en los medios de comunicación. Para N’gom, estos discursos influyen en las formas en que los afrodescendientes de las Américas forman sus identidades e integran en una gran esfera nacional, y tuvo un efecto en el desprendimiento de la población afrodescendiente de los procesos de formación de los estado-naciones. Este concepto surge también en los vídeos de *Una Chica Afroperuana* cuando se menciona de manera repetitiva el malestar que ella encuentra cuando la gente la percibe como una extraña en su propio país. En algunos de los videos en los que aborda su lucha con la autoestima de la construcción y el reconocimiento de su belleza, se refiere al estrés que enfrenta cuando es tratada como una criatura exótica, lo que no le permite poder estar en paz en su propio país. Esta “alteridad periférica” se entiende como la sensación permanente de no formar parte de la concepción tradicional de la peruanidad. Esta es una narrativa recurrente que utiliza a lo largo de sus videos, y que le permite introducir debates sobre la construcción de una identidad nacional y la invisibilización de los afroperuanos como actores importantes en la construcción del país.

La creadora de *Una chica afroperuana* aborda la negritud como una identidad racializada con componentes culturales que configuran experiencias particulares para los afroperuanos en el país, y utiliza indistintamente los términos “negro/negra” y “afroperuano/afroperuana” en sus vídeos para reflexionar sobre los procesos de formación de identidad. Para situar la comprensión de la negritud dentro de un contexto nacional, a menudo se refiere a la supresión de los afroperuanos de las narrativas nacionales y las limitaciones de su inclusión en los procesos de construcción de la nación. Para N’gom, los discursos utilizados para describir a los afroperuanos están llenos de omisiones y distorsiones, y afectan permanentemente a la representación de los afrodescendientes

con pocas posibilidades de modificación (N'gom, 2010). Para Natalia, la población afroperuana se encuentra fuera del espectro de la identidad nacional, lo que es consecuencia de la invisibilidad histórica que esta población ha tenido a lo largo del tiempo.

Esto se relaciona con los argumentos existentes sobre la formación de identidades afroperuanas en un contexto más amplio. Por ejemplo, la manera en la que Tanya Golash-Boza analiza las diferentes formas en que los indígenas y los afroperuanos participan en el proyecto nacional es necesaria para entender la conceptualización de la negritud en el país (2011: 60). Para ella, mientras que el mestizaje implicaba el conocimiento ancestral indígena, trató de borrar las formas culturales afrodescendientes transformando progresivamente su presente en no trascendental para la identidad nacional. Esto es ejemplificado por Natalia, quien recurre a su proceso personal de autorreconocimiento para argumentar que la desaparición de los afroperuanos del discurso nacional ha tenido consecuencias no solo en sus interacciones cotidianas, sino también en su autoidentificación, ya que sus identidades nacionales y raciales parecen estar en discordancia.

POLÍTICA DE IDENTIDAD EN LA ERA DIGITAL: RAZA Y GÉNERO EN EL PERÚ CONTEMPORÁNEO

Una Chica Afroperuana siempre está debatiendo nuevos temas relacionados a la lucha de las mujeres negras en particular. Francesca Sobande (2017) aborda la importancia de plataformas como Youtube para la población afrodescendiente en Gran Bretaña. Examina el desarrollo del contenido digital y la manera en la que influencia las vidas de las mujeres jóvenes negras, y destaca la importancia de estas plataformas para sus identidades raciales. El artículo "Watching me watching you: Black women in Britain on YouTube" busca examinar las percepciones de las mujeres negras jóvenes sobre estos espacios digitales e identificar los elementos comunes que hacen estas plataformas atractivas. Al examinar los canales de Youtube creados por mujeres británicas afrodescendiente que desarrollan predominantemente contenido basado en la belleza, la autora identifica que los creadores también logran abordar cuestiones relacionadas con la raza y el género.

En esta misma línea, Natalia toma sus experiencias con el racismo y el sexismo en Perú para explicar cómo estas y la falta de imágenes de las mujeres negras en los medios de comunicación afectaron su propia imagen mientras crecía. Cuando se habla de los dilemas a los que se enfrentó a una edad más temprana, describe su deseo de verse como una "mujer blanca y rubia con el pelo lacio", ya que esta era la única imagen que podía relacionar con ser hermosa. Con la ayuda de referencias visuales, ella examina detalladamente cómo los medios de comunicación nacionales se rigen por un estándar de belleza que privilegia el ser blanco o blanca, y cómo estas imágenes crean un conjunto de aspiraciones para las mujeres negras que las involucran en procesos de transformación

física para lucir más “normales”. Al introducir esta discusión partiendo de sus experiencias e interactuar con otras mujeres en sus videos, Natalia se las arregla para problematizar la construcción de los cuerpos de las mujeres negras, y localizar este proceso dentro de la construcción de los estándares de belleza occidentales, que responden a lo blanco como un ideal de belleza. En este contexto, los cuerpos de las mujeres negras son cuestionados y menospreciados, situación que afecta su propia valoración y las obliga a luchar constantemente para ser reconocidas como sujetos de belleza y aspiración social.

En este contexto, el cabello no solo aparece como un elemento de represión, sino también como una faceta de la identidad corporal que se convierte en un símbolo de liberación y revolución. En este sentido, el cabello aparece como parte de una identidad corporal con poder de transformación, que puede funcionar como una declaración política, para reclamar identidad e invertir las narrativas eurocéntricas que excluyen a las mujeres negras de los ideales de belleza y deseabilidad. En consecuencia, la segunda parte del video muestra las historias de transición al cabello natural. A través de los testimonios de mujeres afroperuanas que participan en el video, Natalia —que aparece también como participante— es capaz de enfatizar la transición como una etapa de liberación y autoaceptación. Al afirmar que la transición es “la cosa más mágica que existe”, el video cambia el curso de las narrativas tradicionales y opera como una herramienta para el empoderamiento y la aceptación del cabello natural como una parte fundamental de la identidad afroperuana.

Aunque sus videos no están diseñados para ser tutoriales de belleza, el contenido es lo suficientemente flexible como para incluir instrucciones para el estilo del cabello natural de una manera versátil y de moda, respondiendo a uno de los temas identificados por Sobande (2017) como “autoeducación y intercambio de conocimientos”, ya que crea contenido que ayuda a otras mujeres afroperuanas a cuidar su cabello, también criticando las formas en que la industria de la belleza en Perú no ha sabido atender las necesidades de las mujeres negras, cuyo cabello es a menudo percibido como “descuidado”, sucio e imposible de manejar. Además, en el video “Historias de cabello”, Natalia manifiesta sus pensamientos sobre la idea establecida de que el cabello natural es inmanejable, debido a la limitación en productos y opciones de peinado para las mujeres con el pelo natural. Utiliza como ejemplo la falta de versatilidad de su propio cabello, que solo podía poner en cola de caballo o trenzas mientras crecía. En este contexto específico, Natalia es capaz de abordar la invisibilidad de las mujeres afroperuanas en la industria de la belleza y la forma en que esto impacta en sus identidades, ya que a menudo se repiten estrategias que las harían más aceptables bajo los estándares de belleza eurocéntricos. Además, utiliza su experiencia e interactúa con otras mujeres, en este video específico, para ejemplificar las formas en que esta invisibilidad contribuye a percibir la experiencia de tener el cabello natural como una experiencia de sufrimiento, complicando así la experiencia de femineidad negra.

En otro video, Natalia responde a otro tema que Sobande identificó en la mayoría de los canales de Youtube analizados, relacionado con la construcción de la autoestima. *Una chica afroperuana* se involucra con narrativas personales de su proceso de identidad y anima a los espectadores a abordar su identidad afroperuana y reconocer su cultura como un factor positivo, incluso en un contexto de discriminación y exclusión. Muchos de sus testimonios enfatizan el hecho de que los afroperuanos están constantemente expuestos a las agresiones raciales que se manifiestan de múltiples maneras y el racismo al que ella está expuesta todos los días por “ser de piel oscura, súper alta y tener rasgos faciales muy marcados”. Este tema está conectado a la imagen propia, un problema relacionado con el tipo de representación que *Una chica afroperuana* trae consigo en los videos.

Aunque todos los videos abordan las diferentes formas en que se manifiesta el racismo contra los afroperuanos, Natalia suele hacer una declaración que exige un cambio de percepción y un cambio de actitud. En este sentido, a menudo confronta a las personas que justifican las microagresiones, chistes racistas y actitudes racistas, invitando a cada espectador a analizar sus actitudes y actuar para cambiar una sociedad que se enorgullece de su diversidad, al mismo tiempo que continúa reproduciendo discursos racistas que afectan desproporionalmente a indígenas y afroperuanos.

Otro factor que Sobande examina es el nivel de autenticidad que tienen las productoras afrodescendientes británica. Destaca la forma en que generan un entorno más íntimo y relacionable que conecta con su público. Los videos de *Una chica afroperuana* apenas tienen guiones rígidos, lo que hace que los testimonios se vean genuinos. Además, a pesar de tener un tema específico, la espontaneidad y el uso de un lenguaje coloquial hacen que Natalia parezca más accesible y natural para sus seguidores. Para validar sus testimonios, a menudo afirma que sus experiencias no son únicas, ya que el racismo afecta a la población afroperuana de una manera particular. Así, Natalia es capaz de crear una conexión con su público, posicionándose como una persona ordinaria que comparte intereses y luchas con el resto de la comunidad afroperuana.

La plataforma, entonces, funciona como un medio de expresión de las experiencias de género y raza de su creadora, ya que se posiciona en el centro de la narración y pretende personificar sus narrativas, destacando sus particularidades como activos que complicarían su existencia como una mujer afroperuana. Sin embargo, la inclusión de otros testimonios de racismo y discriminación contribuye a descentralizar esta narrativa, y se colocan como historias que diversifican la experiencia de la negritud para los jóvenes afroperuanos. Por ejemplo, en su primer video “Cosas que las mujeres afroperuanas estamos cansadas de escuchar”, aborda las experiencias de género relacionadas con los estándares de belleza y los conflictos con la autoaceptación. Sin embargo, a medida que el video continúa, comienza un diálogo con otros afroperuanos sobre chistes racistas, que no son exclusivos de las mujeres negras, sino de todos los

afroperuanos. Esta dinámica se repite en algunos de los siguientes vídeos, en los que se desvanece como la figura protagonista para incluir a otros invitados que, en algunos casos, están totalmente de acuerdo con ella o, en otros, presentan sus propias experiencias de opresión para complementar los temas principales que los videos abordan.

Sabonde describe el fenómeno de las diásporas digitales, un concepto explorado aún más por Myria Georgiou (2013), quien enfatiza la importancia de las plataformas digitales en la formación de comunidades diaspóricas unidas bajo experiencias culturales colectivas. Al mirar específicamente los temas de expresión y representación, Georgiou analiza los medios tradicionales y alternativos como una manera de acercarse a las culturas de los medios y mirar las identidades diaspóricas.

Georgiou destaca la importancia de las nuevas plataformas para dar forma y movilizar identidades culturales para abordar las complejas experiencias de las minorías diaspóricas. En este contexto, los nuevos medios presentan múltiples posibilidades, ya que tienen el potencial de ser masivos, pero no controlados por una línea editorial, lo que permite la autoexpresión y la creación de mensajes dirigidos (Georgiou, 2013). En este sentido, *Una chica afroperuana* introduce un nuevo concepto que otorga voz a una mujer afroperuana para abordar el racismo de manera no regulada, pudiendo debatir situaciones contemporáneas para descubrir la naturaleza sutil del racismo hacia la población afroperuana. Según Georgiou, la creación de las comunidades diaspóricas desafía la validez de los espacios de comunicación tradicionales en los que la nación es el factor predominante para comprometerse con los procesos identitarios. Teniendo en cuenta esto, *Una chica afroperuana* contribuye a la creación de espacios de comunicación para la diáspora africana en el Perú, enfatizando la raza como un factor determinante en la vida de los afroperuanos y como un componente fundamental de sus identidades. A pesar de que Georgiou afirma que estas comunidades diaspóricas reflexionan sobre cuestiones que son aplicables de manera colectiva, también afirma que estas comunidades podrían dividirse para abordar las experiencias de género y generacionales (Georgiou, 2013). Esto se puede relacionar con *Una chica afroperuana* porque, aunque la mayor parte de su contenido se relaciona con las experiencias comunes de afroperuanos, algunos de sus videos hacen referencias explícitas al cabello natural como un elemento incrustado en las experiencias de género de las mujeres negras en el Perú.

REVELANDO LOS NUEVOS RACISMOS: HABLA LA JUVENTUD AFROPERUANA

Una chica afroperuana aborda la naturaleza encubierta del racismo desde una perspectiva “daltónica”, exponiendo las formas en que ocurren las agresiones racistas y cómo se niegan constantemente en la sociedad. Ella toma, por ejemplo, algunos momentos en sus videos para discutir el uso del lenguaje racista, cuestionando sus orígenes y haciendo una relación entre el uso de estas expresiones y las manifestaciones sutiles

contemporáneas del racismo. Además, cuestiona el mito de una sociedad postracial, reclama la erradicación de estas expresiones del lenguaje popular y les proporciona un significado histórico para fortalecer sus argumentos sobre su naturaleza dañina.

El vídeo “Prejuicios afroperuanos” es el primer vídeo en el que Natalia no participa como protagonista e invita a otras personas a interactuar. Ella actúa como productora detrás de cámaras e interviene ocasionalmente en los diálogos de los participantes. Para este video, dividió a las personas en grupos de dos, y les dio un recipiente lleno de frases estereotipadas asociadas con los afroperuanos, pidiéndoles que manifiesten sus pensamientos sobre ellas y que narren sus propias experiencias en relación a estas situaciones. A partir de los testimonios y de la explicación que proporcionan, es posible observar que algunos de ellos tienen opiniones políticas o son capaces de teorizar algunos de los conceptos, mientras que otros son informales y sus respuestas son más basadas en la opinión. También, es cuidadosa con la presentación de un grupo de personas que tienen diferentes orientaciones sexuales, para tener diversos puntos de vista y discutir algunos de los temas que afectan a la comunidad negra LGTBI. Por ejemplo, el video comienza con un marco en el que dos personas leen y reaccionan a la frase “negro y encima cabro”, leído con sarcasmo por uno de los participantes. La primera frase tiene como objetivo abordar las implicaciones de no encajar en las características estereotipadas de los afroperuanos, y el debate combina una explicación estructurada de las expectativas que tienen las personas de los afroperuanos y los testimonios que ejemplifican estas expectativas. Después de explicar las formas en que se cree que los cuerpos afroperuanos están predispuestos para las actividades físicas, esta primera secuencia involucra a los participantes en un debate sobre sus habilidades reales para el deporte o la danza, por ejemplo, para explicar cómo esas características pueden darles una sensación de realismo o autenticidad. La primera secuencia finaliza con una discusión sobre cómo se entiende generalmente la afrodescendencia en relación con un grupo de características que validan esta identidad.

La siguiente secuencia comienza con risas y miradas incómodas, principalmente por los hombres que participan en el video, para luego revelar que la próxima discusión analizará el mito de la hipersexualidad de los hombres negros. Esta situación se complica cuando los hombres negros que participan en el video admiten que esto podría ser un estereotipo positivo y beneficioso para ellos. Sin embargo, en un marco posterior, reconocen la necesidad de eliminar todos los estereotipos, ya que afectan la percepción que la gente tiene de los afroperuanos. La secuencia se convierte, entonces, en un serio debate y reflexión sobre los orígenes de este mito y las implicancias que esto podría tener para la identidad corporal de los hombres negros, ya que este estereotipo genera un estándar de masculinidad al que los hombres afroperuanos deben responder, y que complica la situación de los hombres negros gays, por ejemplo. Este vídeo, por lo tanto, atrae no solo la existencia de prejuicios sobre la población afroperuana, sino que también involucra otras variables como el género y la identidad sexual para entender cómo los prejuicios dan forma a experiencias diferenciadas para la juventud afroperuana.

La mayoría de las referencias que *Una chica afroperuana* usa cuando se habla de racismo se basan en su naturaleza simbólica, ya que en su mayoría se refiere a las experiencias que resultaron de sus interacciones interpersonales y la agresión que sufrió a lo largo de su vida. Sin embargo, es posible observar un cambio en las formas en las que se aproxima a este concepto. En el video “Cosas que no debes decir cuando alguien habla de racismo”, enumera las respuestas que no acepta cuando da sus propias opiniones sobre el racismo, partiendo de los escritos de *Americanah*, una novela de la escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie. El video tiene la intención de aplicar los pensamientos de Adichie sobre la raza y el racismo a sus experiencias en un contexto local, enfatizando la importancia de validar las experiencias de las personas y tener una comprensión más amplia del racismo, entendida por ella como un ejercicio de poder y dominación sobre ciertos grupos raciales. Aquí, es posible identificar el equilibrio entre la comprensión del racismo tanto a nivel simbólico como estructural, ya que subraya la importancia de examinar sus repercusiones en las desigualdades sociales. Reflexionando sobre esto, Natalia entiende el racismo desde una perspectiva estructural, y analiza las manifestaciones implícitas de prejuicios raciales que afectan a los afroperuanos. Natalia se refiere al racismo permanentemente en sus videos y, a través de su comprensión de las relaciones de raza, hace evidente la naturaleza sutil del racismo en el Perú y algunas de las formas más comunes en las que se reproduce.

CONCLUSIONES

Natalia se refiere a su plataforma como un blog personal, y se posiciona en el centro de sus narrativas apelando a sus experiencias y sus puntos de vista sobre sus luchas como una mujer negra y joven. Sin embargo, a través de la interacción con otros participantes, el contenido aborda diferentes puntos de vista de otros hombres y mujeres afrodescendientes con diferentes identidades sexuales y de género. Al incluir voces diversas en sus videos, Natalia rompe el alcance de su narrativa personal para extender las discusiones a los temas que otros afroperuanos encuentran relevantes, también pudiendo posicionar discusiones importantes sobre la relevancia de la raza como factor de diferenciación y exclusión que se manifiesta en las interacciones cotidianas. *Una Chica Afroperuana*, entonces, deja de ser un espacio de mera expresión personal, y a través de la participación y la interacción con otros, logra articular la importancia de discutir la cuestión racial y la forma en que afecta las trayectorias de vida de la juventud afroperuana.

Natalia ha abordado algunos de los cuestionamientos que recibe sobre el contenido de sus videos más recientes, en los que se refiere a las críticas recibidas por tener un blog que se basa principalmente en el racismo. Sin embargo, su contenido se refiere al racismo como un elemento predominante y constante en la experiencia afrodescendiente en Perú. En este contexto, el blog construye una noción de negritud que no

se puede entender de forma independiente sin entender la discriminación permanente que afecta la vida cotidiana de la población afroperuana.

Por otra parte, la inclusión de diversas voces contribuye a resaltar la relevancia de las cuestiones de raza, género —que incluye no solo las experiencias de las mujeres, sino también los testimonios de los hombres y las poblaciones de LGTBIQ— y la identidad nacional para la juventud afroperuana, ya que es capaz de articular todos estos testimonios diferentes y reunirlos bajo la experiencia común de la marginalidad. Así, mientras que muchos de los testimonios enfatizan manifestaciones particulares de exclusión, los contenidos de *Una Chica Afroperuana* se unifican bajo las reflexiones sobre la raza, la identidad y el género, teniendo como eje principal el efecto que los procesos de racialización han tenido en el desarrollo de sus identidades raciales y étnicas.

BIBLIOGRAFÍA

Anarbaeva S.

2016 "YouTubing Difference: Performing Identity in Video Communities". En *Journal Of Virtual Worlds Research*. Vol. 9(2), pp. 1–13.

Back, M. & Zavala, Virginia

2017 *Racismo y Lenguaje*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Burgess, J. and Joshua Green

2009 *YouTube: online video and participatory culture*. Cambridge, UK; Malden, MA : Polity.

Callirgos, J. & Oboler, Suzanne

2013 "El racismo peruano". *Serie Diversidad Cultural*, 3(1), pp. 57–213. Lima: Mincul.

De Deus Brito, M.

2016 "As Mulheres Negras Na Mídia: Invisibilidade e Resistência". Paper presented at the IX Seminario Internacional de Direitos Humanos da UFPB. Paraíba.

Downing, John D. H. & Husband, Charles

2005 *Representing Race: Racisms, Ethnicity and the Media*. London: SAGE Publications.

Georgiou, M.

2009 "Diaspora in the Digital Era: Minorities and Media Representation" *Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe*, Vol. 12. N.º 4, pp. 80–99.

Golash-Boza, T.

2011 *Yo soy negro: Blackness in Peru*. Gainesville: University Press of Florida.

Guo, L. and Summer Harlow

2014 "User-Generated Racism: An Analysis of Stereotypes of African Americans, Latinos, and Asians in YouTube Videos". En *Howard Journal of Communications*. Vol. 25:3, pp. 281–302.

Kolko, B.; Nakamura, Lisa & Rodman, Gilbert B

2000 *Race in cyberspace*. [electronic resource]. New York: Routledge.

Lee, L.

2017 "Black Twitter: A Response to Bias in Mainstream Media". En *Social Sciences*, Vol. 6(1), p. 26.

Mayorga Balcazar, Lilia (ed.)

2010 *Mira cómo ves: racismo y estereotipos étnicos en los medios de comunicación*. Lima: CEDET.

Nakamura, L.

2002 *Cybertypes: Race, Ethnicity, And Identity On The Internet*. New York: Routledge.

2008 *Digitizing race: visual cultures of the Internet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Nakamura, L., & Chow-White, P.

2012 *Race after the Internet*. New York: Routledge.

N'gom, M. et al.

2011 "Afro-Peruvians and the Official Cultural Institutionalism: Recovering the Lost Voices". En *Callaloo*, Vol. 34. N.º 2, pp. 286–506.

Sobande, F.

2017 "Watching me watching you: Black women in Britain on YouTube". En *European Journal of Cultural Studies*, Vol. 20(6), pp. 655 –671.

Van Dijck, J.

2013 "'You have one identity': performing the self on Facebook and LinkedIn". En *Media, Culture & Society*, Vol. 35(2), pp. 199 –215.

USOS Y COSTUMBRES AFROPERUANAS

Delia Zamudio Palacios³⁵

Yo escribí un libro que se llama *Usos y costumbres afroperuanas*, en el cual señalo lo religiosos que somos nosotras y nosotros los afrodescendientes, nuestras creencias y cómo en su mayoría creemos en nuestros ancestros. Cuando ellos se van, cómo los extrañamos, cómo les hacemos sus misas, cómo los tenemos presentes. Hay una frase que dice “mientras no te olvide, no te has ido”, y nosotros difícilmente olvidamos a nuestros ancestros.

Yo nací en la Hacienda Hoja redonda en Chincha. Luego, migré al barrio popular de la Victoria. Siempre tengo en la mente a mi abuela con sus consejos y a mi abuelo con sus cuentos. Ellos nos enseñaban el respeto a los mayores y el buen comportamiento. Si nos portábamos mal, las consecuencias eran los castigos de Dios.

CUENTA LA TRADICIÓN...

En el distrito de Ingenio hay una campana fundida por los descendientes de los esclavos angoleños. Según la tradición, se dice que fue confeccionada con bronce y oro rescatados de los entierros de los Jesuitas. La campana tiene la fecha de fundición.

Contaba Sabino Caña, quien fue sacristán de la iglesia de la Quebrada fallecido en 2002, que el barco que traía a las negras y negros esclavos estuvo a punto de zozobrar al ser atrapado por una tormenta. Uno de los esclavos que eran traídos para ser vendidos sacó un papiro y lo abrió. Dentro de él había una pintura de una virgen negra. El dueño se ríe y le dice “crees que esa negra nos va a salvar”, a lo que este responde

35 Directora del Grupo Negro Mamaine. Destacada activista afroperuana y por los derechos de las mujeres afroperuanas. Primera dirigente sindical luchando por los derechos de los/las trabajadores/as; y también la primera mujer que dirigió la Confederación General de Trabajadores del Perú, la principal central sindical del país. Fundadora de la Casa de Refugio San Juan de Lurigancho para víctimas de Violencia Familiar y Sexual. Escritora reconocida por su libro testimonial “Piel de mujer” (1995)- FOVIDA

“no se ría amo, ella tiene poderes”. Todos los negros esclavizados seguían suplicando de rodillas, la mar se ponía más brava y parecía que se iban a pique. Entonces, asustado el dueño del barco le pide perdón a la virgen negra, prometiéndole que si llegaba a buen puerto le haría una iglesia

Se calmó poco a poco la tormenta, y ellos lograron llegar al puerto de Tambo de Mora. De ahí, por los túneles, fueron llevados a la hacienda San José, donde fueron vendidos. Otro grupo que separó el esclavista llegó hasta Cañete, y levantaron la iglesia de la virgen negra en La Quebrada (San Luis). Esta fue tapiada por muchos años por la propia Iglesia católica, quien ordenó cubrir, pintar o tapiar todo santo que fuera de color negro. Por esa época, la Iglesia era muy radical y racista. Negaba, incluso, la participación de los negros como curas o sacerdote hasta la quinta generación. Prueba de ello fue el caso de San Martín de Porres, quien nunca pudo ordenarse como sacerdote, y se quedó como hermano lego.

La iglesia de la virgen negra fue descubierta en septiembre de 1986, de casualidad, por el sacristán Sabino Caña mientras trabajaba en la refacción de la iglesia. Como esta había sido tapiada, al tratar de despegar el tarrajeo, sobresalían algunos bordes que llamaron su atención. Indagó más y descubrió que detrás de estas capas de pintura había una figura. Él logró enviar una carta con la fotografía al Arzobispado de Lima, quienes enviaron a investigadores para verificar el hecho. Luego de comprobado, los investigadores enviaron su versión al Papa, quien finalmente la reconoce como Santa Efigenia.

Según la historia, en la época de Jesús, ella se convirtió en su seguidora. Como era una reina, su primo pretendía casarse con ella por su reino y la ambición, pero ella no quiso por su amor a Jesús. Así que el pretendiente decidió darle muerte para casarse con su hermana menor que ascendió a reina. De este modo, logró apoderarse del reino. Reinó con mano dura, aunque finalmente el reino se incendió. Desde entonces, ella aparecía cuando había peligro y salvaba muchas vidas.

También conocí a Sabino Caña, un sacristán de la iglesia de La Quebrada. Ahí tenemos la virgen negra, y nos reunimos de diferentes lugares para festejar el día de la Virgen y para dar a conocer nuestra religiosidad. Un periodista dijo que, para conocer una virgen negra, la gente no iba acudir. En cambio, si decíamos que era una fiesta para comer gato los negros, entonces sí muchos curiosos iban a acudir esta fiesta. Pero ha quedado demostrado que acudimos por nuestra religiosidad por y el amor a Dios, como también acudimos a la procesión del Señor de los Milagros, quien fue pintado por un negro angoleño. También, se difundió la integridad religiosa de San Martín de Porres, a pesar de la prohibición de la Iglesia a que los negros —hasta quinto grado consanguíneo— pudieran llegar a ser sacerdotes. Él murió siendo hermano lego y luchando por lo que creía suyo, su forma religiosa de ver este mundo, su forma religiosa de ver el amor de Dios.

Vemos cómo se les daban oportunidades a las personas de piel clara hasta en la religión. Se ha visto también cómo hay huesos de cadáveres

en pequeñas celdillas que ponían en la hacienda San José, en Chíncha, para castigar a los negros cimarrones que trataban de huir del maltrato del amo. Uno se queda pensando cuán grande ha sido nuestra religión, cuán grande ha sido nuestro amor que no nos convertimos en bandas de asesinos, sino más bien en una resistencia callada, pero fuerte.

El racismo era muy asentado, incluso, en el grupo sacerdotal. Fueron capaces de tapiar imágenes, ya que no querían que se viera ninguna figura negra.

UNA FE INQUEBRANTABLE...

Los afroperuanos somos un pueblo esencialmente religioso, creyente, católico que practica su fe celebrando las festividades religiosas de manera colectiva, en familia y de manera individual. Las más importantes festividades son la Semana Santa, la Navidad, fechas conmemorativas de los santos como la Virgen del Carmen, El Señor de los Milagros, la fiesta de la Cruz, y el Día de todos los Santos y nuestros ancestros. La religiosidad afroperuana forma parte de nuestra vida desde la colonia cuando los esclavizados heredaron y adoptaron la doctrina católica.

Las manifestaciones religiosas colectivas se presentan desde que los esclavizados pudieron formar cofradías y hermandades, que fueron adoptadas para organizar a los afrodescendientes con el fin de evangelizarlos más fácilmente, pero ellos lo usaron con diversos propósitos.

La Iglesia católica vio la necesidad de adoctrinar y evangelizar a los esclavos para que abandonaran a sus dioses y costumbres propias de África, ya que las consideraban "salvajes". Había que instruirlos en las verdades de la fe católica para hacerlos dóciles. Los domingos, eran los días que los sacerdotes adoctrinaban a los negros para ser buenos cristianos. Sin embargo, las costumbres no se borran fácilmente y ocurrió una mezcla de dioses, rituales y ceremonias.

Los esclavos no olvidaron a sus dioses africanos y los trajeron. Gracias al mestizaje, se convirtieron en santos católicos. Luego de que fueron liberados, los esclavos eligieron como protectora a la Virgen de Carmen.

Llamaba mucho la atención, y aún hasta ahora, cómo en las festividades religiosas de las comunidades afroperuanas hay una gran presencia de diversas costumbres ancestrales religiosas: procesiones, misas, rituales, siempre acompañados de música, bailes, cantos, comida, bebida.

Tenemos muchas fiestas religiosas que festejamos colectivamente de una manera propia, donde el fervor religioso se expresa en danza, música, canto, rezos, propios de la costumbre afroperuana. Las imágenes religiosas representan el espacio en el cual el negro podía manifestar sus costumbres. Por ello, eran y son muy importantes para el ritual, para la ceremonia.

Existe mucho cuidado de las “andas”, que son cuidadosamente adornadas con flores, tules, milagros de plata e incluso de oro. La vestimenta de los santos y vírgenes son elaborados por artesanos locales, haciendo gala de lujo y esplendor. Esta es una forma de venerar a los santos.

En cuanto a los grupos que acompañan la procesión, también cuentan con vestimentas especiales que son cada vez más espectaculares. Se ensayan los bailes todo el año y requieren de cada danzante un gran esfuerzo físico y disciplina para trabajar en grupo. Cabe señalar que tanto la vestimenta como la danza han desarrollado una simbiosis con el mundo andino.

Otra manifestación religiosa grupal heredada de aquella época, son las novenas, actividad propia de mujeres. Por nueve días, ellas se reúnen en las iglesias en torno a un Santo al que rezan y cantan para merecer sus favores.

En el plano familiar, la religiosidad afroperuana es muy fuerte. La ceremonia de los bautizos, primera comunión, confirmación, matrimonios, son motivo de celebración familiar. La labor de los padrinos era muy importante. Un compromiso de por vida con el ahijado y motivo de agasajo de los compadres, lo que muchas veces se convertía en una fiesta. Había una gran participación de todos los miembros de la familia: abuelos, tíos, primos, así como de los vecinos. La celebración podía durar hasta varios días.

A nivel individual, son muchas las tradiciones transmitidas por generaciones, pero que se han ido perdiendo en el tiempo. La fe individual se manifiesta con la asistencia a la misa, el acompañamiento a las procesiones, en aceptar todas las creencias transmitidas por la Iglesia, como el uso de ciertas vestimentas (mantillas, hábitos, etc.). Hay una fuerte creencia en el demonio, en el infierno y en el castigo divino que marca la vida de las personas.

RELACIÓN CON LA MÚSICA, EL BAILE, LA COMIDA Y LA BEBIDA...

Los afroperuanos nos caracterizamos por ser un grupo alegre. A pesar de tener un gran respeto por la religión, sus manifestaciones religiosas se desarrollan en medio de alegría que se traducen en su música y en la danza. Las comparsas suelen ser muy bulliciosas. El inicio y el final de las procesiones son motivo de algarabía en el grupo.

También, es un acompañamiento obligado las comidas y bebidas propias de cada celebración. Por ejemplo, para la Semana Santa se solía preparar “frejol colado” y comer solo carne blanca: pescado. En Navidad, los tamales; y para octubre, durante la procesión del Señor de los Milagros, el turrón. Durante estas celebraciones, también se bebe mucho: últimamente, cerveza, pero anteriormente chicha.

COSTUMBRES ANCESTRALES...

Desde siempre, nosotros creemos en el vudú, en la magia. Curamos a los niños con rezos. Gracias a esto, se han salvado muchos niños. Mi madre curaba del susto, curaba de una serie de cosas. Ella usaba alumbre, usaba huevo, usaba cuy.

Curar el susto pasando el huevo era una costumbre muy común a principios de siglo XX. Consistía en ir rezando —oraciones católicas y cánticos ancestrales— mientras se pasaba el huevo al niño, quien presentaba mucho llanto sin razón aparente. Incluso, se elegía un padrino o madrina de susto.

Había otras tradiciones como curar el aire con barra de azufre o poner una planta de sábila en la puerta de la casa para espantar las envidias, entre muchas otras.

Yo he visto sanar a personas, y creo que todos esos tipos de medicinas ancestrales debemos recuperarlas para ver lo bueno que nuestros ancestros dejaron a la cultura, y que se está perdiendo.

FERNANDO ROMERO PINTADO, EL PRIMER INVESTIGADOR DE LOS AFROPERUANOS

Humberto Rodríguez Pastor³⁶

A nuestro parecer, Fernando Romero no tiene el reconocimiento que debería tener y esto se debe a su auténtica modestia, una modestia consustancial en él. Deseamos, pues, que investigadores de los afros tengan mayor acercamiento y juicio sobre Romero, así como es necesario que la misma gente afro conozca y reconozca a un intelectual que hizo mucho por difundir esa particular historia y cultura.

Por esta razón, ofreceremos pasajes de su biografía, mostraremos su incansable afán de hacer trabajos, su gran capacidad organizativa, las variadas expresiones de su vida académica y, también, lo que personalmente compartí con él.

SURGE UNA AMISTAD

En los días 9 y 10 de mayo del año 1986, un grupo de investigadores histórico-sociales organizamos el Primer Seminario Sobre Poblaciones Inmigrantes³⁷. Se consideraba “poblaciones inmigrantes” a grupos

36 Premio Nacional de Cultura 2018. Realizó estudios de pregrado en Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), los que continuó en la École Pratique des Hautes Études y en el Collège Coopératif (1963-1965), en París, Francia. Al regresar al Perú obtuvo el grado de bachiller en Etnología y Arqueología en la UNMSM. Posteriormente, optó el grado de doctor en Antropología en la misma universidad. Ha ocupado los cargos de director del Archivo Agrario, director del Instituto de Apoyo Agrario y director del Área de Ciencias Sociales del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYTEC). Se ha desempeñado como profesor contratado en la Universidad Nacional de Trujillo, Universidad Nacional del Centro, Universidad Nacional de Trujillo, Universidad Nacional del Centro, Universidad Ricardo Palma, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, UNMSM, PUCP y la Universidad Nacional Federico Villareal. Recibió el premio CONCYTEC Jorge Basadre en 1989, correspondiente al área de Historia del Perú Republicano. Además de sus publicaciones, ha contribuido con decenas de artículos a revistas como Socialismo y Participación, Pasado y Presente, Revista Andina, Diálogos en Historia, Nueva Sociedad, entre otras.

37 Cf. Primer Seminario sobre Poblaciones Inmigrantes. Ts. I y II, CONCYTEC, Lima, pp. 1987.

humanos que no eran peruanos nativos y que, por distintas circunstancias históricas, habían llegado a nuestras costas, espontánea o forzadamente, y se habían quedado e integrado de manera definitiva en nuestra sociedad. El seminario se realizó considerando a grupos tales como chinos, negros, japoneses, italianos y otros europeos.

Por su trayectoria en cuanto a sus investigaciones sobre afroperuanos, por supuesto, se buscó que Fernando Romero Pintado participara. Dijo que no podía hacerlo (tenía 81 años), se sentía algo viejo y prefería no presentarse en público. Si no podía hacerlo, le pedimos entonces que facilitara la bibliografía que hubiera reunido en sus escritos sobre la gente negra peruana. Respondió que esa bibliografía iba a incluirse en una obra suya que deseaba publicar.

En otro momento cercano —como miembro, entonces, del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYTEC), y en un período en el que se manejaba no pocos fondos del erario nacional—, le dije que este organismo estatal podía financiarle la edición de su libro. Por carta, me contestó que él era un “viejo macuco” (usó este afronegrismo), que creía en mis buenas intenciones “pero desconfiaba de mis recursos económicos”. Seguramente, con una sonrisa escéptica, pensó “a lo mejor es posible”. Aceptó mi propuesta. Romero no esperaba que “más pronto que antes” —como dicen en Chiclayo, así me precisó— cumpliera con llevarle el formulario de solicitud de apoyo financiero que llenó. De mi parte, aceleré las gestiones y se tuvo éxito. Por todo esto, él añadió que, si él era macuco, yo era cuco (otro afronegrismo). Al poco tiempo, vio editado su libro sobre el habla de los afroperuanos, obra que tuvo que dividirse en dos partes y publicarse en diferentes editoriales: Milla Batres y el Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

De allí en adelante, continuó y se desarrolló entre nosotros una amistad especial. Algunos aspectos contradictorios había en ella: don Fernando, bastante mayor y por la edad en evidente declinación, por entonces era bastante conservador —yo no lo era—. Vivía reducido a su casa y, más precisamente, a su escritorio-biblioteca, donde leía y escribía. Tenía pocas amistades, pues muchos de sus amigos de siempre ya se habían ido.

Nos acercaban varias cosas: teníamos similares temas de investigación (él, todo lo del mundo de los afroperuanos; yo, interesado en inmigrantes chinos que se peruanizaban y que chinizaban al Perú). Hubo una estimación que, de amigos de diferentes edades, comenzó a ser —muy silenciosamente y sin que nunca lo mencionemos— una aproximación de padre a hijo. Nos parecíamos en un mismo espíritu de persistencia —casi terquedad— en lo que hacíamos. Además de ello, por esos años de su autoaislamiento, junto con muy pocas personas, éramos quienes lo aproximábamos a las noticias y chismecillos del mundo intelectual.

Romero Pintado procuraba que le hiciera visitas regulares. Siempre tenía algo que darme, algo que decirme o me indicaba por teléfono que necesitaba hacerme alguna consulta o, por esa misma vía, me ofrecía alguna tentación mundana que sabía me agradaba. Todo esto fue para mí

un privilegio, un honor, y hubo un cariño y aprecio que, pasados 30 años, siguen invariables y se echan de menos.

Mi estimación a su persona y mi respeto intelectual fueron en aumento en tanto me iba aproximando a sus conocimientos sobre los negros peruanos y a su calidad humana. Mi interés por este tema tenía ya algún tiempo, tanto que participé en la creación del Movimiento Negro Francisco Congo³⁸ (MNFC). Me asombró todo lo que Romero había reunido sobre historia y cultura de los negros, la cantidad de cosas que había hecho e investigado sobre este importante conjunto social peruano: ¡se hallaba inserto en el tema desde hacía más de cincuenta años!

Como nuestros asuntos de investigación tenían muchas aproximaciones, pensé y le propuse hacer ambos un tipo de libro que fuese una conversación similar a la que en algún momento habían hecho y publicado Jorge Basadre y Pablo Macera o la de Carlos Alberto Seguí y Max Silva Tuesta. En nuestro caso, se dialogaría sobre chinos y negros, de cómo investigar a estas poblaciones inmigrantes, de qué manera habían sido tratadas académicamente y también sobre asuntos metodológicos. Así le insistí en varias ocasiones. Realmente, no quería hacer este diálogo académico. Le parecía que todo lo que había hecho era evidente, diáfano, que no tenía nada que agregar. Sin embargo, en las charlas que teníamos, siempre me daba precisiones sobre su vida e investigaciones, sabiendo de mi interés en ese asunto. Ahora, cuando ya no nos acompaña más don Fernando, siento que perdimos una gran ocasión de aprender de él más de lo que aprendimos, y de transmitirlo a las futuras generaciones.

Es indudable que Fernando Romero pretendía que alguien le sucediera en sus trabajos. Hizo varios intentos sin lograrlo. De acuerdo con la carta (25 de marzo de 1974) que Julio Ramón Ribeyro le envía a Romero —cuando el notable cuentista era delegado adjunto del Perú ante la Unesco—, escribe que es un buen propósito el de Fernando Romero crear en el Perú un organismo *ad hoc* destinado a fomentar las investigaciones sobre el tema de los afros que tanto le interesa. Intención que en el actual momento ha surgido espontáneamente y que, donde él se encuentre, verá a sus *cuasi* discípulos o herederos.

Tuvo la claridad de hacer sugerencias a los “negrólogos” (palabra de su invención) del futuro. Por eso, los libros sobre negros que editó eran los que para cualquier otro investigador hubiese sido difícil de lograr. En el prólogo de su último libro sobre la gente negra, él propone un plan de lo que en el futuro debería hacerse sobre este asunto. En verdad, se trata de una propuesta muy clara de ese querido amigo e investigador.

Pocos años antes de su muerte, tenía un plan elaborado para dejar su herencia. Me refiero a lo que un intelectual ha reunido en papeles y libros durante cincuenta años. Con mucha tranquilidad, quienes lo visitábamos y su familia, veíamos cómo realizaba la ejecución real de ese plan. Me tocó

38 Tiempo después, se dividió y desapareció este movimiento. En mi opinión, fue el Centro de Desarrollo Étnico (CEDET), fundado en 1998 por varios exmiembros del MNFC, el único que asumió los objetivos iniciales de “los congos” y la entrega desinteresada de esos primeros años.

una parte de esa herencia. De ella solo me considero un depositario, ya que ofrezco y ofreceré su uso a todo aquel que siga en el mismo camino de investigaciones en la que anduvo nuestro amigo Fernando.

SU FAMILIA

Los padres de Fernando Romero fueron José Daniel Romero Ramírez y María Matilde Pintado de Rossi. Tuvo los siguientes hermanos: Benjamín (periodista), Jorge (diplomático), Manuela y Matilde. Fernando estudió primaria en el colegio San Agustín. Apenas finalizado el 2do año de secundaria en La Recoleta, pasó a la Escuela Naval de donde egresó en 1926, a los 21 años, con el grado de alférez de fragata. De inmediato, sirvió en el departamento de máquinas del BAP Almirante Grau y luego en la división de submarinos.

El 17 de abril de 1932, se casa en Lima con Rosa Elvira San Martín Fraysinett, con quien tuvo solo hijas mujeres: Mariel (1934), Esther (1936), Susana (1938) y Silvia (1940).

Cuando ya era bastante mayor, estuvo muy contento de saber que uno de sus bisabuelos, José María Ramírez, fue uno de los 339 “ilustres vecinos” de Lima firmantes de la Declaración de Independencia.

Nos parece curioso e importante que un hermano del padre de Fernando, Carlos A. Romero Ramírez (1863-1956) tuviera pasiones intelectuales. Trabajó en la Biblioteca Nacional del Perú durante 60 años y llegó a ser su director durante 15 años. Escribió asuntos históricos como lo haría su sobrino Fernando (Tauro del Pino, 2001).

INQUIETUDES INTELECTUALES

Poco conocemos sobre las iniciales inquietudes intelectuales de Romero cuando era niño, pero parece que estas no tuvieron nunca una sola senda. Él siempre anduvo con paralelas o múltiples preocupaciones académicas. Digamos, por ejemplo, que en un momento debió servir en la Marina fluvial de la Amazonía y de allí aparecen un libro de cuentos y un libro sobre la Marina en el nororiente. Lo que vivía o experimentaba era conducido por él mismo hacia la redacción y edición. Con seguridad, fue un lector ansioso, una persona de permanentes afectos por la vida intelectual. La más inequívoca evidencia de estas inquietudes y de su personalidad y temperamento la percibimos en las opiniones de sus jefes mientras estuvo en la Marina.

VIDA DE MARINO

Cuando Fernando Romero recién tenía 22 años y ya había logrado el grado de alférez de fragata, participó en el crucero de verano de enero a abril de 1927. Su jefe, el capitán de fragata Federico Taboada, informó que

Romero era muy cumplidor y que tenía “bastante capacidad mental”. En ese mismo año, su jefe, al emitir un informe sobre el joven oficial, precisa que tiene conocimientos en inglés, francés y que es estudioso, sobrio y contraído. En esos momentos, ese jovenzuelo, claro en sus aspiraciones, pedía que lo cambien a la División de Submarinos. Un año después, este mismo jefe ya afirmaba que él traducía y leía en dos idiomas y que, por lo tanto, no solo los conocía.

En el legajo de Fernando Romero que existe en el archivo de la Marina, en el año 1930, cuando tenía 25 años, el capitán de fragata del BAP Lima, Grimaldo Bravo Arenas, daba la siguiente opinión: “[es un] oficial de gran cultura intelectual y técnica, de mucho criterio y espíritu profesional [...] la Marina puede esperar mucho de él”. Un año después, el capitán de corbeta del BAP R-1, donde se desempeñaba el joven marino, dijo de él: “tiene gran disposición para los estudios históricos, especialmente los de la Marina sobre lo cual ya ha publicado algunos trabajos de mérito”. Por ese entonces, Romero ya estaba matriculado en la Universidad San Marcos. Mantenía interés por los estudios de historia y, efectivamente, en este mismo año, ya había publicado en la *Revista de Marina* un artículo titulado “Dos vejetes y un maestrescuela”, así como también un trabajo mayor llamado “116 años de Marina de Guerra”. Unos meses después, ya en Iquitos, inicia lo que será su obra *Iquitos y la Fuerza Naval de la Amazonía 1830-1933*.

A pesar de no percatarnos del contexto que estimulara y apoyara el desarrollo de estas inquietudes intelectuales, nos parece destacable, en todo caso, que un joven oficial que no llegaba a los 30 años tuviera ya una marcada inclinación por la historia y que luchara por desarrollarla. Tengamos en cuenta que Romero no dejó nunca esta orientación. Por ello, cincuenta años después, asume la responsabilidad de participar en las investigaciones sobre historia marítima, y redacta los tres tomos del período republicano que le correspondió (1850-1870) dentro de la *Historia Marítima del Perú*. Junto con este tipo de orientación, es abierto su interés por los trabajos biográficos. Por supuesto que escribir sobre la vida de Miguel Grau fue un objetivo que alcanzó. Incluso, para mostrarnos que esta fue también una inclinación que perduró en él, a fines de 1994, dos años antes de su muerte, publica *Guise y la aurora de la Armada Republicana*.

En 1935, cuando Romero tenía 30 años y se encontraba en el Estado Mayor General, su jefe, el capitán de fragata Víctor Escudero, opinó por escrito algo que, seguramente, casi en las mismas palabras muchos oficiales de la Marina coincidían: “es un tipo de oficial que no abunda en la Marina: inteligente, estudioso, emprendedor”. En tanto, sus inquietudes eran diversas. Se opinaba de él que “podría rendir mucho más si se concretara a un solo asunto”, pero también que era “eficientísimo” e, igualmente, “de gran dinamismo e infatigable para el trabajo material e intelectual”.

En buena cuenta, su formación y disciplina académicas le permitían realizar ciertas labores que quizás otros oficiales no podían hacer: la simple actividad de redactar bien un escrito como resultado de ciertas

deducciones, el simple hecho de pretender averiguar sobre algo, de determinar una metodología, conocer las técnicas convenientes y llegar, al fin, a un resultado de redacción final. Por eso, junto a ciertos trabajos históricos, a Fernando Romero lo hallamos en estos tiempos dedicado a la redacción de un proyecto de reglamento de los servicios de comunicación en el país, o escribiendo la artillería y los torpedos de los destroyers o, poco tiempo después, a inicios de los años 40, cuando estuvo destacado en Estados Unidos, en los informes que redacta y que directamente le enviaba al Ministerio de Marina, que le eran de gran interés en tanto eran tiempos de la Segunda Guerra Mundial, etc.

Sus actividades profesionales en La Marina las supo conjugar con sus inquietudes culturales. En 1932 (tenía 27 años), fue nombrado como miembro de la Flotilla Fluvial de Loreto. Antes de salir de Lima, procuró leer cuanto pudo sobre la selva amazónica, y ya en Iquitos revisó el periódico *El Oriente* en muchas de sus ediciones de años anteriores. Asistió a archivos y consultó con personas de edad. Como culminación de estas impacencias académicas, escribió un ensayo con el título “Marinos en la Selva” (setiembre, 1932), obra de consulta obligada para todos los oficiales navales destinados a la selva, y dio varias entregas a la *Revista de Marina* entre 1933 y 1936. Según Jorge Ortiz (1999), de quien hemos tomado la información anterior, Con el terco empeño que lo caracterizó, Romero pasaba largas horas caminando en su dormitorio [...] casi abriendo un surco en el piso leyendo sus notas o alguna obra que enriqueciera su trabajo de investigación”. De su experiencia, además de la obra ya mencionada, escribió: *Doce relatos de la selva*, y *Las Fuerzas de La Marina en el Nororiente y la Guerra Fluvial* (1935).

Sus quehaceres que siguieron en La Marina fueron así: asesor del Servicio Industrial de La Marina (SIM) en 1971, en la orientación pedagógica de la Escuela Naval (1981-82) y director del Museo Naval (1983-1987).

SU EXPERIENCIA COMO TECNÓLOGO

De otro lado, todos estos conocimientos técnicos vinculados a su profesión de marino facilitaron para que, en 1945, le encarguen la Dirección de Educación Técnica del Ministerio de Educación, cuando el ministro era el historiador Jorge Basadre. No habían pasado muchos meses en que Romero se había incorporado al cargo, cuando Basadre dio de él esta interesante opinión: Demostró sobresalientes condiciones de actividad, iniciativa y planteamiento de los problemas, creando una corriente de interés acerca de este tipo de educación (técnica) y destacando su importancia en el país, propugnó la implantación de una serie de medidas conducentes a modernizar los métodos y la orientación general de esa rama de la educación. Estas palabras de Basadre eran parte de un informe que conducía a calificar a Romero. Así lo hizo y, en casi todos los aspectos, le dio un calificativo de “excelente”, menos en el de paciencia: “superior a normal”, y en cuanto “a dominio sobre sí mismo” la apreciación fue un poco baja: “normal”.

En el mismo ministerio, a Basadre le sucedió como ministro Luis E. Valcárcel, quien, a fines de ese mismo año (1945), también tuvo que llenar el formulario de notas de concepto de la Armada Peruana, donde tenía que calificar a Fernando Romero. El historiador y antropólogo escribió lo siguiente “ha conseguido, en breve tiempo impulsar esa dependencia (Dirección de Educación Técnica), colocándola en la posibilidad de desarrollar un vasto programa de alcances nacionales que transformará la enseñanza pública en un futuro próximo”. Igualmente, lo califica de excelente en todos los aspectos que se indican en ese formulario, menos en “paciencia”. Don Fernando sale de este cargo a fines de agosto de 1947. La labor que desarrolló fue novedosa para la época.

Mencionemos la información que conocemos sobre su desenvolvimiento como director poco oficinesco en esa Dirección del Ministerio de Educación: en enero de 1946, participa en Lima en un curso de verano; en agosto de 1946, lo encontramos en Huaraz junto a su esposa cumpliendo sus funciones de Director de Educación Técnica; en setiembre del mismo año, en su afán de conocer la realidad de la situación de los institutos tecnológicos, fue de visita al Cusco y, de paso, va a la ciudadela Macchu Picchu; en marzo de 1947, junto al presidente José Luis Bustamante y Rivero, clausura el curso de verano del Politécnico en la capital; en junio de 1947, está en Trujillo donde participa en la clausura del Curso de Ciencias Domésticas y, de paso, visita la hacienda Chiclín (valle de Chicama), cuyo propietario por entonces era Rafael Larco Herrera; en junio de 1947, utilizando caballo, va hasta Contumazá para visitar el colegio Agropecuario y, a continuación, toma el camino a Cajamarca donde concurre al colegio Industrial Femenino N.º 12; a continuación, visita Tarapoto y, en el mismo mes de junio, hace una inspección al Politécnico de Iquitos.

Aún en ese alto cargo del Ministerio, estableció una escuela de verano para los docentes de escuelas técnicas y propuso que los egresados pudieran luego convertirse en ingenieros. Inevitablemente, a estas osadas propuestas hubo fuerte oposición.

De las muchas obras sobre educación técnica, mencionaremos la que muestra más claramente sus inquietas ideas: *La industria peruana y sus obreros; análisis de la necesidad económica de obreros calificados que se experimentaba en el período 1955/1965 y formal de satisfacerla*. Lima, Imprenta del Politécnico Nacional, José Pardo, 1958.

SUS ESTUDIOS EN SAN MARCOS

Es importante y trascendente tener en cuenta los años de estudio de historia que Romero hizo en San Marcos en dos períodos: 1930 y 1935-37. Cuando ya era oficial de la Marina con el grado de teniente segundo y se hallaba destacado en el submarino R-3, decidió seguir estudios de historia en San Marcos. Se matriculó el año 1930. En 1994, en el archivo de esta universidad, encontré su ficha de inscripción. Según ella, Fernando

Romero tenía 25 años y residía en la avenida Emilio Fernández N.º 140. La universidad había aceptado su matrícula en el segundo año, teniendo en cuenta que ya tenía otros estudios: los realizados en la Escuela Naval del Perú desde 1920. En San Marcos, debió llevar las siguientes asignaturas: Historia del Perú (Colonia), Historia Moderna y Contemporánea, Moral y Sociología; asimismo, debía complementar dos asignaturas que tenía pendientes: Historia del Perú (Incaico) y Literatura Castellana. Había cursos de los que estuvo exonerado, como Matemáticas. Por entonces, sus profesores fueron Raúl Porras Barrenechea, Uriel García, José Jiménez Borja y Luis E. Valcárcel. Algunas precisiones de estos meses: Raúl Porras le pidió que, para su curso, hiciera un trabajo sobre “Los pilotos de la Conquista”; y su inclinación por la literatura se percibe en el 19 de nota que obtuvo en este curso. Luis E. Valcárcel también le puso nota alta, 18, y en moral tuvo 20. En fin, el promedio de sus notas fue en ese año 17. Las notas del resto de universitarios de Letras, en ese mismo año, fueron menores que las que obtuvo el estudiante universitario Fernando Romero. Algunos de sus compañeros de estudio fueron Luis Fabio Xammar, escritor y poeta peruano, creador del movimiento “cholista”, que fue una variante extrema del indigenismo literario, y Eugenio Yakowleff, arqueólogo estudioso de Paracas y de los vegetales antiguos nativos.

Uriel García le pidió que hiciera un estudio histórico sobre indios y negros en el Perú. Hizo tan bien esta obra universitaria, que debe ser considerada no solo como el inicio de una trayectoria sorprendente, sino como los comienzos de los estudios contemporáneos sobre los negros peruanos. Poco después, lo amplió y no pudo publicarlo de inmediato ni nunca. Como esos trabajos monográficos quedaban archivados, hubo una persona que, en esos años, era secretario de San Marcos, que lo hizo público, pero a su nombre. Por allí, es posible aún encontrar esa obra, pero a nombre del plagario.³⁹

De San Marcos diré, por último, que los estudiantes de Letras del año 1930 no pudieron continuar estudiando, porque cerraron la universidad hasta 1935. En el acta de notas que firma Porras Barrenechea se lee lo siguiente: “El curso [se refiere al de Historia del Perú Colonial y Emancipación] se inició en el mes de mayo de 1930 y se interrumpió por la revolución de 1930”.

ROMERO COMO EDUCADOR Y SUSTENTOS FILOSÓFICOS

Sobre sí mismo él decía: “me hice educador en la escuela de la vida” También precisaba que “vivía más preocupado por el hacer que por el filosofar”. Entendía la educación como liberadora de la pobreza, y que era clave de la moralidad.

La educación le comenzó a interesar desde que se inicia como oficial de la Marina. Se sintió inclinado a hacer algo por el personal subalterno

39 Esta historia me la contó el mismo Fernando Romero, sabiendo que yo iba a sentirme en la obligación de darla a conocer, y así lo hago.

que, en su mayor parte cuando entraba como marinero, era analfabeto y salía como marinero analfabeto. Entonces, fundó una escuela “la escuela era yo”. También, en la Marina era inevitable que descubriera la importancia de la tecnología. A su vez, le impresionó el ensayo sobre educación de José Carlos Mariátegui en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Para él, fue de trascendencia invariable lo que aprendió y vivió en sus varios viajes (y estadías) en Estados Unidos de Norteamérica, donde prestó atención sobre el aprendizaje dentro de las empresas y aprovechó para estudiar economía educativa en la famosa Universidad de Harvard. Allí mismo, descubrió a John Dewey (“no hablar de las cosas sino conocer la manera de hacerlas”).

Fernando Silva Santisteban (1999), usando trabajos de Romero, hizo un resumen de esos sustentos filosóficos en la educación en ese su largo quehacer educativo de casi toda su vida. Silva explica y muestra cómo Romero logró hacer que la educación y el trabajo tuvieran postulados a partir de la filosofía pragmática, pues era seguidor de John Stuart (Escocia, 1806–1873). Quería inculcar en la gente conocimientos simples de agricultura, economía, biología, física, matemáticas y, todo ello, con el fin de que esa gente resolviera sus problemas cotidianos. De manera anexa, consideró críticamente las tesis de Adam Smith (Escocia, 1723–1790): los seres humanos son una materia prima que debe ser transformada por medios educativos. De esta manera, podría ocurrir un aumento y una mejora en la producción de bienes y servicios. De John Dewey (EE. UU., 1859–1952), asume que la educación es una reconstructora de cambios permanentes de experiencias anteriores de la vida social y, por eso mismo, debe tener carácter experimental.

COMO RECTOR EN HUAMANGA Y LUEGO CREADOR DEL SENATI

Teniendo como base esa trayectoria educativa y reconocimiento en los medios educativos e intelectuales, acepta ser el primer rector, en 1959, de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. La propuesta fue a partir de una decisión unánime del Consejo de Administración que, en 1958, dirigía Emilio Romero (1899–1993). El 3 de julio de 1959, Fernando Romero Pintado restableció el funcionamiento pleno de esa universidad nacional y lo hizo con tres ciclos: básico, profesional y doctoral, que eran parte de facultades e institutos. Todo debía orientarse hacia la solución de problemas nacionales o regionales concretos a partir de la investigación científica. En su discurso inaugural de ese día, el nuevo rector sintetizó lo que iba a ser la nueva universidad de Huamanga:

- a) Se formará profesionales, especialmente, del carácter técnico que requiera la región.
- b) Se investigará con el fin de solucionar problemas en el área, sean culturales, demográficos, sociales, económicos, etc.
- c) Se promoverá y revalorizará el patrimonio regional, sea histórico, antropológico, musical, artístico y folklórico.

- d) Habrá programas populares que mejoren el nivel de vida.
- e) Se fomentará el avance científico.

Enrique González Carré, exrector (1994–1999) de este centro de estudios superiores, opinaba que Romero inculcó una ortodoxia universitaria basada en los más exigentes valores éticos y sociales. Por eso, los profesores que trabajaron con este primer rector lo recordaban por su afecto y cordialidad, por su férrea disciplina y su indudable capacidad de liderazgo (González, 1999).

El rectorado de Romero continuó hasta el año 1962.⁴⁰ Quien siguió en ese importante cargo, fue el antropólogo –folklorólogo Efraín Morote Best. El año de su inauguración, la UNSCH tuvo 105 estudiantes, y en 2010 fueron 8900.

Romero sale de ese rectorado y de inmediato, en julio de 1962, lo nombran como director nacional del Servicio Nacional de Administración en Trabajo Industrial (por sus siglas, SENATI), que había sido creado por la Sociedad Nacional de Industrias. Como Romero era el primer director, tuvo que definir la organización y los cuadros directivos de este organismo, que tenía como fines centrales formar obreros calificados y su perfeccionamiento. Pasadas más de cinco décadas, el Senati se considera central para formar técnicos profesionales innovadores que sean altamente productivos. Con estos fines, actualmente, Senati tiene 80 sedes en el país.

SU COTIDIANO TRABAJO INTELECTUAL

Romero trabajaba con mucha exigencia personal, con insistencia, orden y una disciplina espartana. Los libros no los leía, los estudiaba, conversaba y litigaba con ellos. Al final, esos libros terminaban anotados, subrayados y algo “desmondongados”. Leía con diccionario cerca y, al igual que casi todos los intelectuales, amaba los libros. Dentro de su biblioteca, los colocaba en conveniente orden. Conocía, por eso, la ubicación de cada uno de ellos. ¡Pobre quien se atreviera a tocar uno sin su autorización! Cuando prestaba alguno de sus textos, pedía que le precisaran la fecha de entrega. ¡Pobre quien no cumpliera! Era tenaz en la búsqueda de las obras que le interesaban y que se vincularan con lo que se encontraba investigando, estudiando o redactando.

Las lecturas de sus propios escritos las hacía sin contemplaciones. Colocaba buena cantidad de añadidos, hacía tachaduras a las palabras o líneas inconvenientes, así como enmiendas al castellano que utilizaba. Ponía tantas anotaciones que solo él o la secretaria, que lo conocía bien, podía entender la totalidad de esos parches. Esto demuestra que

⁴⁰ Mucho más sobre Fernando Romero y la Universidad de Huamanga en la obra Luis González Carré y Enrique González Carré. *La Universidad de Huamanga, Real, Pontificia y Nacional*. Lluvia Editores, Lima, 2014

no era conformista con lo que había hecho, sabía —en realidad, lo sabe toda persona con mínima modestia— que cualquier obra es perfectible y que las correcciones no se acaban nunca, y que nuevas lecturas, consultas y, en general, los nuevos conocimientos adquiridos o las nuevas interpretaciones que asume un autor le sirven para ver de otra manera lo que en un tiempo anterior, cercano o lejano, redactó.

LABOR INTELECTUAL EN SU HOGAR

Fernando Romero contaba que en su vida tuvo momentos en que pudo leer mucho. En los viajes por barco, en su soledad de la selva, por ejemplo. Antes que ello, le interesa decir que las motivaciones e inquietudes que tenía eran las que lo conducían a la búsqueda de lo que leía y estudiaba. Y era un trabajador intelectual permanente, estuviera donde estuviera.

Sus hijas cuentan que, mientras vivieron con sus padres, tuvieron que residir en varios países y, en consecuencia, debieron alquilar en todas partes alguna casa. En todas ellas, el padre instaló su escritorio donde iba a trabajar. A veces, fue en un ambiente y con mobiliario bastante sencillo.

Lo que fue el sector de su escritorio en su propia casa, en San Isidro (Lima), era verdaderamente un lugar de trabajo por el que cualquier intelectual suspiraría. Rodeado de silencio, ese ambiente tenía clóset de puertas corredizas, donde guardaba sus “secretos”, había una silla y un sillón cómodo en el que se sentaba a conversar con sus visitas. Fuera de ello, los estantes estaban llenos de libros, diccionarios, papeles y cortapapeles, y una pieza inolvidable de cerámica vidriada colonial en la que estaba representado un negro con su cabellera y nariz típicas, y que sirvió de carátula a uno de sus libros (solo Fernando Romero pudo esmerarse en hallar tal pieza). A todo ese contexto de labor intelectual, nunca llegó una computadora. Romero no se acercó al mundo cibernético. Se quedó en sus tiempos y en su estilo propio de redactar en máquina de escribir con teclas. En ocasiones y en voz baja, casi en secreto, preguntaba sobre cómo funcionaba una computadora.

En un tiempo lejano, parece que la información que le interesaba no la trasladaba a fichas, sino que lo hacía en cuadernos chicos o grandes con letra bastante legible. De esta manera, aún perduran cuadernillos enteros con muy vasta información sobre negros —esclavos o libres—, folklore costeño, letras de canciones o poesía y hasta teatro. Parece que, en un momento posterior, comenzó ya a trabajar en fichas. Las que hemos visto eran de papel. De acuerdo con tema de cada ficha —siempre escritas a mano—, fijaba con clips información sobre el mismo asunto. Un conjunto numeroso de estas fichas reunidas sobre un mismo tema lo colocaba en un sencillo fichero de madera. Eso ya, en sí, era un potencial libro por redactar.

Cuando sus hijas eran mayores y vivían en el extranjero, ayudaban a su padre Fernando en enviarle proformas con precios de libros referentes a los afros en Latinoamérica. Un ejemplo es la siguiente relación ofrecida por

Ediciones Universal de Miami el día 7 de mayo de 1975: de la antropóloga cubana Lydia Cabrera, los libros *La sociedad secreta Abakú* (precio \$10.00), *Otan Iyabiyé* (\$3.95); del cubano Carlos Canet, *Refranes de negros viejos* (\$2.50), *Anagó* (\$ 12.00), *Lucumí, religión de los yoruba* (\$ 6.00); de ese otro gran cubano Fernando Ortiz, *Los negros brujos* (\$ 9.00) y de la cubana Hilda Perera, residente en Miami, *Idapo, el sincretismo en los cuentos negros de Lydia Cabrera* (\$ 10.95). No estamos seguros si Fernando Romero adquirió estas u otras obras, pero sí es bastante claro el conocimiento de sus hijas por su central interés por los negros y su cultura.

Impresiona la rigurosidad en sus obras: escrupuloso en las citas y en cualquier otro crédito; modesto al reconocer y decir su desconocimiento sobre algo. Siempre escribía en un estilo pedagógico, explicando a los lectores lo que suponía que no conocían, pero en cuanto a las citas no siempre fue así. En 1940, escribió un artículo de muchas páginas que se publicó en Cuba.⁴¹ Este artículo es erudito en referirse a los antecedentes de la marinera. Sin embargo, y ello nos enerva, en todo este escrito no puso una sola indicación al pie de página, así como tampoco cubrió todas las fuentes posibles en sus trabajos. En *Quimba, Fa, Malambo, Ñeque. Afronegrismos en el Perú* (IEP, 1988), usó como principal fuente obras escritas y no se preocupó en conocer el habla directa de la gente negra peruana, en la que hubiera hallado no solo más afronegrismos, sino también sus contenidos semánticos que pervivieron. Él respondía que no hacía investigación de campo por su antigua cojera y porque se requería dinero, pero lo hizo a su manera.

Por otro lado, que le enviaran obras a su casa sobre temas de los afros pidiendo comentarios, no era nada extraño para Romero. De Santo Domingo, en carta del 24 de enero de 1976, Carlos Esteban Deive⁴² le dice que le envía su libro sobre vodú [sic] y magia en Santo Domingo. A continuación, pide que le comente y le dé nombres y direcciones de personas especialistas en afroamericanismo a quienes les pudiera interesar su obra.

Al igual que a cualquier intelectual especializado en un tema o problema, se le acerca gente joven interesada en hacer sus tesis o un libro para hacerle consultas por distintas vías. En julio de 1974, Anne Wilson preparaba su Ph. D. para la University of London. Su interés eran las canciones en el reino del Kongo [sic] a mediados del siglo XVII, que habían sido mencionados por el Dr. Carter. Fernando Romero le contestó que a ella le convenía leer la obra *Custom and Governement in the Lower Congo*, del año 1970, cuyo autor era el antropólogo Wyatt MacGoffey. Añadía que esas canciones que mencionaba Carter eran realmente del siglo XVIII. Impresiona la erudición de Romero.

En una comunicación escrita del 9 de julio de 1973, Philippe Gouambe, secretario de la embajada de la República Popular del Congo

41 El artículo se tituló "De la zamba de África a la marinera del Perú". En *Estudios Afrocaribíes*, Vol. IV, N.º 1, 2, 3, 4. 1940, La Habana.

42 Español, cuya vida profesional (historia, narración y otras más) la realizó en la República Dominicana.

en Nueva York, le dice que no puede facilitarle a Romero un diccionario de lengua bantú, linga u otras, pero a cambio le envía un anexo con dos direcciones (una en Londres y la otra en Estocolmo) donde podría lograr la información que requiere.

Romero escribió muchos libros y artículos sobre temas muy precisos referentes a sus diversas inquietudes o sobre sus actividades profesionales. Parecía que no le importara que el trabajo de muchos años quedara sin publicarse, tanto que, aseguramos, él ha dejado algunos libros pendientes: el tiempo le ganó. Acumuló, ordenó y estudió más de lo que pudo redactar. Cuando tuvo un libro hecho sobre historia de los afroperuanos, buscó apoyo para sus investigaciones, aunque no para publicar, no puso empeño en ello, pues le llegaba espontáneamente.

Cualquiera de sus trabajos intelectuales lo hizo al mismo tiempo que cumplía sus obligaciones como oficial de la Marina, cuando había acabado de escribir un manual sobre el uso de un cañón de un barco de guerra o durante sus viajes como funcionario de la Oficina Internacional del Trabajo, cuando tenía que cumplir sus obligaciones como asesor de alguno de los ministros de educación o robándole el tiempo cuando ejercía el rectorado en la Universidad de Huamanga o en la Universidad del Pacífico, cuando creaba en Lima el Senati, antes de preparar una clase del curso sobre Economía en la Educación cuando enseñaba en San Marcos o en los cursos técnicos en la Escuela Naval, luego de haber finalizado un cuento sobre la selva peruana o algunas de sus varias novelas, o aprovechando el material archivístico del Museo de la Marina cuando era su director.

UN INTERÉS CENTRAL CUASIPERMANENTE: LOS AFROPERUANOS

Si su primera profesión fue la de marino, pero llegó a ser un buen historiador. Dentro de este campo de estudio hizo, de manera muy intensa, historia de la gente negra. Fue de tal profundidad y erudición, que es difícil que alguien pueda superarlo en sus estudios histórico-lingüísticos sobre las lenguas africanas y el habla de la población negra que fue trasladada al Perú. Estudió esas lenguas y tenía diccionarios de ellas. Es así que podía discernir al instante el origen de un afronegrismo⁴³ cuando lo escuchaba o leía. Realmente, no sabemos si habló alguna o varias de estas lenguas, pero podemos asegurar, eso sí, que las conoció bastante bien, así como podemos afirmar que estuvo en varios países africanos. Como una lengua —modo de entenderse entre los humanos y que no solo es oral— se debe comprender en su contexto social y cultural, Romero

43 La categoría afronegrismo fue creada por Fernando Ortiz —este gran lyamba, como lo califica Romero—, quien denomina de esta manera a voces “*procedentes de África pero no de los pueblos árabes, ni de los turcos del Egipto, ni de los bóers de Transvaal, etc., sino concretamente de los negros de África*” [citado por Romero, 1988: 31].

De su parte Romero indica precisando que se trataba de posibles palabras cuyos orígenes podían encontrarse en hablas, lenguas, dialectos o familias lingüísticas del continente africano (hausá., efick, yóruba, walof, kikongo, bantú, protobantú, twi, bundu) A su vez es probable que estas voces surgieran por existencia y conveniencia con la población negro peruana.

puso interés en la antropología sociocultural. Una obra que tenía cerca fue *Dictionary of Anthropology* de Charles Winick, del año 1956, y que leía y subrayaba palabras que delatan su interés, para sacarles más provecho, como “animism”, “anthropology cultural”, “chromosome”, “clan”, “class”, “dance”, “descente”, “hamitic”, “kinship”, “magic”, “myth”, “mythology”, “phenotype”, “polyandry”, “poligamy”, “polygyny”, “race”, “serf”.

A pesar de haber estudiado la historia de los afroperuanos desde el año 1930, solo publicó un libro en 1987. Por supuesto que, entretanto, sobre este tema hubo muchos artículos en revistas y periódicos. Hasta se publicó un libro por la década de 1930 no con su nombre, a pesar de ser el autor, pues fue la monografía que él hizo para su curso de historia cuando estudiaba en San Marcos. Conoció los aspectos irónicos e injustos de la vida de un intelectual desde muy temprano. Tenía, por entonces, 25 años.

En una carta que envía al extranjero, explica las dificultades que ha tenido para tener continuidad en sus trabajos históricos: “En 1930 yo reinicié esta clase de estudios [referentes a afros en Perú] [...] Durante el período 1935–40 publiqué al respecto varios artículos en diarios y revistas, no solo de Perú sino también de México, Cuba, Argentina [...] a causa de mis labores con algunas organizaciones internacionales, como rector de dos universidades [la de Ayacucho y El Pacífico] y en otras situaciones, solo me permitieron eventualmente mis investigaciones”.

Fernando Romero decía que su interés por los afroperuanos partía por el afecto a una mujer negra. Con la dedicatoria que colocó en uno de sus libros, es para darse cuenta de que estas inquietudes suyas nacieron por agradecimiento al “ama de leche” que lo amamantó de niño y lo cuidó después. Este asunto puede ser tema de discusión en su familia. Si él la exageró, es muestra de que quiso que fuera así (*leit motiv* escondido en su psiquis). A nuestro parecer, esta relación con su “ama de leche” ha perdurado algunos años de la niñez y ha sido un sello imborrable en los fondos inconscientes pero subrepticamente activos de Fernando, que lo han llevado a tener en cuenta, siempre, durante todos sus años de vida, a la gente afroperuana. La dedicatoria es así

ENVÍO A MAMA HERADIA, EN EL PANTEÓN DE LOS ABOSOM FANTI-ASHANTI:

Cuando yo era chicuelo revoltoso, con el fin de aquietar mi traviesa actividad me sentabas a tu lado para referirme, por enésima vez, cómo solía yo chupar, con voracidad de niño blanco, tus nutricios senos de ama de leche. Lograbas lo que te habías propuesto porque me doblegaban tu bondad reidora, tu fina belleza de ‘negra de raza’, tu donaire. Porque creo en ti aprendí a honrar a tu gente, yo he sentido a tu recuerdo junto a mí mientras escribía este libro y al concluirlo hago que esta página bese tu nombre.

Fernandito

P.S. Por favor, haz que el más próximo manguaré le toque un buen saludo, en mi nombre, a tu hijo menor, y mi hermano de leche, José Mercedes Mina.

Se trataba, pues, de Heradia, “una negra de raza”, como la recordaba. El nacimiento de “Fernandito” sucedió el 5 de enero de 1905⁴⁴ en casa de sus abuelos paternos (los esposos Romero Ramírez) en la cuadra 11 de jirón Junín en Lima. Y por ser su madre de Huacho, no fueron pocas las veces que viajó a esta ciudad capital de la provincia de Chancay, así como a Huaura cuando, de acuerdo a lo que él decía, contaba aún con mucha gente descendiente de trabajadores esclavos en las haciendas del valle de Huaura-Sayán. Digamos que aún por esos años era numerosa la servidumbre de origen afro. Y en el caso de don Fernando no solo tuvo la cercanía de su mamá Heradia, sino también la del hijo de ella con quien jugaba, como se dijo. Ella era casada con un señor Mina, uno de cuyos hijos, llamado José Mercedes, era coetáneo con Fernando Romero.

En años posteriores, él no tuvo contactos continuos y permanentes con la comunidad negra. Estos han sido ocasionales. Por ejemplo, en los barcos donde que viajaba —ya como oficial de la Armada Peruana— había siempre marineros “de color”. En estas ocasiones, las aproximaciones entre oficiales y la marinería se humanizan y democratizan. De esta manera, en lo que podían transcurrir meses de viaje en los barcos de nuestra Armada, se hacía música y, claro está, destacaban con lo suyo los marineros afros, hasta se les escuchaba cantar a capela o interpretar una pieza con instrumentos improvisados. Durante estos largos viajes, cuánto se habrán educado musicalmente los oídos del oficial Fernando Romero. Seguramente, por ello, tuvo intenso interés por la música criolla y, preferentemente, por la música y danzas negras. Todo esto se deja sentir intensamente en sus escritos. No obstante, sus aproximaciones a una vida jaranera fueron medidas. Muchas de ellas fueron consecuencia de su amistad con Rosa Mercedes Ayarza de Morales.

Fernando Romero, en una entrevista a un diario limeño, ofreció su versión de cómo se desarrolló el interés por lo afro y cómo lo fue abordando. Ante la pregunta “¿cómo se inició su interés en el tema del negro?”, respondió de esta manera:

Yo ingresé a la Universidad de San Marcos, ya mayor de edad. Era oficial de la Marina, y tenía 24 ó 25 años. En el curso de Sociología que llevaba con el profesor Uriel García —el padre— planteó, entre varios temas, el de la ‘diferencia entre el negro y el cholo en la costa’. Yo lo elegí y desarrollé un ensayo de cuatro o cinco páginas que le gustó muchísimo. Lo enseñó a Enrique Bustamante y Ballivián, y a otras personalidades que lo elogiaron.

Me entusiasmó el tema y comencé a profundizar. Me enteré del movimiento negro en las Antillas, comencé a leer a los autores negros, notablemente el escritor cubano (Nicolás) Guillén, y me di cuenta de cuánto ignorábamos. Inicié mis investigaciones y traté de reunir datos para un libro —que quedó trunco—: *La costa zamba*. Coincidentemente, recibí una invitación para visitar los Estados Unidos por tres meses, como segundo invitado

44 Fue inscrito en el libro 1 de 1905. Firmaron como testigos Gil de Campo e Ismael Romero Ramírez, este último era el mayor de los hermanos de su padre.

en el Programa Político de Buena Vecindad del presidente Roosevelt. Propuse como tema “El negro en los Estados Unidos”, y fue aceptado. Es así que tuve la gran oportunidad de visitar universidades, viajar por diferentes estados, sobre todo los del Deep South. Frecuenté iglesias, conocí a mucha gente interesante, luego viajé a Puerto Rico, a La Habana, donde di conferencias. Y así, conforme estudiaba e investigaba, se me iban revelando muchas cosas”.⁴⁵

Evaluaba que muy poco se había investigado sobre el pasado de los negros: solo hay cuatro o cinco artículos escritos a finales del siglo XVIII y en la primera mitad del siglo XIX.

NEXOS CON OTROS ESTUDIOSOS AMERICANOS DE LOS AFRONEGROS

Tengamos en cuenta que Romero, en los años cuarenta, era parte de un grupo notable de investigadores americanos que estudiaban a los afroamericanos: Melville Herskovits (estadounidense)⁴⁶, Gonzalo Aguirre Beltrán (mexicano), Fernando Ortiz (cubano), Gilberto Freyre (brasileño) y Artur Pereira Ramos (brasileño). Con ellos y otros más, se ampliaron los conocimientos de los aportes históricos y culturales de los negros en América. El conjunto de estudiosos de esta generación pasaba de lo pintoresco de los afros a los avances teóricos, metodológicos y técnicos de las disciplinas científicas en esos años. Editaron libros y revistas alrededor de las cuales, en el caso de las revistas, reunían a mucha gente interesada en lo mismo. Esto condujo a que, en 1943, se fundara en México el Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos (IIEA). Entre los miembros del comité directivo de ese instituto, estaba también Fernando Romero. El Perú no tenía, en esos años, interesados en el factor afro. Romero era el primero, tanto que de él mismo escribe que desempeñaba el papel “del lobo estepario de las estepas”.

De todos los negrólogos, destacó Fernando Ortiz, quien publicaba al mismo tiempo las revistas *Estudios Afrocubanos*, *Ultra* y *Revista Bimestre*

45 El Comercio (Lima, miércoles 31/5/1989), p. C8.

46 Melville Herskovits (1895-1963) fue uno de los principales estudiosos afroamericanos, y se le tiene como el primer africanista de los Estados Unidos. Principalmente, le interesó conocer las supervivencias africanas en América. El libro que condensa sus investigaciones se titula *The Myth of the Negro Past (El mito del pasado negro)*. Romero escribe sobre él: Herskovits llamó muy acertadamente que “La tierra incógnita de la vida del negro” [era]: Latino América- y, más especialmente, las ex-colonias hispanas de Sudamérica. Una “conversación” mayor con Herskovits se encuentra en “La trata y el negro en Sudamérica”. Traducida de *La Hispanic American Historical Review*. Vol. XXIV, N.º 3, Agosto 1944. Es un trabajo importante, donde se percibe lo bien informado que Romero estaba sobre toda la trata desde África. El interés y vinculación de Romero por este importante antropólogo cultural lo hemos evidenciado al hallar en una tarjeta de saludo por el Día del padre (sin fecha) que le envía su hija Mariel, donde le dice lo siguiente: “Papi, Figúrate que mi amiga Helen es sobrina de Melville Herskovits y me ha dado la dirección de su viuda e hija para que les pidas ayuda con tus encargos.

Cariños
Mariel”

Cubana (en todas ellas Romero publicó artículos). Igualmente, influyentes intelectuales de la generación de Romero fueron Nina Rodríguez (1862–1906), Antonio Saco (1797–1879). Como él anota: “Los casos más a la vista son los de José Antonio Saco, Nina Rodríguez y los discípulos de estas dos escuelas en Cuba y Brasil”.

Debe considerarse, a su vez, la fuerte influencia teórica y metodológica que sobre sus colegas latinoamericanos tuvo Herskovits. Un ejemplo de ello es el artículo “Problem, method and theory in afroamerican studies”, que se publicó en *Afroamérica*, la revista del IIEA, que ya contaba con un conjunto de colaboradores en casi todos los países latinoamericanos.

Romero tuvo especial afecto por Fernando Ortiz. Uno de sus libros se lo dedica con estas palabras: “gran señor de las letras e iniciador de los estudios afrohispanoamericanos”. En otro de sus libros, Romero muestra una vez más su estimación hacia Ortiz. Lo dice con estas palabras: “A la memoria del Gran Iyambá, Dr. D. Fernando Ortiz quien como precursor y durante más de medio siglo analizó con sobresaliente maestría diferentes aspectos de la actuación del afronegro en Hispanoamérica, despertando mediante la palabra y el libro un interés de alcance americano y de carácter social que benefician a nuestro continente”.

ÍNSULA

Mucho del último párrafo es igualmente válido para Fernando Romero, solo que él, además del libro, llevó su vocación de “negrólogo” a la radio. Lo hizo junto a un grupo de hombres y mujeres intelectualizados que, un poco antes de los inicios de los años cuarenta, organizaron ÍNSULA, Sociedad Artística y Cultural que sobrevivió hasta los años 50, pero ya sin la presencia de Fernando Romero, que estaba dedicado a uno de los tantos asuntos que le interesaban; parece que temas laborales técnicos con la OIT.

De acuerdo con una nota manuscrita suya, él ofreció 5 conferencias en ÍNSULA los días 12 de octubre, 6 y 7 de noviembre y 2 de diciembre de 1939, y 10 de enero de 1940. En esa misma nota, informa que dio tres conferencias el año 1941 en la Sociedad Hispano Cubana de La Habana sobre los siguientes temas: “Cuatro retratos al carbón” el 19 de mayo; “Trinidad peruana” el 20 de mayo; y “La costa zamba” el 21 de mayo. Ese mismo año, el 6 de enero, había ofrecido una charla en la Unión Panamericana, Washington D.C. sobre “Folklore costeño del Perú”.

En los inicios de ÍNSULA, Fernando Romero fue su presidente. Uno de los proyectos que puso en marcha fue el de transmisiones folklórica, en las que, decía, “no queremos presentar jarana sino folklore científicamente rehecho, capaz de ser captado por quien jamás haya escuchado nada similar”. En esta hermosa y novedosa aventura estuvo acompañado de personas notables de este tipo de estudios: sus amigos Rosa Mercedes Ayarza de Morales, José Mejía Baca y, en algún momento, Nicomedes

Santa Cruz Aparicio, dramaturgo,⁴⁷ padre de Nicomedes y Victoria Santa Cruz Gamarra.

Una de las primeras transmisiones radiales estuvo dedicada al folklore negro. Los radioescuchas de entonces supieron lo que era el “agua de nieve” (tocada al piano por la señora Ayarza y sin letra, pues no la tenía), lo que era el “alcatraz” (que llegó al son de la tambora), “la cumbia” (la que se escuchó en esa ocasión fue “Compra Mujer”) y el “festejo” (en ese programa se difundió “Taita Huaranguito”); lo que siguió a continuación fue el “landú” denominado “Quique Iturrizaga”; por último, se anunciaba que el siguiente programa iba a estar destinado al “ciclo de reyes congos”. No todo estuvo destinado al mundo musical y danzario de los negros, pero sí preferentemente al folklore costeño.

Continuando con la iniciativa de ÍNSULA, radio Nacional en su Ciclo Panamericano de Transmisión Folklórica, en diciembre del mismo año — luego de tres meses de trabajo—, presentó lo que denominaba el cuarto concierto, en el que Romero daba constancia de que el público había recibido con simpatía las presentaciones anteriores, que se manifestaba en las numerosas comunicaciones que habían llegado del exterior y del país. Siguió una primera canción, “Ángel Hermoso”, surgida el siglo XIX con tema amoroso, folklórica y que, al momento, estaba casi olvidada. La dedicaban a Abelardo Gamarra, “El Tunante”, autor de la letra. Siguió “Bellísima Mujer”, del período 1874–76, canción que elogiaba a la mujer peruana. En todo momento, Rosa Mercedes Ayarza de Morales era quien tocaba el piano y algunas mujeres de ÍNSULA eran el coro. Continuó el programa con “Amor Fino”, que tenía más de cien años y seguía interminable, pues su naturaleza eran cuartetos improvisados de competencia entre los cantores. Enseguida se transmitió “Usquito”, canción para bailar. Aquí, se hallaba mezclada lo indígena, ligamentos negroides, así como españoles, pieza que aún perduraba en ciertos lugares del Perú. Se trataba de dos parejas de danzantes con una coreografía sencilla. En ella, predominaba el enlazamiento de brazos en los momentos que el coro lo indicaba. Finalizada esa pieza, Romero dio a conocer e hizo una larga explicación a los radioescuchas sobre la canción “Pobre Negrita”, obra llena de picardía compuesta por un bardo desconocido de mediados del siglo XIX que él había hallado, en la que se empleaba el modo de hablar del negro criollo, hasta incluía varias palabras africanas, algunas de ellas cuyo sentido no se alcanzaba a comprender. “Aquí, como en toda producción poética de negros o que imitan al negro, hay un predominio fónico, pura sonoridad verbal [...] imposible expresar el lenguaje del negro usando el instrumento gráfico del castellano”, palabras que la gente oyó por la radio. La penúltima pieza fue “El Amor de Juana”, que era aproximadamente de 1850. Como en la anterior, aquí hay africanías o el lenguaje de la trata. Continuó “El Fusilero”, canción de borrachitos “que es bastante vieja”. Romero les dice

47 Estas son palabra de Fernando Romero: “Yo conocí al padre [de Nicomedes Santa Cruz Gamarra], cuando recién regresó de los Estados Unidos, donde vivió muchos años, era dramaturgo, habitué de ÍNSULA...y por su talento era bien acogido...” En *El Comercio Cultural*, miércoles 31 de mayo de 1989, p. C8.

a los escuchas que él logró oírla en sus años infantiles. Era una canción preferida por los adoradores de Baco, con la que incitaban a que beban más quienes no estaban aún en un buen nivel. Así acabó esta sesión musical organizada por ÍNSULA, que dirigía Fernando Romero.

SUS LIBROS SOBRE AFROPERUANOS

Estos son los tres libros sobre afronegros que Romero escribió. De ellos, haremos comentarios y añadidos: *El negro en el Perú y su transculturación lingüística* (Milla Batres, 1987); *Quimba, Fa, Malambo, Ñeque. Afronegrismos en el Perú* (IEP, 1988); *Safari africano y compra-venta de esclavos para el Perú 1412-1818* (IEP, 1994).

El primer libro solo contenía capítulos introductorios, al que le siguió luego *Quimba, Fa, Malambo, Ñeque...* Las dos obras eran uno solo (por conveniencias editoriales, se separaron). Los inicios se hallan en un trabajo que hizo Romero cuando, en 1977, se incorporó a la Academia Peruana de la Lengua. El título fue *El habla costeña del Perú y los lenguajes afronegros*, donde ya considera que lo que hace es historia lingüística, resultado de medio siglo de sus averiguaciones sobre los aspectos fonéticos y sobre el léxico del habla litoral. Así que todo aquel que busque mayores explicaciones al proceso de transculturación lingüística ocurrida por la presencia de miles de inmigrantes africanos, debe recurrir a este libro.

El título de *Quimba, Fa, Malambo, Ñeque* nos muestra vocablos inquietantes y sugestivos que, de inmediato, indican que nos aproximamos a un lenguaje cuasiconocido sin que deje de tener algo extraño. El subtítulo de esta obra que continúa (*Afronegrismos en el Perú*) pretende aclarar que el contenido se refería a términos afronegros que utilizamos en el Perú, palabras cuyos orígenes podían encontrarse en hablas, lenguas, dialectos o familias lingüísticas del continente africano (hausá., efick, yóruba, walof, kikongo, bantú, protobantú, twi, bundu). A su vez, es probable que estas voces surgieran por existencia y convivencia con la población negro-peruana.

En este libro, el lector encuentra un poco más de cuatrocientos setenta vocablos, cuya particularidad en común que las identifica y que indica su génesis se debe a la proximidad con el mundo del negro. No son definiciones, sino artículos cortos y largos donde se explican los momentos en que se usan y sus orígenes. La selección de palabras la hizo el autor a partir de lo que escuchó del habla popular, lo que tradicionalmente se atribuía como habla de los negros, y aquel vocabulario utilizado por costumbristas y satíricos del siglo pasado e intelectuales contemporáneos. La documentación literaria, y no trabajo de campo, ha sido la fuente en la cual se han hallado muchos de los vocablos del litoral peruano que figuran en la obra. No se incluyeron "ciertos aspectos adicionales del habla" (los relacionados con el folclore, gentilicios, patronímicos), ya que Romero pensaba hacerlo en próximas obras. Por eso, de manera muy fácil, me

consta que hallaba los patronímicos afros de personas conocidas, cuyos antecesores bien pudieron ser africanos.

Por su parte, en muchas décadas anteriores, Juan de Arona justificadamente ya se preocupaba por la atenuación del uso de cierta parte del idioma, debido a la disminución de la población negra:

¿Por qué han caído en desuso mil modismos, mil dichos o provincialismo vigentes en nuestra niñez? Porque ya han desaparecido o disminuido los que le daban vida, los negros congos o bozales, y los negros en general, que por ser esclavos entonces formaban parte integrante de nuestra vida (1938: 27).

El libro de Romero fue algo nuevo en el país, que rescataba lo que le extrañaba y no le agradaba a Martha Hildebrandt, la falta de esos africanismos, lo que "parece difícil de entender si se piensa en los millones de esclavos introducidos en América durante la dominación española" (1969: 22).

Teniendo en cuenta lo avanzado en los poblados afros costeros en regiones al norte y sur de Lima, se mantienen afronegroperuanismos que cualquier investigador que tenga la intención de recogerlos, que tenga algunos conocimientos previos y ponga oído y tome notas o grabe, los hallará muy fácilmente.

En el tercer libro de los mencionados, Romero cambió una palabra del título: en vez de safari, era cacería. En esta obra, estudia esa compra y venta de esclavos en relación a la necesidad de contextualizarlos con la realidad histórica peruana dentro de los períodos o años que se iban sucediendo. En algunos momentos, la vinculación es inobjetable como cuando nos narra, con lupa en mano, buscando el color de piel de los actores. Nos referimos a los sucesos en la isla del Gallo a mediados de 1527, aquellos que anteceden a la captura de Atahualpa en Cajamarca, la presencia de esclavos durante las llamadas guerras civiles y durante los primeros años de la colonia, así como cuando nos dice cómo aparece Malambo, ese barrio negro bajopontino que antes se llamó arrabal de San Lázaro. En bloque, el libro no es fundamentalmente sobre los negros en el Perú. No lo hizo, porque él suponía que ya no escribiría más, y así fue. Por eso, debía desarrollar lo que otros no iban a poder hacer, ya que los conocimientos que él había logrado, con tantos años de lectura, estudios y viajes, era difícil que otros lo consiguieran.

Por esa misma razón, en las primeras páginas de *Safari...* nos facilita un plan de trabajo sobre los estudios que deberían hacerse en el futuro. Por eso, hay que tomar muy en serio sus palabras prologales que las mencionaremos en párrafos posteriores.

SUGERENCIAS DE ROMERO Y DE OTROS

En *Safari Africano...* Romero sugiere los grandes temas que otros interesados en este sector social deberían investigar y publicar. El primero

que propone es sobre la historia de los afroperuanos del Perú durante el lapso de 1818–1854; es decir, la continuación de *Safari Africano...* En la actualidad, ya se ha cubierto en algo el período indicado. Carlos Aguirre, entre otros, lo ha abordado.

Un segundo asunto por trabajar, según Romero, era recolectar patronímicos o antroponimias, gentilicios y toponímicos, con el objetivo de hallar las procedencias geográficas de los esclavos no solo negros, sino también los del litoral atlántico septentrional de África, así como de localidades pobladas con abundancia de árabes, judíos, indios y otros asiáticos.

Una tercera propuesta era que se realicen estudios sobre el negro de la colonia en sus aspectos psicológico y social, con el interés de determinar las influencias de sus antepasados. Todo lo anterior podría servir, según Romero Pintado, para recolectar, en los poblados negros del país que aún existen, la herencia literaria oral y de folklore musical.

De mi parte agrego que, si bien quedan esos y muchos temas más, las investigaciones necesarias que llenarían un período no cubierto aún serían las que deben hacerse sobre los años posteriores a la manumisión de 1854. Casi nada hay sobre lo que sucedió con los miles de afroperuanos una vez que salieron de la esclavitud. De igual manera, sería trascendente si los investigadores se decidieran a averiguar sobre la población negra en provincias. Hay avances hechos por historiadores provincianos, pero hay archivos del sistema nacional de archivos que, digamos, se hallan “vírgenes” o han sido muy poco usados. El material es abundantísimo, como el de Piura y el de Chiclayo.

Tan importante como todo esto, serían investigaciones sistemáticas que deben realizarse acerca de la población afroperuana actual en donde se encuentren. Al menos, Newton Mori Julca avanzó con algo mínimo: la elaboración de un mapa del Perú indicando en él las diferentes localidades donde aún se puede encontrar a los negros peruanos, lugares todos ellos a los que Mori llegó. Del mismo Mori, recientemente (2018), el Ministerio de Cultura ha publicado su libro *Los afrodescendientes del Perú*. Mori narra la ‘larga marcha’ de esclavos africanos al continente americano y explica, en forma didáctica, la presencia, la resistencia, el trabajo y los sueños de los afroperuanos durante la Colonia y la República.

Dentro de estos avances en los últimos años, es notable tener en cuenta las investigaciones de Maribel Arrelucea, muchas de ellas ya publicadas y, en algunos casos, dentro de la orientación feminista o de género. A lo mencionado, corresponde agregar la importantísima compilación de la bibliografía sobre los afroperuanos realizada por Rosa Dorival, bibliotecóloga, documentalista y socióloga. Ella ha recogido 563 referencias sobre los afroperuanos, sea de libros, artículos en revistas especializadas, capítulos en libros y artículos en periódicos, en las que muy bien ha separado de la bibliografía las obras referentes al racismo. El racismo de antes y ahora incluye a otros grupos etnorraciales. Un científico determina su tema no por sugerencias, decide por mil y un motivos. Esta bibliografía ayudará más en este sentido.

APORTE TRASCENDENTE

Sin ser un hombre vinculado a la militancia o ideologías políticas que pretenden cambios moderados o radicales en la sociedad peruana, Fernando Romero ha tenido una vida intelectual que ha ido a contracorriente con el pensamiento racista y segregacionista que aún tiene un peso intenso en nuestra sociedad y en nuestra vida cotidiana. La suya ha sido una lucha paciente y silenciosa, pero sólida y efectiva. Mediante su obra, machaconamente ha mostrado que esta sociedad no estuvo ni está compuesta solamente por indios, blancos y mestizos, y que es necesario estudiar la presencia del negro y su mundo para comprender la cultura peruana y no solo la del litoral. Con su labor intelectual, ha procurado que se acepte algo obvio hasta la saciedad: que el negro costeño del Perú es igual que cualquier otro ser humano, pleno de vida, poesía, música, alegría, conocimientos y sabiduría.

CRONOLOGÍA DE FERNANDO ROMERO PINTADO

1905	5 de enero. Nace en la casa de sus abuelos paternos, cuadra 11 del jirón Junín, Lima.
1920	Ingresa a la Escuela Naval del Perú.
1921	Sufre un accidente ferroviario en un viaje hacia Huancayo. Como consecuencia de ello, siempre sufrió de cojera.
1923	Aparece su primer artículo "El capitán de navío Juan Noel". Revista de Marina VIII. N.º 1 (enero-febrero 1923).
1926	Febrero-marzo. Escuela de Hidronavegación, Ancón. 29 de diciembre. Se gradúa como alférez de fragata.
1927	Enero-marzo. Se halla a bordo del B.A.P. Almirante Grau. Abril. Fue trasladado al B.A.P. R-1.
1928	Noviembre. Trasladado al B.A.P. R-3.
1930	Enero. Asciende a teniente segundo. Se matricula en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos para seguir cursos de Historia.
1931	Febrero. Participa activamente en la actividad que asume la Armada para detener una guerra civil. Pasa a servir como secretario del capitán de fragata Federico Díaz Dulanto, miembro de la Junta de Gobierno y luego ministro de Marina y Aviación. Julio. Es trasladado al B.A.P. R-1.
1932	1 de febrero. Asciende a teniente primero. Abril. Consigue ser nombrado comandante del B.A.P. Napo, en la Fuerza Fluvial del Amazonas. Participa en la campaña de Leticia.

- 17 de abril. Se casa en Lima con Rosa Elvira San Martín Fraysinett.
- 1933 Julio. Es nombrado segundo comandante del B.A.P. R-2.
- 1934 Publica su primer libro histórico, Grau: el marino epónimo del Perú (Lima, C.I.P., 1934). Publica su primera novela, 12 novelas de la Selva, precedidas por un ensayo sobre el oriente peruano (Lima, C.I.P. Enrique Bustamante y Ballivián, 1934).
- Mayo. Nombrado capitán del puerto Ilo.
- 25 de diciembre. Nace Mariel, su primera hija.
- 1935 Junio. Nombrado al Estado Mayor General de Marina.
- 1936 29 de mayo. Nace Esther o Tita, su segunda hija.
- 1937 Enero. Asciende a grado de capitán de corbeta, y fue destinado al B.A.P. Almirante Guise.
- 1938 31 de enero. Nace Susana, su tercera hija.
- Marzo. Nombrado segundo comandante del B.A.P. Almirante Villar.
- 1939 Marzo-mayo. Viaja a Estados Unidos por invitación de ese gobierno.
- Mayo. Destinado a la Escuela Naval como jefe del Departamento de Disciplina.
- 1940 11 de mayo. Nace Silvia, la menor de sus cuatro hijas.
- 1941 Marzo. Viaja a los Estados Unidos por invitación del Comité de Estudios Latino Americanos y por la Oficina de Relaciones Culturales del Departamento de Estado.
- Junio-febrero 1942. Lleva el curso de Administración de Negocios para oficinas navales, Universidad de Harvard.
- 1942 Enero. Asciende a capitán de fragata. Visita diversas bases y centros de entrenamiento de la armada norteamericana.
- Diciembre. Es nombrado adscrito al agregado naval de Washington.
- 1943 Abril. Es nombrado segundo agregado naval y subcomisionado naval en Washington.
- 1945 Febrero-julio. Destinado a las Escuelas Técnicas del Arsenal Naval, en el Callao.
- Julio. Destacado al Ministerio de Educación como primer Director de Educación Técnica.
- 1947 8 de noviembre. Se retira del servicio activo de la Armada Peruana.

- 1948 Obtiene el doctorado en Geografía e Historia en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos con la tesis "Trabajo y organización técnica-artística de la producción industrial en el Antiguo Perú".
Director de la Escuela de Estudios Especiales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 1949 Nombrado jefe de la Sección Vocacional de la División de Educación de la Unión Panamericana, Washington.
- 1956 Regresa a Lima como jefe de la Sección Técnica Latinoamericana de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).
- 1958 6 de noviembre. Elegido primer rector de la reabierta Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- 1962 1 de julio. Nombrado primer director del Servicio Nacional de Adiestramiento en Trabajo Industrial (SENATI).
- 1968 Decano de la Facultad de Educación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Enseña hasta 1975.
Primer catedrático de Economía Educativa, Universidad Nacional de Ingeniería.
- 1970 Rector de la Universidad del Pacífico.
- 1971 Asesor del Servicio Industrial de la Marina (SIMA).
- 1977 Elegido miembro de número de la Academia Peruana de la Lengua.
- 1981 Asesor educativo de la Escuela Naval del Perú.
- 1983 Director del Museo Naval del Perú.
- 1984 La Marina lo condecora con la Cruz Peruana al Mérito Naval, en el grado de Comendador.
- 1987 Enero. Renuncia a su cargo en el Museo Naval.
- 1990 La Marina lo condecora con la Cruz Peruana al Mérito Naval, en el grado de Gran Oficial.
- 1996 6 de diciembre. Muere en el Hospital Naval del Callao a los 91 años.

SIN FECHA

Se le confiere las Palmas Magisteriales.

Miembro correspondiente de la Sección de Historia Marítima del Centro de Estudios de la Marina del Portugal.

Miembro de la Academia Panameña de la Historia.

Fundador del Centro Cultural Ínsula.

Miembro de número del Instituto de Estudios Históricos-Marítimos del Perú.

BIBLIOGRAFÍA

Arona, Juan de

1938 *Diccionario de Peruanismos*. París: Biblioteca de Cultura Peruana.

González Carré, Enrique

1999 "Fernando Romero y la Universidad de Huamanga". En Ortiz Sotelo & Jorge (eds.). *Fernando Romero maestro, marino y malambino* (pp. 101–117). Lima: CONCYTEC.

Hildebrandt, Martha

1969 *Peruanismos*. Lima: Moncloa-Campodónico Editores Asociados.

Ortiz Sotelo, Jorge (ed.)

1999 *Fernando Romero, maestro, marino y malambino*. Lima: CONCYTEC

Silva Santisteban, Fernando

1999 "Fernando Romero, educador". En Jorge Ortiz Sotelo (ed.). *Fernando Romero maestro, marino y malambino* (pp. 77–100). Lima: CONCYTEC.

Tauro del Pino, Alberto

2001 *Enciclopedia Ilustrada del Perú*. t. 14. Lima: Editorial Peisa.

HUELLAS DEL ZAPATEO DE CONTRAPUNTO CRIOLLO AFROPERUANO

Héctor Arévalo Robles⁴⁸

Cada paso crea una huella
y cada huella es una historia
y cada ayer es una estrella
en el cielo de la memoria
Rubén Blades

Efectivamente, siempre vamos dejando huellas. Algunas traen a la memoria recuerdos de momentos vividos; en otros casos, nos dan las pistas de algo que aún no se ha resuelto o, simplemente, está por descubrirse.

Uno de los personajes más representativos de la cultura afroperuana es, sin duda, Victoria Santa Cruz Gamarra. Ella siguió las huellas de sus antepasados, y fue a través de la recuperación y revalorización el patrimonio cultural afroperuano —desde la danza, la composición y el teatro— que plasmó las propuestas artísticas que son recordadas hasta la actualidad.

Uno de sus tantos aportes fue profundizar sobre el ritmo interior y su vínculo con lo ancestral. Ella afirma:

África descubrió desde muy antiguo el secreto del ritmo, el secreto del movimiento. El negro vibra a partir del silencio. La importancia del silencio es vital porque es interior y requiere de una calidad especial de atención, exigiendo un esfuerzo mayor de nosotros mismos (Santa Cruz, 1978: 7).

Esta y otras ideas son desarrolladas con mayor profundidad en su artículo “Descubrimiento y desarrollo del sentido rítmico” (1978) y, sobre todo, en su libro *Ritmo: el eterno organizador* (2004). Es así como el ritmo

48 Estudió Educación en la Universidad Peruano Cayetano Heredia y Danza y Folklores Peruano en la Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas. Tiene más de 10 años de experiencia como actor, danzante y zapateador de la agrupación Teatro del Milenio. Actualmente se desempeña como docente en la Escuela Nacional Superior de Ballet.

se vincula con nuestro cotidiano, porque es, en esencia, movimiento, es el elemento que nos da orden en el tiempo, se manifiesta de forma consciente e inconsciente y se expresa en cada uno de nuestros movimientos. No está necesariamente vinculado a un aspecto artístico, sino que está en todo lo que nos rodea. Es una conexión entre el espacio temporal.

Uno de los géneros dancísticos afroperuanos más relacionados con este elemento es el zapateo de contrapunto criollo. Victoria Santa Cruz, en su artículo sobre las danzas de competencia, publicado en la revista *Folklore* N° 2, menciona que el zapateo de contrapunto o “pasada” conserva todavía características africanas; es decir, un “cordón umbilical”. Sin embargo, ¿cuáles serían esas características a las que hace mención? También afirma que los negros adoptaron el estilo del zapateo español, pero imprimieron un estilo propio.

A partir de las citadas reflexiones, me pregunto: ¿Cuál es la necesidad de crear ritmos con los pies? ¿Desde cuándo se hizo? El investigador, ensayista y crítico cubano Ramiro Guerra afirma en su libro *Apreciación de la danza*:

El hombre ligado a la difícil lucha por la subsistencia, sin capacidad técnica aún para aliviar su constante guerra con los elementos, la tierra, y la vida animal que lo rodeaba, elaboró un sistema religioso con que interpretar la naturaleza, utilizando a la danza como medio mágico con que atraería o repudiaría a todos aquellos moradores del sol, la luna, la tierra, el agua, los árboles, los animales, la muerte, las estaciones, el día y la noche, la calma y la tempestad, etc. La danza, como la pintura, la escultura y la música, fueron productos utilitarios, ligados a la vida diaria del hombre primitivo (1990: 14).

En ese mismo capítulo, dedicado a la danza primitiva, resalta la comunicación hombre-naturaleza, aspecto muy importante para comprender cómo pudo originarse la acción de zapatear:

De la relación con la tierra surgen los fuertes movimientos en que se patea al suelo, como símbolo de posesión de la tierra, y de compulsión hacia la misma para que dé su fruto, de la trasmutación de la fuerza vital del bailarín al suelo para que le dé respuesta de esa energía (1990: 14).

La danza utiliza al movimiento como su lenguaje de expresión y comunicación, es la esencia del ritmo. Entonces, podríamos decir que el ritmo es una forma de lenguaje y comunicación.

En 2012, entrevisté al maestro José Orlando “Lalo” Izquierdo. En aquella ocasión, luego de contarnos sobre su experiencia como cultor del zapateo, señaló:

En el contrapunto de zapateo, cuando el bailarín baila, hace contacto con el piso: es el contacto con la con la madre

naturaleza, la conversación con la madre naturaleza que nos provee de alimento y nos cobija y nos recibe cuando dejamos de existir.

Es probable que esa sea la conexión a la que se refiere Victoria Santa Cruz, esa conexión interna con nuestro pasado. En la actualidad, se vienen realizando estudios sobre el ritmo; entre ellos, un artículo titulado “¿Por qué marcamos el ritmo de la música con los pies?” este artículo fue publicado en julio de 2016 por la *BBC News Mundo*. Aquí, científicos de la Universidad de Oslo exploraron la relación entre los sonidos musicales y el movimiento corporal, a la cual titularon la “teoría motora de percepción”. Afirman que estas relaciones están íntimamente vinculadas con la cognición humana. Para percibir algo, debemos estimular activamente el movimiento asociado con aspectos sensoriales que estamos tratando de procesar; es decir, simular mentalmente los movimientos que se activaron en la generación del sonido. Esta reacción a la música genera movimientos corporales de diferente tipo.

El zapateo está incluido dentro de las danzas de habilidad y competencia que están relacionados a la rítmica del festejo, y tiene como antecedente al agua’e nieve. El zapateo criollo o pasada y el agua’e nieve (o agüe nieve), fueron difundidas a lo largo de la costa peruana y en las principales ciudades de la sierra. En la actualidad, el agüe’e nieve ha desaparecido, pero quedan registros de que tuvo un carácter competitivo entre bailarines independientes de ambos sexos. Ellos solo podían apoyar la planta y la punta del pie, más no el talón. Aquel que apoyaba quedaba eliminado. El reglamento de esta danza era similar al del zapateo y, al parecer, la diferencia radicaba en el paso tipo escobilleo de los bailarines. Don Vicente Vásquez expresaba que “era un tipo de paso mucho más fino que el del zapateo”, eran similares, pero no son iguales. Si bien ambos se acompañaban con guitarra y únicamente se conserva una melodía, pudieron haber existido otras más.

El presente tema de investigación busca identificar los orígenes del zapateo de contrapunto criollo afroperuano, sus antecedentes históricos, zonas de difusión, los cultores, intérpretes y, no menos importante, el escenario actual donde se desarrolla este género. Es importante mencionar que el estilo de zapateo de contrapunto casi ha desaparecido, y es pertinente realizar un registro que permita dar a conocer su importancia y la relevancia como elemento de fortalecimiento de la identidad afroperuana. En 2014, por inquietud personal, decidí conocer con mayor profundidad este género, que ha formado parte de mi trabajo estos últimos diez años como actor, danzante y zapateador de la agrupación Teatro del Milenio; específicamente, en la obra *Kimba Fa. La ciudad suena*. Los avances alcanzados a la actualidad se basan en el recojo de información a personajes ligados a la tradición musical afroperuana como las entrevistas realizadas a los maestros Carlos Hayre, Adolfo Zelada y José “Lalo” Izquierdo, y la valiosa documentación otorgada por el investigador Guillermo Durand.

En cuanto a los materiales encontrados, podemos mencionar algunos alcances, tomando en consideración que tenemos datos e información en proceso de revisión y algunas visitas de campo pendientes. A continuación, mencionaremos los alcances encontrados:

- No se ha encontrado material de investigación centrado en el zapateo criollo de contrapunto; es decir, no hay una publicación dedicada exclusivamente a él.
- La referencia escrita más cercana sobre el zapateo afroperuano fue realizada por Rosa Elena “Chalena” Vásquez en su libro *La práctica musical de la población negra del Perú* (1982). La investigación solo toma como referencia la danza de negritos, danzas de zapateo que se realiza durante la Navidad en El Carmen y poblados aledaños.
- La investigación de William D. Tompkins, *Las tradiciones musicales de los negros de la costa del Perú* (2011), hace una descripción de varios géneros dancísticos afroperuanos; dentro de ellos, el zapateo de contrapunto criollo. La información nos muestra un panorama más amplio en su zona de ubicación y difusión (valle de Chancay); es decir, otros lugares donde aún existe presencia de población afroperuana y por ende manifestaciones artísticas.
- Se encontró una décima anónima que describe con claridad un duelo de zapateo criollo de contrapunto. Esta se halla en el libro *Erasmus Muñoz, yanacón del valle de Chancay* (1974), de los antropólogos José Matos Mar y Jorge A. Carbajal. Es pertinente mencionar que don Erasmo Muñoz Vásquez, personaje al que el libro da voz, es mi bisabuelo, motivo que me da impulsó a ir tras las huellas del zapateo de contrapunto criollo.
- Existieron danzas que tenían, como parte de su coreografía, pasadas de contrapunto, como el son de los diablos, las pallas negras, el hatajo de negritos, pisa de uva y la danza de negritos.
- Considero que la información sigue siendo escasa. Lo poco que se ha escrito solo menciona la forma de ejecución —pasadas y amarres— del zapateo criollo y algunos personajes que estuvieron vinculados al género. Sin embargo, no se precisa el origen del género, o si es que existe alguna similitud con algún otro género de zapateo en Hispanoamérica.

Esta forma y estilo de zapateo es recreada por los afroperuanos. Forma parte de nuestra identidad sin importar la raza o condición social. Este arte de crear y recrear formas rítmicas con los pies, único por sus características técnicas e interpretativas, es digno de conocer, apreciar y valorar. En la actualidad, se encuentran pocos cultores y pocos practicantes del zapateo criollo; está prácticamente desaparecida. Probablemente, el zapateo fue una expresión muy cerrada con muy pocos exponentes y participantes.

BIBLIOGRAFÍA

Guerra, Ramiro

1990 *Apreciación de la danza*. Maracaibo: Universidad de Zulia.

Izquierdo Fune, José

2012 Entrevista personal. Lima.

Matos Mar, José & Jorge A. Carbajal

1974 *Erasmu Muñoz, yanacón del valle de Chancay*. Lima: IEP.

Tompkins, William D.

2011 *Las tradiciones musicales de los negros de la costa del Perú*. Lima: CEMDUC.

Santa Cruz, Victoria

2004 *Ritmo: el eterno organizador*. Lima: PetroPerú.

1978 “Descubrimiento y desarrollo del sentido rítmico”. En *Folklore*. N°2. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

Vásquez, Rosa Elena

1982 *La práctica musical de la población negra del Perú*. La Habana: Casa de las Américas.

MODELANDO EL DESIERTO: RESISTENCIA Y RITMOS EN LAS COMUNIDADES AFROPERUANAS DE CAÑETE

Erick Sarmiento Fernández⁴⁹

Nosotros podemos hablar a partir de las informaciones de manera oral que se recogen desde los años 60 en la provincia de Cañete. La agrupación Perú Negro, fundada en el año 1969 por Ronaldo Campos, lleva a los escenarios nacionales las riquezas de las manifestaciones afroperuanas de esta provincia, absorbidas por las dos matriarcas del distrito de San Luis de Cañete: las madres de Ronaldo Campos y Caitro Soto. Luego, vamos a tener otro referente: la aparición de la agrupación Cañete Negro, fundada en el año 1970 por Román Fernández, quien realiza todo un trabajo de difusión local gracias a la investigación.

Son estos dos grupos los que, desde lo musical y la teatralización de la danza, dan referencia de los sucesos que marcaron la cultura afroperuana desde las vivencias de los pobladores que habitaron las haciendas de Cañete.

Este trabajo parte de estas dos agrupaciones afroperuanas, pues no hay indicios en Cañete de publicaciones oficiales que describan los episodios y las estampas afroperuanas que han marcado la vida cotidiana de una generación que vivió esos años. Actualmente, son historias familiares que quedan guardadas con cariño en un grupo minoritario.

⁴⁹ Es Licenciado de Ciencias de la Comunicación. Como Gestor Cultural, dirige la Asociación Cultural Colectivo Sur- real, es editor del boletín cultural "El ciudadano en su rincón", coordinador del Plan Municipal del Libro y la Lectura en San Vicente de Cañete y Director del Centro de Documentación de Historia y Cultura de Cañete. Ha publicado el poemario Eslefánica. Ha participado en festivales de poesía, conversatorios literarios y ferias de libros. Viene realizando talleres sobre la historia de Cañete e identidad y recuperación de la memoria. Es coorganizador del Festival literario y arte visual "En los Extramuros del Mundo" y del Festival Internacional Afroperuano "Kutuká". Asimismo, es difusor y recopilador de las manifestaciones afroperuanas de Cañete.

CUATRO TIEMPOS HABITUADOS A SU ESCENARIO Y UN OBJETIVO

a) La primera

Algunas agrupaciones locales solo buscaron llevar a los escenarios artísticos toda la información oral que se les proporcionó. Se enfocaron más en el trabajo grupal y estético, y dejaron de lado, inconscientemente o sin un interés, la parte antropológica, literaria e histórica que se plasma en un papel.

b) La segunda

Muchas organizaciones lideradas por afrodescendientes cañetanos, como una manera de visibilizar la sociedad local y hacerse presentes en la vida política a nivel nacional (con un claro liderazgo de sistematizar los sucesos dolorosos de tiempos de la esclavitud y hechos que ocurrieron en las haciendas), lo hicieron sin el enfoque de revalorar y plasmar en papel el patrimonio inmaterial. El resultado fue precario y mínimo. Muchas de ellas fueron organizaciones sociales, asociaciones u ONG, que hacen referencia de testimonios minorizados de algunas familias. No estuvieron en la capacidad de haber dado un buen análisis a los datos recogidos.

c) La tercera

Los miembros de las familias que han guardado estas informaciones hasta el día de hoy tuvieron claro los detalles narrados por sus bisabuelos. Fueron contados de diferentes maneras: por una danza, por un episodio de una hacienda, por el apodo de un vecino (giros expresivos musicalizados), por las décimas hacia una mujer o de tema social, entre otros. Son datos coloquiales que siempre han naufragado entre ellos día a día, sin verlo desde un ángulo histórico que aportaría mucho al patrimonio cultural del pueblo.

d) La cuarta

Inicia con la creación del Festival del Arte Negro Nacional. Fue encaminado por los hermanos Santa Cruz (Nicomedes y Victoria), y trajo las miradas a un pueblo enfocado a la recreación de las manifestaciones afroperuanas de las distintas cunas. Esto genera la presencia de investigadores nacionales e internacionales, quienes ahondan más en esta cultura enraizada en nuestro país desde hace mucho tiempo. La presencia de estas personalidades solo tuvo el interés de captar, indagar, grabar toda la influencia ancestral vertida en familias tradicionalistas o pobladores que se mantuvieron, por una larga generación, habitando las exhaciendas, para luego fortalecer ese panorama nacional que cada investigador buscaba.

Ahora que hemos mencionado nuestras primeras inquietudes, nos preguntamos dónde quedan los dos historiadores que tiene la provincia de Cañete. Uno se dedicó más al trabajo genérico de la ciudad; el otro, más a la cultura afroperuana local. Al menos, tenemos a dos pilares que

podieron plasmar y acreditar con más sustancias no solo la parte vivencial del año 71, que da inicio al redescubrimiento de la cultura afroperuana a través del Festival del Arte Negro Nacional.

Por lo estudiado, podríamos mencionar que el primero se enfocó más al trabajo descriptivo de los distritos como construcción territorial de una sociedad en pleno proceso de cambios políticos y sociales. A través de sus escritos, visibilizó espacios no vistos por esta generación. Las entidades locales tampoco se encargaron de proteger su legado documental, pues los pocos libros que existen del historiador los tienen algunas familias, porque en las bibliotecas municipales es casi nula.

El segundo se enfocó en sí mismo al trabajo de la cultura afroperuana de Cañete, no solo recogiendo datos desde los años 60, sino conviviendo y participando de sus costumbres con las personas mayores de esos años. Logró dialogar con personas de 80 a 90 años, y fue tanta su vocación por la investigación que, a partir de los años 90, decide aportar indirectamente a la construcción de una política cultural que enmarque y demuestre un paisaje de las diferentes acciones para el sostenimiento de una literatura afroperuana de Cañete. Lamentablemente, no llegó a avanzar con su aporte, porque las autoridades de su tiempo enfatizaron lo superficial para los aplausos. Por si fuera poco, cogieron como suyos los proyectos y dejaron de lado al historiador, lo que trajo consigo un resentimiento a su propia labor.

SIGLO XXI

El Siglo XXI es una nueva etapa que enmarca la preocupación de un Festival de Arte Negro Nacional degenerado que resulta ser parte de un mito (como diría un transeúnte sanvicentino: “hace muchos años, vimos bailar a nuestras hermosas negras, con una elegancia...”). Ahora, ni es parte de la historia, porque no ha sido especialmente tomada como un escenario de estudio. Solo se trae el recuerdo de un artículo que el mismo Nicomedes Santa Cruz tituló “¡Dios mío, he creado un monstruo!”

Por los motivos mencionados, hemos iniciado este trabajo volviendo a las fuentes principales: las familias tradicionales que aún guardan los escritos de los bisabuelos y/o abuelos, la documentación de los archivos religiosos, la parte oral que se mantiene en la memoria y el trabajo recopilado por el segundo historiador, Román Fernández Adriano. Todo este material sirvió para poder tejer el proceso histórico de la cultura afroperuana de Cañete, que desembocó en un festival afroperuano, denominado Kutuká (creado en el año 2011), y que tomó las mismas características que diera en sus comienzos Nicomedes Santa Cruz, pero con un enfoque más totalizador. Es decir, no solo mostrar en el escenario las manifestaciones a un público y unir a las cunas afroperuanas con sus tradiciones locales, sino emprender de nuevo todo el recojo de informaciones, desde las personalidades que visitaron este pueblo en los años 70, y ahondar más con la documentación encontrada (fotografías, escritos y oralidad). Todo gracias a la preocupación de esta nueva generación

EL CARNAVAL DE SAN VICENTE DE CAÑETE

Ahora, daremos inicio al tratamiento de una escena contada y convidada por los informantes del distrito de San Vicente de Cañete con respecto al carnaval del año 48, 49 y 50.

Los mayores siempre han contado de un barco italiano que encalló en el C.P. Cochahuasi. En él llegaron muchas familias afrodescendientes procedentes del Callao, como los Traslaviña, los Tenemá, los Caycho, entre otros. Estas familias se quedaron y mantuvieron sus costumbres en esta zona rural. La mayoría de los informantes tiene presente este suceso como inicio de las festividades del carnaval del pueblo. El hecho sucedió en el año 46 en plena madrugada. Encalla el barco y la sirena de emergencia despertó a los pobladores. Dicen que el episodio remarcó en ellos, porque se demoraron dos años en poder retirar los objetos que tenía este navío.

Era el año 48 y se daba inicio a los carnavales con los Jueves de Comadre (quince días antes) y de Compadre (siete días antes). El primero era el pedido de la mujer al hombre para que sea su pareja por los días de baile. Para ello, confeccionaba una canasta de caña brava o carrizo. Aquí, colocaban a un negrito sentado, hecho de barro, con los brazos tendidos llevando una décima (en esas letras le decía que quería su cariño y las ganas de participar con él en todas las actividades de jolgorios) con un montón de frutas y serpentinas. Era entregado al hombre para que acompañe a la mujer que lo deseaba por esos días festivos.

El Jueves de Compadre sucedía la siguiente semana, después de haber recibido la canasta. Daban su respuesta enviándoles dinero, telas, aretes u otras cosas para que vayan bien vestidas y sean su pareja todas las noches que dure la festividad.

Domingo de harina: después de la misa de las ocho de la mañana, el Ño Carnavalón salía a recorrer las calles y se concentraba en la plaza de armas de San Vicente de Cañete donde gritaba: "Soy el rey, salgan a divertirse. Yo ordeno". De una manera muy picaresca, representaba a la autoridad, siendo el rey que no gobierna. De su atuendo colgaban diversos objetos para regalar. Así iniciaba el domingo, con la presencia de los pobladores que se divertían en la misma plaza de armas. Se aventaban talco perfumado, pasaba a la noche, y seguían bailando y jugando.

LUNES Y MARTES: DÍAS DE AGUA Y FIESTA EN CASA

El martes era el fin de fiesta y paseaban al Ño Carnavalón por el pueblo para luego dirigirse al C.P.M. Playa Hermosa. Aquí toda la población acompañaba para despedir bailando la festividad, con la quema del Ño Carnavalón en la madrugada del miércoles (a orillas de la playa).

Antes de que lo quemen, aparecían unos seres (diablecillos) para llevárselo. Eran sus hermanos y comenzaban a dar vueltas y a saltar cuando ya estaba a punto de ser quemado. Decían "hi, hi, hi"; cuando se

retiraban, iban diciendo “ha, ha, ha”. Luego, desaparecían.

El miércoles de Ceniza, toda la población asistía a misa, como finalizando la despedida del Ño Carnavalón.

El sábado siguiente, se llevaba a cabo la yunza o el cortamonte, donde colocaba un árbol en la plaza de armas de San Vicente de Cañete. Estaba cargado de serpentinas, globos, frutas, etc. Toda la población festejaba y, cuando el árbol había sido tumbado, los ciudadanos recogían las serpentinas para leer los textos amorosos que tenían.

COMPLICIDADES FAMILIARES Y DICHOS DEL PUEBLO

- El carnaval de San Vicente de Cañete del año 48, 49 y 50 eran respaldados por los señores Luis Meza Verástegui y Simón Santos Barra.
- Antes del año 48, la quema del Ño Carnavalón se hacía en la misma plaza de armas. Luego, pasó a realizarse la fiesta de cierre en el C.P.M. Playa Hermosa, donde los organizadores construyeron un local a orillas de la playa para que los pobladores puedan divertirse y descansar (como en esos años no había movilidad de regreso).
- El local que se encontraba a orillas de la playa era de 150 m² aproximadamente, en el cual había cuartos para hombres y mujeres.
- Los que representaban a estos diablecillos eran afrodescendientes que aparecían en ese momento cubiertos con pellejo de carnero. Solo se dejaban ver sus ojos. Nadie sabía de dónde procedían estas personas, si eran de San Luis de Cañete, de Chíncha o del C.P. Cochahuasi (los afrodescendientes que llegaron en el barco).
- Los pobladores de esos años decían que el Ño Carnavalón trae todo lo malo (las perdiciones). Por eso, el miércoles de ceniza todos iban a la iglesia, donde el cura les marcaba con ceniza en la frente o en la lengua haciendo una cruz.
- Las personas mayores de esos años (marido y mujer, los hermanos, las familias) decían que no podían jugar carnaval, porque era como martirizar, mojar y pintar, así como hicieron con Jesucristo (era la comparación que daban). En el caso del marido y la mujer, su matrimonio se disolvía; en el caso de las familias, se rompían todo vínculo familiar.
- Los informantes que dan testimonio de esta festividad son Román Fernández Adriano, quien llegó a ver en el año 65 parte de la infraestructura del local; igualmente, los vecinos del C.P.M. Playa Hermosa (Gregorio Trigueros y Julián Quispe), quienes también fueron parte de esa fiesta.
- El investigador Román Fernández Adriano nos manifiesta que parte de esos textos que aparecían en las serpentinas serían las cuartetos o décimas (como los pobladores de ese tiempo le decían) que se entregaban los jueves de comadre y compadre.

*Guárdame el secreto
tú aceleras mi corazón
por ti trabajo como negro
tú con curvas y yo sin freno...*

DE SILENCIO Y CENIZA. LA HERENCIA AFRICANA EN LA OBRA ÉDITA DE CÉSAR CALVO (1960-2005)⁵⁰

Manuel Barrós⁵¹

De silencio y ceniza, ay, de ceniza,
las guitarras no saben música alguna
pues tus manos tendidas y detenidas
en un brindis lejano se desmenuzan.
La noche que te olvida, ay, no te olvida.
César Calvo. Cancionario (1967)

RESUMEN

Este artículo estudia la presencia de la herencia africana en la obra édita de César Calvo. A través de una tipología analítica, sistematizo todas las referencias con las que Calvo dio a conocer su visión de esa cultura en el conjunto de su obra publicada, en formato libro, hasta la actualidad

50 El presente artículo fue presentado como ponencia en el *II Encuentro de Investigadores de la Cultura Afroperuana* en el Ministerio de Cultura del Perú, llevado a cabo el jueves 14 de junio de 2018 en el marco de las celebraciones por el Mes de la Cultura Afroperuana. Cabe mencionar que la versión aquí presentada afina, corrige y reestructura parte de los contenidos expuestos inicialmente. También anoto que este trabajo se enmarca en el conjunto de investigaciones que, desde inicios de 2016, he venido haciendo sobre la vida y la obra de César Calvo, las cuales ahondan en sus facetas más importantes en relación a la historia cultural del Perú: entre otras, su oficio de traductor literario, su trayectoria política, su experiencia editorial, guerrillera, musical y periodística.

51 Sociólogo, traductor, investigador y editor peruano. Se licenció en sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) Desde el 2016, es coeditor de la revista literaria *Diente de León*. Ha sido conferencista y ha participado en distintos eventos académicos y literarios en Argentina, Brasil, Chile y Perú. Ha publicado la traducción *Doce nocturnos de Holanda* (Andesgraund, 2016) de la poeta brasileña Cecilia Meireles en Santiago de Chile. Sus intereses de investigación son; historia cultural, traducción literaria, poesía, libro y cultura impresa, literatura latinoamericana e integración latinoamericana.

(1960-2005). Mostraré que Calvo escribió, fundamentalmente, desde su faceta de intelectual público al tratar distintas aristas de la problemática de la herencia africana —en el Perú y el mundo— en casi todas las formas literarias que cultivó: como cronista, ensayista, novelista y poeta. Y si bien la herencia africana fue secundaria en el conjunto de producción literaria, Calvo trató en especial lo negro afroperuano al darle un lugar importante en sus distintos textos. Así, se aprecia una visión integradora de la herencia africana en el conjunto de la producción literaria de Calvo a través de dos rasgos constantes: a) la reivindicación social de los negros que, históricamente, han experimentado discriminación y b) el reconocimiento a sus agentes modernos, es decir, a los ciudadanos que reivindicaron la especificidad de su cultura y su sincretismo desde mediados del siglo XX.

INTRODUCCIÓN

En los últimos años, la herencia africana ha ganado una atención cada vez mayor en el Perú. Parte de ello se puede observar en los reconocimientos que, en el siglo XXI, el Estado peruano ha otorgado a la ciudadanía de los negros⁵²: entre otros, la instauración del Día de la Cultura Afroperuana, las políticas contra el racismo y algunos programas sociales. También se puede apreciar la herencia africana en los estudios que, sobre ella, ha producido la academia últimamente. Entre estos, es desde la musicología y las ciencias sociales que se ha estudiado la presencia pública más trascendente que tuvo en el siglo XX, llegando a consolidarse en un campo⁵³ por la autorrenovación cultural promovida por los negros, junto a otros grupos étnicos en Lima desde 1956. Me refiero al arte negro afroperuano. Este es la versión moderna de la herencia africana en el Perú y es, también, el horizonte “en torno al cual se centran sus dinámicas sociales, incluyendo sus discursos de identidad y demandas de reconocimiento, siendo la primera de ellas el reconocimiento del origen de su condición social e histórica” (Barrós, 2018: 163). Las investigaciones más importantes publicadas en los últimos años demuestran que dicho proceso de renovación sociocultural —artística, cívica, estética, histórica, identitaria, simbólica y política— tuvo una repercusión en lo nacional, especialmente en la dimensión cultural (Feldman, 2009, 2013; Tompkins, 2011; Barrós, 2016, 2018). Así, desde el teatro —y, a través de este, la danza y la música— lo negro afroperuano configuró un horizonte identitario de

52 En la presente investigación, diferencio los términos “negro” y “negro afroperuano”. Conforme presente los argumentos, voy matizando su connotación social, utilizándolos pertinentemente. Cuando digo “negro”, no lo hago con una intención discriminatoria o peyorativa, sino para mostrar la relevancia y la problemática en que esta palabra envuelve la condición social de su etnicidad y cómo es constantemente reelaborada en sus más distintas dimensiones. Y al utilizar el fraseo “negro afroperuano” busco difundir mi propuesta de cómo denominar el proceso de reelaboraciones culturales ocurridas entre 1956 y 1975 en Lima. En un artículo anterior, *Fisiología de una identidad multiétnica: el teatro en la formación del campo del arte negro afroperuano (1956-1975)*, sustenté extensamente el porqué de mi propuesta (Ver Barrós, 2018).

53 En un estudio previo, he analizado a detalle y con la debida extensión todo lo concerniente al campo del arte negro afroperuano y su surgimiento, estructuración y desarrollo. En este estudio, solo trato algunos de sus puntos importantes (Ver Barrós, 2018).

base social multiétnica por las diferentes colaboraciones y participaciones de distintos sectores sociales. Y lo hizo con un gran sincretismo cultural como uno de los rasgos más relevantes en el periodo en el que se desarrolló, entre 1956 y 1975.

Como parte de esa identidad multiétnica, en la historia del arte negro afroperuano, tuvo lugar la participación de algunos criollos blancos limeños⁵⁴ que determinaron el devenir de las compañías teatrales en distintos momentos, con repercusiones a mediano y largo plazo. Entre ellos, también estuvo César Calvo (1940-2000), un reconocido narrador, periodista y poeta, generalmente relacionado a la llamada Generación del Sesenta. El grupo con el cual colaboró, Perú Negro, fue la compañía teatral más importante del renacimiento afroperuano y rápidamente se consolidó como tal entre 1969 y 1975, etapa que comprenden el periodo fundacional de su trayectoria artística. En esos años, Calvo contribuyó a dicha consolidación de muchas maneras: I) como promotor cultural: ayudó a conseguir presentaciones artísticas en espectáculos privados y del Estado en el Perú y en el extranjero; II) como asesor artístico: aportó a la propuesta escénica de los espectáculos del grupo tales como la danza, música y vestuario; III) como compositor y letrista: compuso algunas letras y melodías de las canciones que el grupo interpretó en el escenario y que también se difundieron en longplays; y IV) como guionista: escribió las tres obras teatrales que Perú Negro representó: *La tierra se hizo nuestra* (1969), *Navidad negra* (1972) y *Vida, pasión y muerte de Lorenzo Mombo* (1975) (Ver Barrós, 2016). Así, la participación de César Calvo en la trayectoria de artística de Perú Negro es fundamental, más aún cuando uno se detiene en el hecho de que, como dramaturgo, fue él quien dio el sentido final a los contenidos de las obras teatrales que Perú Negro representó (Barrós, 2016, 2018).

Habiendo sido tan relevante la participación de Calvo en los contenidos que cada obra teatral de lo negro afroperuano representó y difundió en su momento, cabe preguntarse qué otras presencias tuvo la herencia africana en la obra literaria de Calvo. Recordando que las tres obras que escribió para Perú Negro, entre 1969 y 1975, están inéditas hasta la actualidad en formato libro, es pertinente preguntarse por la obra éditada de Calvo. Siendo un escritor y poeta reconocido nacional e internacionalmente, además de haber participado de manera activa en la música popular limeña, resulta propicio examinar las fuentes

54 Entre otros, los colaboradores blancos que tuvieron las compañías teatrales del arte negro afroperuano fueron José Durand Flores, Juan Criado, Chabuca Granda y Mocha Graña (Feldman, 2013: 212; Barrós, 2018: 153). De todos, solo Durand Flores y Calvo tuvieron una participación como autores en las obras de las compañías con las que colaboraron. El primero fue José Durand Flores (1925-1990), director de la Compañía Pancho Fierro (1956-1958), profesor de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), bibliófilo y escritor; fue el primero en promover el rescate de las formas musicales y dancísticas (Tompkins, 2011) que luego se calificarían como afroperuanas. Durand revisó documentación histórica, hizo etnografías artísticas y recogió —con actitud paternalista (Feldman, 2009, 2013)— las experiencias de “las familias negras que habían conservado la música y bailes tradicionales provenientes de Chíncha, Cañete y Aucallama” (Barrós, 2016: 54; Tompkins, 2011). En 1956, José Durand sentó las bases de lo negro afroperuano, despertando en los distintos estratos de la sociedad limeña un “considerable interés por una tradición musical que estaba desapareciendo y acerca de la cual muchos peruanos sabían muy poco” (Tompkins, 2011: 70).

disponibles de toda su obra éditas en formato libro. De ahí que la pregunta de investigación del presente estudio sea: ¿Cuál ha sido la presencia de la herencia africana en la producción literaria, publicada en formato libro, de César Calvo (1960-2005)? El objetivo principal es analizar los contenidos y nociones que, de la herencia africana en el Perú y el mundo, Calvo desplegó a lo largo de su obra éditas. Tomo como referencia la fecha de publicación de las primeras ediciones de cada título y, solo en un caso analizo algunas variaciones entre las ediciones primera y última.

Por otra parte, el estudio está organizado de la siguiente manera. Primero, sistematizo histórica y temáticamente los contenidos que Calvo cultivó y difundió en su obra literaria a través de cuatro disposiciones textuales: estereotipada, promotora, reivindicativa y retórica. Estas organizan las finalidades con las que, consciente o inconscientemente, Calvo escribió cada texto aquí analizado y, por lo mismo, matizan la presencia de la herencia africana a lo largo de su obra. Segundo, reorganizo la información antes presentada de tres maneras transversales para así reinterpretarla de manera comparada: un corte por forma literaria —las cuatro que utilizó el autor con sus diferentes obras—, un corte histórico —por su carácter procesal a lo largo cada título publicado— y otro corte geográfico —por la procedencia de las distintas herencias africanas referidas por él—. Las tres complejizarán el primer análisis hecho en base a la tipología de las disposiciones textuales. Tercero, doy cinco conclusiones que abordan los puntos más importantes en torno a la visión sistemática de la herencia africana, y de lo negro afroperuano dentro de ella, en la producción literaria éditas de Calvo. Como mostraré, la herencia africana tuvo una presencia variada y relativa a través de distintas disposiciones textuales que desarrolló el autor. Fundamentalmente, las nociones y contenidos que desplegó Calvo dan a conocer su faceta de intelectual público, ya que propició el debate público, el sincretismo de distintas formas culturales y la integración de la problemática de la herencia africana en el Perú y en el mundo.

LA HERENCIA AFRICANA EN LA OBRA ÉDITAS DE CÉSAR CALVO (1960-2005)

Entre 1960 y 2005, la producción literaria de César Calvo comprendió la publicación de diecisiete obras.⁵⁵ Ella incluye tanto los libros de ensayo, novela, así como la obra periodística, la poesía y las traducciones literarias

⁵⁵ Cronológicamente, las diecisiete obras éditas son: *Poemas bajo tierra* (1960), *Escrito a dos voces* (1961), *Ausencias y retardos* (1963), *El último poema de Volcek Kalsaretz* (1965), *El cetro de los jóvenes* (1966), *Cancionario* (1967), *Pedestal para nadie* (1970), *Para Elsa, poco antes de partir* (1971), *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* (1981), *Poemas* (1984) —traducción de una antología de Joaquim Cardozo—, *Poemas* (1984) —traducción de una antología de Mario Quintana—, *Como tatuajes en la piel de un río (s/f)*, *La verdad y solamente la verdad* (1985), *Campana de palo* (1986), *Puerta de viaje* (1989) —en coautoría con José Pavletich—, *Edipo entre los Inkas* (2001) y *Variaciones rumanas* (2005) —traducción de una antología de varios poetas—. Anoto que en el conteo no estoy considerando las reediciones ni antologías. Por ello, al contar las obras, el número es menor del que, a primera vista, podría parecer. De igual manera, al momento de analizar sus contenidos, tomo las ediciones más recientes de cada obra porque son sus versiones más completas hasta la fecha.

que hizo. Sin embargo, fueron solo cinco las que presentan contenidos referentes a la herencia africana. Para acercarse a estas obras, en términos expositivos, resulta más adecuado comenzar presentando la tipología con la cual organizaré los contenidos aquí estudiados. Fueron cuatro las disposiciones textuales que tuvo Calvo a lo largo de su obra frente a la herencia africana: estereotipada, promotora, reivindicativa y retórica. Por lo mismo, la presente investigación no solo supone distintos horizontes de escritura por parte de Calvo —el comentario periodístico, la argumentación ensayística, la figuración ficcional, la plasticidad poética y la capacidad traductiva—, sino, sobre todo, diversas intenciones bajo las cuales tuvo lugar la presencia de la herencia africana en sus obras. A lo largo de su trayectoria artística, Calvo siguió recreándola y difundiéndola, sobre todo en su prosa.

DIAGRAMA N.º 1:
ESQUEMA GRÁFICO DE LA HERENCIA AFRICANA EN LA OBRA ÉDITA DE CÉSAR CALVO (1960-2005)



Por otra parte, en el Diagrama N.º 1 se aprecia cómo, de una u otra manera, los tipos de contenidos identificados en la obra de Calvo, con las disposiciones textuales, se configuraron a través de las siguientes cuatro dimensiones fundamentales que enmarcaron su presencia. I) Agencia y discurso social: como intelectual público, Calvo participó de varios de los momentos históricos que le tocó vivir, además de pronunciarse sobre temas de relevancia social: entre otros, la Revolución Cubana y el gobierno de Juan Velasco Alvarado (1968-1975). En este estudio, se verá cómo la problemática de la herencia africana fue uno de los temas que trató desde dicha faceta. II) Lenguaje artístico: es desde la literatura que Calvo mantuvo una preocupación constante, en distintos registros de escritura, por las poblaciones más desfavorecidas histórica y socialmente. III) Relativa asimilación del campo del arte negro afroperuano: Calvo experimentó una cierta influencia de dicho campo —que se desarrolló entre 1956 y 1975—, en su obra literaria, ya que formó parte de él de manera activa. Sin embargo,

Calvo trató distintas referencias de la herencia africana, del Perú y del mundo, además de haber desarrollado una obra con mayor presencia de lo andino y lo amazónico. IV) Relativa presencia en las formas literarias que cultivó: aunque la herencia africana tiene cierta presencia en el ensayo y la poesía, fue en la crónica y la novela que Calvo desplegó sus referencias con mayor amplitud y diversidad. Dicho esto, las referencias artísticas, culturales, históricas, políticas y simbólicas que analizaré a continuación lo muestran como un indagador, integrador y creador de contenidos de la herencias africana, y de lo negro afroperuano, fuera de los escenarios teatrales, específicamente desde la literatura.

La presencia de la herencia africana en la obra éditada de César Calvo tuvo las siguientes disposiciones textuales:

a) Estereotipada

En su novela *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* (Proceso Editores; Editorial Gráfica Labor, 1981), César Calvo registró pocas menciones a la herencia africana, estereotipando y reivindicando⁵⁶ a los negros. De estas, solo una los estereotipa. Aparece en el capítulo “Don Javier nos informa del negro Babalú y de otros enterrados en el mar” (Calvo, 2015: 159-177). El brujo amazónico don Javier, principal interlocutor de César Soriano, le está contando sobre unos maderos que Cartagena, un personaje negro, utilizó en Las Salinas —cerca a Chilca, al sur de Lima— para hacer su cajón. En ese momento, don Javier llama a Chinchá “tierra famosa en hembras y atletas danzantes, brujos y viñedos” (Calvo, 2015: 173). Aquí se encuentran dos estereotipos a los que históricamente se ha asociado a la población negra: la hipersexualidad y la inequívoca aptitud para el baile. Si bien don Javier se refiere a Chinchá más que a sus habitantes en sí, su lenguaje está remarcando rasgos que considera relevantes y por los que destaca dicha ciudad de población negra. Así, llamar “hembras” a las mujeres no solo supone un grado de exotismo y sexualización del género femenino; sobre todo, resalta el aspecto físico de su sexualidad como atractivo de un territorio. En este caso, de Chinchá. Y lo mismo se aplica para las menciones sobre los “atletas danzantes”, los “brujos” y “viñedos”.

Cabe mencionar que don Javier siente al mundo como un solo ente, cuyas partes están totalmente interconectadas. Dado que él concibe a la naturaleza como aquella que permea todas las realidades, la

56 Del total de contenidos referidos a la herencia africana, la presente sección solo analiza los que fueron tratados de manera estereotipada. Y como en la novela solo hay tres capítulos en los que se registran menciones pertinentes para el presente estudio —“Don Javier asegura tener solamente setenta millones de años”, “Don Javier nos informa del negro Babalú y de otros enterrados en el mar” y “Final de la historia de Kaametzta y Narowé que no tiene final” (Calvo, 2015: 148-151; 159-177; 186-201)—, todos son reevaluados a la luz de la actitud reivindicativa que también mostró Calvo en su novela. Si bien son solo unos pocos, lo afirmado en la presente sección sirve como primer argumento y, sobre todo, para matizar lo que afirmo en la sección “C. Reivindicativa”. Por otra parte, cabe mencionar que, en esta investigación, solo un contenido de *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* (1981) —el estudiado en la presente sección— es el que tiene dos disposiciones textuales destacables.

experimentada y la desconocida —esa que Soriano empieza a comprender en la novela—, en sus relatos los seres humanos se transforman en animales y viceversa. También así procuraba transmitir a Soriano su visión integradora de la realidad de los mundos. De ahí que no extrañe que, a veces, se refiera a unos como otros con términos aparentemente inadecuados; ello dada la resignificación palpable y mística de la realidad que se narra en la obra teniendo a la Amazonía como lugar de enunciación. Con esto no estoy justificando el vocabulario antes comentado de don Javier. Más bien, le comento al lector que el personaje usa la palabra “hembra” y referencias al mundo animal en varias oportunidades cuando habla, frondosa y ampliamente sobre lo amazónico. Sin embargo, al releer la cita sobre Chinchá —“tierra famosa en hembras y atletas danzantes, brujos y viñedos” (Calvo, 2015: 173)—, uno se percata de que no es el sentido antes explicado —integrador— el uso que don Javier le está dando a las palabras “hembra” y “atletas danzantes”, aunque sí a “brujos” y “viñedos”. En la sección “C. Reivindicativa”, desarrollaré este último aspecto.

b) Promotora

En algunas de sus columnas periodísticas, César Calvo promovió eventos artísticos y expresiones culturales de la herencia africana, específicamente de la cultura negra afroperuana. Fue en *Campana de palo* (Ediciones El Río, 1986), libro que reúne las columnas periodísticas que escribió en el diario *El Popular* entre el 19 de septiembre de 1985 y el 02 de enero de 1986. Dado el carácter misceláneo⁵⁷ del libro, entre otros tipos de contenidos, hay crónicas, juegos verbales y comentarios políticos, tratando, en conjunto, una amplia variedad de temas. Del total de cincuenta y tres columnas recogidas en el volumen, siete promueven la difusión y la cultura negra afroperuana. La primera se llamó “20 de octubre de 1985”. En esta, Calvo tiene una breve sección titulada “Todos con nuestra Chabuca mañana en el Municipal”, la misma que promueve el homenaje⁵⁸ que se le haría al día siguiente y que contó, entre otros artistas, con la participación de Calvo (Calvo, 1986: 76). La segunda fue la columna “26 de octubre de 1985”, que contiene una sección “Y para borrar

57 Por la actitud lúdica y experimental de Calvo en sus columnas de *Campana de palo*, él subdividió, en la cantidad de veces que consideraba adecuada, el espacio del que disponía para cada columna. Si bien algunas subdivisiones o secciones eran más o menos frecuentes, lo importante por anotar es que Calvo reestructuró constantemente los contenidos de su columna periodística. Esto facilitó la variedad de registros textuales que incluyó y los temas tratados. Asimismo, anoto que Calvo no titulaba sus columnas de una manera distinta cada vez que las publicaba, ya que eran los subtítulos los que perfilaban la variedad de contenidos y su presentación. De ahí que en el formato libro *Campana de palo* registra, a modo de título, la fecha en la que publicó cada columna en el periódico.

58 “No está demás recordarlo, aunque ya lo sepan todos. Mañana en el Teatro Municipal se llevará a cabo el homenaje a Chabuca Granda. Participarán (participaremos) los mejores, como es lógico. Los mejores, tanto en el escenario como en las butacas, y hasta en los palcos. Si nuestra querida Mocha Graña no insiste en meter un caballo al proscenio durante la interpretación de ‘José Antonio’, estoy seguro [de] que en el homenaje será verdaderamente, un homenaje. Y no una babosada oportunista y/o mediocre, de las tantas que se han organizado, aquí y en todas partes, con la finalidad de matar a Chabuca. ¡No lo conseguirán!...” (Calvo, 1986: 76).

la lástima lastimera". En esta, Calvo comenta emocionado el disco *Paisajes sonoros*, de sus amigos músicos Manongo Mujica, Douglas Tarnawiecki, Julio "Chocolate" Algedones y Arturo Ruiz del Pozo. Seguidamente, Calvo reproduce un texto de Mujica en el que conceptualiza los alcances del disco y que también incluye a la música en Lima en su investigación sonora (Calvo, 1986: 94–95). Es decir, Calvo no solo promociona su disco sino que, sobre todo, le brinda espacio a Mujica en su columna de periódico citando sus propias palabras. La pertinencia de esta mención está en que tanto Mujica como Algedones⁵⁹ eran dos percusionistas peruanos que tenían, por entonces, un creciente reconocimiento como músicos fundadores del grupo Perujazz.

La tercera fue la columna "3 de noviembre de 1985", cuya primera sección es "Al maestro con cariño". Esta reproduce una décima de Juan Urcariegui (Calvo, 1986: 119–120). Más allá de que Calvo lo llame "maestro y hermano", es muy simbólico que comparta el gusto por sus décimas⁶⁰ —además de reproducirla en su columna—, especialmente porque es una forma métrica presente en la música negra afroperuana de mediados del siglo XX (Tompkins, 2011: 16). La cuarta fue la columna "No se publicó el 07 de dic. del 85"⁶¹ en la que se encuentra la sección "Hayre en el país de las maravillas". En este texto, Calvo felicita a Carlos Hayre y a Alicia Maguiña por el espectáculo que presentaron recientemente. Reconociendo el talento y la riqueza cultural del repertorio de ambos artistas, Calvo también promocionó la música negra afroperuana de la segunda mitad del siglo XX, la misma que tiene en Hayre y Maguiña a dos cultores que dan muestra de la base multiétnica de esa música popular hecha en Lima (Ver Barrós, 2018: 153–155). La quinta promociona la comida de algunas ciudades con considerable presencia demográfica de la población negra. En el acápite "Nos fuimos pues por ahí"⁶², que forma parte de la columna

59 Cabe precisar que no estoy afirmando que el disco *Paisajes sonoros* se inscribe dentro de la estética de lo negro afroperuano, sino que por lo menos dos de los artistas que participaron en su grabación sí conocían parte de ella. Y ello, por ser percusionistas o por formar parte, de una u otra manera, de la escena musical limeña.

60 Registro aquí parte importante del texto: "Hallé entre mis papeles un poema que, para variar, no es mío. Es una espléndida décima del maestro y hermano Juan Urcariegui. Para atenuar las críticas que circulan por ahí ('la columna del poeta Calvo tiene de todo menos de poesía') empleo esta Campana de palo con el poema de don Juan Urcariegui [...]" (Calvo, 1986: 119).

61 La razón por la que algunas columnas comienzan con la frase "No se publicó" en el título es porque la última columna publicada en *El Popular* fue el 17 de noviembre de 1985. No cabe aquí ahondar en las razones o circunstancias de tal hecho, pero sí anotar que, desde el 18 de noviembre del mismo año, Calvo tituló así a todas las columnas que siguió escribiendo y que fueron publicadas en el libro *Campana de palo* (Ediciones EL Río, 1986).

62 Registro lo que Calvo escribe al inicio de la sección: "Con Pepe Lucho Alvarado y Yehude Simons descubrimos el placer de la charla a la sombra rumorosa de la Plaza Central. Con Ricardo Ponte y Carlitos Ezcurra, el Chino Domínguez y yo [César Calvo] fuimos los descubiertos. No sólo por *Denise, esa cadencia de oro negro*, sino por los otros manjares que nos fueron brindados casualmente en 'Las manos de oro', ya que la casualidad tampoco existe en Chiclayo" (Calvo, 1986: 267–268). Las cursivas son mías. Resalto esa parte porque el texto es lo suficientemente ambiguo como para anotar que, posiblemente, Calvo está refiriéndose exóticamente a una mujer negra. Si bien este acápite no profundiza en este tipo de contenidos, es simbólico registrarlo.

“No se publicó el 19 de dic. del 85”, Calvo cuenta que, con unos amigos, disfrutaron los platos típicos de distintas regiones del país. Entre estas, Ferreñafe, Mórrope y Zaña son recordadas por Calvo como deliciosos lugares culinarios por conocer, especialmente por las cocineras negras de las que habla (Calvo, 1986: 267–269).

La sexta es un texto que procuraba promocionar el turismo y la relevancia cultural de Zaña. En la sección “No quiero que a misa vayas”⁶³, que forma parte de la columna “No se publicó el 21 de dic. del 85”, Calvo cuenta su encuentro con un poeta y amigo suyo, Don Hildebrando Briones. Lo que inicialmente iba a ser un texto con el único propósito de promover el turismo en Zaña devino en el comentario y la cita de una décima caracterizada por su picardía: “[Chinita, te mueves tanto...]” (Calvo, 1986: 273–274). De ahí que el texto promueva al poeta Briones y no a la ciudad de Zaña. Esto no descalifica el texto; solo puntúa el sentido final que le dio Calvo. Por último, la séptima promociona una peña en Chiclayo a través de un sentido agradecimiento por las interpretaciones musicales que allí presenció Calvo. Con la sección “A diferencia de Lima...”⁶⁴, que pertenece a la columna “No se publicó el 23 de dic. del 85”, Calvo manifiesta una nostalgia por la música que escuchó en Cuba y, sobre todo, pone en valor a la peña como un espacio de socialización de la música popular (Calvo, 1986: 277–278). Aquí cabe recordar que las peñas formaron parte importante de los circuitos comerciales de la música negra afroperuana que comenzó a surgir en 1956 (Barrós, 2018: 157–160). Igualmente, tanto en las peñas como en los distintos medios de comunicación, la música cubana y, en general, la caribeña tuvieron influencia en la música popular limeña, lo cual también comprendió el sincretismo cultural y estético de lo negro afroperuano (Ver Barrós, 2018: 153–155).

De esta manera, la disposición promotora registró un total de siete menciones. A través de estas, Calvo no solo difundió distintos eventos y creaciones artísticas de lo negro afroperuano, sino que también permitió

63 Registro aquí la parte principal del texto: “Así se titula una crónica que escribí acerca de Zaña, la tierra del Undero (al undero le da), de las coplas pícaras, el mulateo danzarín y cantador, y tierra también de mi hermano poeta, trabajador de la Cooperativa Cayaltí, Don Hildebrando Briones. Recordaba con él, hace dos días la famosa copla zañera ‘No quiero que a misa vayas / ni a la ventana te asomes / ni tomes agua bendita / donde la toman los hombres’. Yo le conté que mi crónica sobre Zaña se iba a titular así: ‘No quiero que a misa vayas... Quiero que vayas a Zaña’, para contribuir en algo a los empeños que realiza en pro del turismo y el arte de la Mutual Chiclayo. Hildebrando Briones me hizo conocer entonces la hermosa y sabrosa primicia de una décima suya a cierta ‘china’ que, al parecer, tiene el mejor culantro para hacer ‘seco’ de cabrito. O de cordero, según él” (Calvo, 1986: 273–274).

64 “...donde todas las ‘peñas’, nadie sabe por qué llamadas ‘criollas’, empiezan a martirizarnos por la noche, aquí en Chiclayo hay una que funciona en las tardes. Todavía con el sol sonando sobre el teclado de esteras de la ‘Peña de los hermanos Balcázar’, me alegré la memoria con el canto de un trovador excepcional llamado Francisco Segura. Pese al desacompañamiento ensordecedor de la orquesta, Paco Segura impuso su valía de auténtico cantador, lo mismo que sus apellidos y su entusiasmo. Esa segunda voz de Raúl Balcázar llega a convencernos [de] que las dos voces son, en realidad, primeras. Ambas arden en una sola melodía, en una sola palabra que me recordó, por todo lo alto, la grandeza de ciertos dúos que escuché en lo más hondo e inmemorial de Cuba, allá en Matanzas. Gracias, pues, no sólo por conmovernos el corazón chiclayano, sino por remembrarme mi corazón cubano” (Calvo, 1986: 277–278).

que se den a conocer expresiones culturales como la comida de varias regiones del país. Tomando en cuenta que Calvo promovió aquello con lo que tenía cierta afinidad o cercanía, no extraña ver un hecho constante: casi siempre promovió el quehacer de un amigo(a) suyo(a) de simbólica importancia para la historia cultural del Perú. Esto no desmerece la dimensión simbólica de todo lo registrado en este acápite. Más bien, la vuelve aún más compleja al mostrar que lo hecho por Calvo no se trata de filantropía pura o desinteresada. En todo lo promovido por él, se revela como partícipe y/o conocedor de aquello que, emocionado, comparte con otros. De ahí que la suma de eventos y expresiones culturales aquí registrados muestra un poco de las facetas que desarrolló en su propia trayectoria social y artística: letrista, músico y compositor; todas ellas están presentes en el campo del arte negro afroperuano (Barrós, 2016; 2018: 153-155). Al basarse exclusivamente en su obra periodística, este acápite reúne información no ajena a la creación literaria —y sus distintas dimensiones simbólicas—, aunque sí más cercana a la experiencia textual de la vida cotidiana, marcada por las distintas complejidades de la vida en sociedad que tuvo Calvo. Sea la comida, la décima, la música o la peña —todas antes mencionadas—, en conjunto muestran la base social multiétnica que también hizo posible que Calvo siga siendo, en el transcurso de 1985 y 1986, agente y espectador de lo negro afroperuano.

c) Reivindicativa

En su obra escrita, César Calvo reivindicó la herencia africana —principalmente peruana, aunque no de manera exclusiva—, reconociendo las distintas expresiones artísticas, culturales y políticas a través de las cuales ella se manifestó en el transcurso del siglo XX: el teatro, la danza, la música, la poesía y la protesta social. En específico, lo que Calvo agenció desde su literatura fue la reivindicación social de los negros frente a la segregación que históricamente han experimentado. Tal como muestran las siguientes veintiocho menciones, el autor las concentró a través de tres tipos de contenidos en su obra en verso y prosa. En el primero, Calvo mostró su gratitud y afecto por algunos agentes de la música negra afroperuana dedicándoles algunos de sus textos. Si bien esto parte de un gesto personal hacia sus amigos, es simbólico que algunos de los destinatarios de las dedicatorias en sus creaciones son relevantes artistas de la renovación de lo negro afroperuano que se inició desde el teatro en 1956. Calvo le dedicó el tercer volumen de *Edipo entre los inkas*, entre otras personas, “a Amador Ballumbrosio, en Chíncha” y “a Chabuca Granda, en todas partes” (Calvo, 2001). Estas dos menciones no tienen mayor vínculo con la obra que la dedicatoria que les hace. Por el momento, bastará anotar que *Edipo entre los inkas* es una publicación que presenta una variedad de registros y de contenidos, siendo el más importante la visión del psicoanálisis que desarrolla Calvo. Asimismo, en la poesía, Calvo también le dedicó dos de sus canciones de *Cancionario* (1967) a dos artistas importantes de lo negro afroperuano: Porfirio Vásquez y Ronaldo Campos. En orden de aparición,

“Canto a Porfirio Vásquez”⁶⁵ y “Las manos de la danza” (Calvo, 2010: 221, 243).

Para la presente investigación, ambas canciones presentan contenidos relevantes más allá de la dedicatoria, pues son homenajes que reconocen la labor que realizaron Vásquez y Campos en el llamado renacimiento afroperuano que se desarrolló en Lima entre 1956 y 1975 (Ver Barrós, 2018: 152-153). Así, “Canto a Porfirio Vásquez” y las “Las manos de la danza”⁶⁶ tienen una densidad étnica reconocida y promovida a modo de homenaje a miembros importantes de dos clanes familiares que fueron fundamentales para el proceso de renovación cultural de los negros en el Perú: los Vásquez y los Campos (Ver Barrós, 2016; 2018). Habiendo sido publicadas en 1967⁶⁷, llama la atención que Calvo las haya escrito durante el desarrollo mismo del proceso de autorrenovación sociocultural de la población negra en Lima. También se ha de resaltar la similitud de contenidos entre ambas canciones. Las dos reconocen y reivindican las luchas sociales que, desde lo cultural, emprendieron cada uno —Vásquez y Campos— por el reconocimiento a la especificidad de su cultura, lo negro afroperuano (Barrós, 2016: 152). Sin embargo, en dichas canciones hay un matiz por comentar: tratan sobre la lucha y la libertad de todos, no solo la de los negros. Es decir, por las personas a quienes están dedicadas las canciones, estas podrían ser leídas como reivindicadoras de las luchas

65 “La noche que te olvida, ay no te olvida. / Tu recuerdo rebalsa mi copa oscura. / Y en el cielo la luna de tu sonrisa / es una luna llena ya de penumbra. // De silencio y ceniza, ay, de ceniza, / las guitarras no saben música alguna / pues tus manos tendidas y detenidas / en un brindis lejano se desmenuzan. / La noche que te olvida, ay, no te olvida. // Bajo el cielo callado / un cajón prisionero tocan tus manos. / Una copa vacía / beben los que bebieron de tu alegría. / Y una copa vacía dicen los labios / de quienes no te escuchan / y te escucharon. // Tu risa que cantaba / como ninguna, / en qué noche, Porfirio, / se vuelve luna. / En qué pecho, Porfirio, / se vuelven sangre / tus versos que alumbraban / mañana y tarde. / Mañana, tarde y noche, / Porfirio Vásquez, / la muerte se detiene, / la muerte se detiene para escucharte...” (Calvo, 2010: 221).

66 “Las manos de Ronaldo, palomas buenas / vuelan sobre los campos, cantan y vuelan. / Es un cajón el aire que ellas golpean, / es un país de sueños y de madera. // Ronaldo Campos de la Colina, / cajoneador, / tus manos / bailan las alegrías, / la rebelión, / las esperanzas, las agonías. / Ronaldo Campos de la Colina, / contigo vuela mi corazón. // Las manos de Ronaldo, palomas buenas, / palomas delicadas, palomas fieras, / vuelan sobre la vida, / cantan y vuelan, / las manos de Ronaldo, palomas negras. // Las manos de Ronaldo, palomas buenas, / Diablo / mayor, / contigo vamos todos volando, / Ángel Mayor. / Contigo vamos todos volando, / volando juntos y / liberados, / contigo volando al sol” (Calvo, 2010: 2243).

67 La edición más reciente de *Pedestal para nadie* (Mesa Redonda, 2010) indica que la fecha de publicación de *Cancionario* (1967) es anterior a la relación entre César Calvo y Ronaldo Campos aquí comentada. Aunque existe una posibilidad de que se hayan conocido antes de 1969, pues ambos frecuentaban el campo del arte negro afroperuano, lo más probable es que fuera después de su trabajo en Perú Negro que Calvo escribiera “Las manos de la danza”. Lo afirmo porque, tal como sostengo en una investigación previa, producto de dicho trabajo en colaboración nació una gran amistad y camaradería (Barrós, 2016). Asimismo, cabe recordar que la primera edición de *Pedestal para nadie* (Instituto Nacional de Cultura, 1975) —que la de 2010 replica—, ya contenía *Cancionario* (1967). Habiendo sido publicada a fines de 1975, *Pedestal para nadie* reunió todos los libros de poesía de Calvo hasta ese momento. Y como la colaboración de este con Perú Negro ya llevaba seis años, para el tiempo en que salía el volumen con su poesía pudo haber incorporado “Las manos de la danza” al volumen. Claro, todo esto bajo el supuesto de que la primera edición *Cancionario* (1967) no la incluyera inicialmente. Hasta el momento, no he podido acceder a dicha edición príncipe.

por la resignificación cultural que impulsaron los negros desde 1956. Además, el lenguaje que usa Calvo no es excluyente, pues no se dirige a una colectividad étnica en específico, sino que habla de un nosotros que —dada su ambigüedad o amplitud— está más allá de lo estrictamente étnico. Por lo mismo, se advierte un cariz libertario en un sentido amplio, es decir, una libertad agenciada por los negros, pero en favor del conjunto de la sociedad (Ver Calvo, 2010: 221, 243).

Entre las dos canciones dedicadas a dos artistas referentes de lo negro afroperuano, “Las manos de la danza” tiene mayor relevancia por las colaboraciones de César Calvo con Ronaldo Campos cuando trabajaron juntos en la compañía teatral Perú Negro entre 1969 y 1975. Además de colaborar cumpliendo distintos roles, como expliqué páginas atrás, Calvo escribió los guiones de las tres obras teatrales que la compañía representó, y la mayoría de ellas trataban sobre las luchas por la libertad de la población negra (Ver Calvo, 1969; 1972; 1975; Barrós, 2016). De ahí que los contenidos de la canción dedicada a Campos y las obras teatrales escritas por Calvo para Perú Negro se condicen en lo referente a la reivindicación de la cultura de la población negra. Además, como lo he mostrado en un estudio anterior, Campos tuvo un rol fundamental al ser director general, bailarín y fundador del grupo. En trabajo conjunto y en diálogo permanente con Luis Garrido-Lecca y César Calvo, Ronaldo Campos orientó el trabajo artístico durante el periodo fundacional de la trayectoria artística de Perú Negro entre 1969 y 1975 (Ver Barrós, 2016). Sumando a ello la relación de amistad y camaradería entre las partes⁶⁸, no extraña que Calvo le dedicara a Ronaldo Campos una canción que trate sobre la lucha y la conquista de la libertad de todos, no solo la de la población negra⁶⁹. Por eso, “Las manos de la danza” no solo es simbólica por los contenidos que presenta, también lo es por las relaciones sociales que la anteceden y de las cuales es, también, un fruto.

Asimismo, siendo la poesía la forma literaria en la que publicó la mayor cantidad de libros, históricamente Calvo comenzó a expresar, desde su cuarto poemario, sus preocupaciones por las diferencias y las luchas sociales y políticas de los menos favorecidos. Luego de escribir sobre temas familiares y personales en sus tres primeros libros, es en *El último poema de Volcek Kalsaretz* (1965) donde Calvo escribe sobre el primer grupo étnico sobre el cual se manifiesta: los judíos. Luego, en *El cetro de los jóvenes* (1966), escribe sobre los guerrilleros peruanos muertos en combate a mediados

68 Anoto que, entre Calvo, Campos y Garrido-Lecca y los bailarines del grupo, la relación también fue de amistad, confianza y camaradería, pues estos tenían participación activa desde el inicio del grupo en febrero de 1969. De ahí que en ningún momento hubo una relación vertical de los primeros con estos últimos (Ver Barrós, 2016).

69 Es muy simbólico el título de la primera obra que Calvo escribió para que sea representada por Perú Negro, *La tierra se hizo nuestra* (1969). Fue titulada así porque, en ese momento de la historia, Juan Velasco Alvarado estaba llevando a cabo la Reforma Agraria (Barrós, 2016: 159; Calvo, 2015). En otros términos, hay una sintonía entre lo que enuncia el título de la obra escrita y el proceso de implementación de la Reforma Agraria para los peruanos. Esto quiere decir que, si bien *La tierra se hizo nuestra* (1969) fue escrita para ser representada por artistas negros, su mensaje se condice con la conquista de un símbolo de la libertad: la apropiación de la tierra por parte de uno de los sectores históricamente menos favorecidos, el andino.

del siglo XX durante sus luchas contra las desigualdades sociales en el Perú, especialmente por la paupérrima realidad andina. El mismo tema también está presente en *Pedestal para nadie* (1970), por las menciones a algunos guerrilleros ya evocados en el anterior poemario (Calvo, 2010: 93-245). Sin embargo, hay un matiz por anotar, la dedicatoria a Carlos Delgado, mano derecha de Juan Velasco Alvarado durante su gobierno (Calvo, 2010: 147; Béjar, 2017), es decir, un importante funcionario que trabajó en el gobierno militar que procuró disminuir las brechas sociales entre 1968 y 1975. Así, Calvo estaba reconociendo la labor de un agente social que, desde el Estado, apoyó sus causas. Y como lo anoté anteriormente, fue en *Cancionario* (1967) donde Calvo recién escribiría sobre los negros, las dos canciones antes analizadas. Históricamente, este es su séptimo libro⁷⁰ (Calvo, 2010: 93-245).

Sin embargo, en la lectura sistemática de las preocupaciones sociales sobre las que Calvo escribió en su poesía, se advierte un diferenciado tratamiento en relación a los negros. Primero, la escritura poética situaba a Calvo como un intelectual público al tratar problemas de las circunstancias históricas que enmarcaron socialmente su tiempo de vida. Calvo primero escribió sobre un grupo étnico extranjero⁷¹ para después, desde su quinto poemario, referirse a las luchas sociales en el Perú. Mientras que le dedicó un libro a los guerrilleros peruanos —*El cetro de los jóvenes* (1966)— en el que desarrolló con mayor profundidad y amplitud su homenaje a los que lucharon por la causa revolucionaria, en su poesía Calvo trató como temas secundarios su preocupación por la condición histórica de los judíos, los andinos y los negros. Segundo, la preocupación por los negros en la poesía de Calvo aparece tras haber escrito antes sobre los judíos, la población andina y las guerrillas en el Perú (Calvo, 2010: 93-245). Es así como, en el territorio nacional, las distintas etnicidades adquieren progresiva relevancia para Calvo, en especial porque todas las antes citadas lucharon de diversas maneras por su reivindicación social. En este panorama, los negros tuvieron una importancia secundaria, la misma que queda ejemplificada con las dos únicas menciones en su poesía, las canciones dedicadas a Porfirio Vásquez y a Ronaldo Campos.

Por otra parte, y como segundo tipo de contenido, Calvo reivindicó⁷² otras expresiones de la herencia africana y de la cultura negra afroperuana al interpelarse por cómo integrarlas —refundarlas— con lo andino y, principalmente, lo amazónico en una visión unitiva de la cultura nacional. Desde algunos elementos muy simbólicos —por ejemplo, un instrumento musical, un ritual yoruba y una canción—, la herencia africana adquiere

70 Cabe recordar que este recuento histórico de los poemarios de Calvo lo estoy haciendo en base a la edición de *Pedestal para nadie* (2010) de Editorial Mesa Redonda.

71 Cuando me refiero a “grupo étnico extranjero” estoy hablando sobre las mismas personas que Calvo está tratando, los judíos que fueron exterminados en Auschwitz. Son “extranjeros” en tanto que la preocupación de Calvo se manifestó por ese hecho histórico y, luego, por lo que sucede en el Perú. Por otra parte, al igual que los descendientes de africanos, los judíos no son originarios del Perú, pero sí un sector que, al día de hoy, conforma la pluriculturalidad nacional.

72 *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* (1981) fue analizada inicialmente en “A. Estereotipada”.

una densidad singular en *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* (1981). Siendo esta una obra compleja que combina, entre otros registros, poesía, crónica y novela, sus contenidos comprenden una variedad de referencias, en sus manifestaciones más míticas, a los saberes de las tres grandes matrices de la pluriculturalidad peruana: la amazónica, la andina y la herencia africana. A lo largo de su novela, Calvo desarrolla una dicotomía general: los “viracochas” —léase sociedad blanca occidental— y las minorías étnicas en el territorio peruano, especialmente las originarias —léase amazónicos, andinos y negros—. En ese marco, es la Amazonía la que tiene el gran protagonismo como lugar de enunciación de toda la propuesta estética, especialmente por ser el sedimento simbólico desde el que se reinterpreta y resignifica las realidades culturales, simbólicas e históricas. Si bien Calvo reivindica los saberes de las minorías étnicas, contraponiéndolos a los de los “viracocha”, la herencia africana es secundaria frente a las otras dos grandes matrices culturales. Calvo desarrolló los personajes y referentes amazónicos y andinos con una heterogeneidad de rasgos, matices, protagonismos y amplitud de saberes (Calvo, 2010). Los siguientes párrafos muestran la relativa, aunque significativa, presencia de la herencia africana en la obra.

Dicho esto a modo de introducción a lo africano en la novela de Calvo este hizo diecisiete menciones reivindicativas a la herencia africana. Las principales aparecen en el capítulo “Don Javier nos informa del negro Babalú y de otros enterrados en el mar” (Calvo, 2015: 159–177). A partir de sus recuerdos en la Costa del Perú, el brujo don Javier le cuenta a César Soriano sobre Babalú y Cartagena, dos personajes negros. Sobre Babalú dice que vivía en Puerto Eten, “en las arenas, en la costa norte de Lima” (159). Él era pescador, pero fue como músico y bailarín que trabajó en exceso, tanto que “murió de música” (160). Entre sus pertenencias, dejó un libro de poemas del poeta negro cubano Nicolás Guillén que todos recitaban. Tras su muerte, un domingo Carmela se acercó a acariciar el cajón de Babalú, su esposo, y, de pronto, sintió que este cajoneaba desde el fondo del mar. Así, el cajón se volvió un transmisor de la elocuencia rítmica de las aguas del mar. Ya cautivada por esa sensación, Carmela fue tras su esposo y terminó por perderse hundiéndose en el fondo de las aguas. De ahí que don Javier afirmara que, cada último domingo de febrero, el mar suena al cajón de Babalú junto a otros sonidos de la noche⁷³ (162–164). Ahí don Javier le dice a su interlocutor que la vida de Babalú, desde el aire, también forma parte de su vida, la de Soriano (164). Y que la historia que le ha contado sobre Babalú puede verificarla cuando

73 “—En aquel rompeolas de Puerto Eten, cada último domingo de febrero, al final de la noche, no cuando el mar discute sino luego, justo a la hora en que se reconcilia con los arrecifes airados, ahí retumba el cajón de Babalú, nítidamente se oye, el mismo cajonear que yo escuché esa vez, solo que ahora fluyen además canturreos, reproches y alegrías en voz clara, el cajón de Babalú sonando sobre los gemideros de una mujer en celo” (Calvo, 2015: 164).

vaya a Puerto Eten⁷⁴. Inmediatamente, don Javier dice que en ese mismo momento también puede comprobarlo y empieza a tocar el cajón y entona una canción, “[Landó, landó...]”⁷⁵ (165–167).

En el mismo capítulo de la novela, don Javier también le cuenta a César Soriano sobre Cartagena y, a través de este, sobre otros tres personajes negros. Don Javier comienza presentando a don Alfonso Cartagena, un personaje negro que vivía en precarias condiciones en una cueva y que, aunque nunca pudo conocerlo en persona, lo vio de lejos en sus vacaciones de niño en Las Salinas, cerca de Chilca, al sur de Lima. Aquí es mencionado Baldomero, el único médico del pueblo —llamado “brujo mulato” por don Javier—, y a través de quien se sabe casi todo lo que se cuenta sobre Cartagena en la novela (172–173). Fue cuando Baldomero escuchó la razón de las penas y quebrantos de aquel que decidió transferirle sus poderes de brujo. Así, luego de hacer un ritual⁷⁶ con el cajón⁷⁷ que Baldomero les pidió que hiciera, Cartagena adquirió la compañía del ánima Elegguá.⁷⁸ Y, después de que don Javier recordara las palabras de Baldomero sobre el inicio de la reproducción de esclavos

74 “Si vas a Puerto Eten y ves bailar al ritmo de un cajón, podrás verificarla. Porque siempre que alguien baila, allá, con violencia y dulzura, como bailan los negros, las olas vuelven a sonar desde el cajón, en un momento dado el musicante lo abandona, sus manos como muertas, y el bailarín sigue sin embargo bailando pero al ritmo del mar, del mar que sale de adentro del cajón sin nadie y el cajón pareciera querer desfondarse, y si tú le preguntas a cualquiera, cualquiera te dirá que es Babalú, que Babalú pidió ser enterrado en el mar, y tú lo sentirás regresar por entre las espumas del cajón y saldrás a la playa y allá en la sombra-sombra lo sentirás igual, Babalú regresando por entre las cadencias de madera del mar...” (Calvo, 2015: 165).

75 “Landó, landó, / estrella negra y espumosa, / landó, landó, / espuma negra y azúcar, / landó, landó, / azúcar negra y blancura, / landó, landó, / blancura negra, / landó. // Cuidate mucho, landó, / recuerda de dónde vienes, / nunca permitas, landó, / que tu fuego se amaestre, / no ardas en vano, landó / bailando lo que conviene, / recuerda siempre, landó / que solo cadenas tienes, / que no eres libre, landó, / por mucho que te cimbrees. // Dame la danza, landó, / dame los pechos y el vientre, / dame confianza, landó, / haz que mi pulso no tiemble, / ya bailaremos, landó, / los bailes que se nos deben / al aire libre, landó, / aunque te arañes la frente / con las estrellas, landó / de pie contra la corriente. / ¡Dame la mano, landó, / que mi machete no tiemble! // Landó, landó, / estrella negra y espumosa, / landó, landó, / espuma negra y azúcar, / landó, landó, / azúcar negra y apura, landó, landó, / apura, negra, y alumbra / landó, landó, / alumbra, negra, / landó. // ¡Carmélame, Carmela, / Carmela, Carmelandó! / ¡Landó!” (Calvo, 2015: 165–167)

76 “El último domingo de ese marzo, justo a la medianoche, sacó cuatro maderas de la batea rojinegra, las enjuagó en el mar y las *curó cargándolas* con la fuerza de *Yanachaska*, que en idioma quechua significa la ‘Estrella Negra del Amanecer’ y en castellano se *denigra* a Venus. Para que su primer cajón fuera digno de las potencias de la madrugada, y siguiendo consejos del hechicero, el viejo Alfonso Cartagena diseñó sobre la arena el siguiente icaro” (173–174).

77 “—‘Yo lo vi con mis ojos’, me dijo. Las líneas del dibujo, una vez impregnadas, aunque invisiblemente, en la madera frontal del cajón, fueron luego borradas por la resaca. Pero ya Venus, el Lucero del Alba, a través del icaro había depositado su carácter en el instrumento que habría de transformarse en hembra. Porque el primer vástago de Alfonso Cartagena fue mujer, se llamó Rosaluz y fue *cargado* con los espíritus de *Yanachaska*, la Estrella Negra del Amanecer. El segundo fue hombre, se llamó Benjamín y fue *cargado* con los desaires del mar” (Calvo, 2015: 174).

78 “Baldomero me informó que el nombre-nombre del Ánima Sola es Elegguá, divinidad que acompañó a los abuelos de sus abuelos esclavos cuando fueron traídos del África” (174).

en este continente y sobre los padres⁷⁹ de Cartagena, este también con un ritual les transfirió sus poderes a sus dos hijos, Rosaluz y Benjamín.⁸⁰ El padre desapareció esa misma noche y los hijos pasaron a vivir, como esposos, en la cueva recién heredada (174–175). De pronto, en el transcurso de su convivencia, un día Benjamín desapareció porque, según Baldomero —lo cuenta ya incrédulo don Javier—, en la cama de piedra de la pareja surgió un arroyuelo a través del cual Elegguá lo sedujo. Por los sentimientos encontrados, especialmente la cólera, todas las tormentas de ese verano fueron causadas por Rosaluz⁸¹, quien también desapareció. Baldomero aseguró que ella se había incinerado (175–176). Por último, en otro capítulo don Javier comentará a Soriano que, aunque no la conoce, alguna relación debe haber⁸² entre lo que le ha contado sobre Cartagena y Babalú y todo lo demás que le cuenta sobre el mundo.

79 “—Parece que después ya no traían esclavos. ‘De labios para afuera’, así me dijo Baldomero, ‘de labios para afuera Europa prohibió la esclavitud pero sus mercaderes acrecentaron el tráfico de humanos’. Si un barco negrero era sorprendido por alguna patrulla en alta mar, los traficantes, para no ser multados, echaban a las aguas esa gimiente mercadería de cuerpos y grilletos. Baldomero me contó que miles y millares de antepasados nuestros tapizan con sus huesos y cadenas el fondo del Atlántico. Y me dijo que así, como es natural, el negocio ya no era buen negocio. Pero con la sagacidad que aún caracteriza a nuestros empresarios virakocha, aquellos descubrieron, ya que no remedio, por lo menos alivio para sus inversiones. Decidieron no traer más esclavos, decidieron fabricarlos aquí evitándose el riesgo de más multas o pérdidas. Trajeron solamente sementales, padrillos, hembras y machos fuertes y eficientes. Infinidad de fábricas de esclavos humillaron América. Los padres de los padres de Alfonso Cartagena nacieron en lo que hoy es Colombia, a orillas del río Magdalena, paridos en un galpón de ganado. Peor que ganado, de hombres. Es por ello que el viejo Cartagena pescaba exclusivamente desde las orillas, nunca desde alguna embarcación, jamás entraba al océano...” (174–175).

80 “Pero te estaba diciendo que el viejo encendió las tres velas, con el ritual del humo unió a sus hijos, con el ritual sobre el agua encerrada, tapizada de osarios y cadenas, donde vive Elegguá. *Me va a vendé, me va a vendé*, así dice un canto de esa época, *me va a vendé, qué vida pasará*, y un eco de sombras, de silencios hundidos en el mar, lo corea: *la Virgen del Carmen te saque con bien*. Y esa misma noche Benjamín y Rosaluz se convirtieron en marido y mujer. Su padre les rogó que intentaran ser felices. *Nací en las playas del Magdalena, bajo la sombra de un payandé. Como mi madre fue negra esclava, también la marca yo la llevé*, así dice la canción: *Estando a solas hacia la noche alzo los ojos y rezo a Dios, pero él escucha tan solo al amo pese a que el cielo es de mi color*. Y casi amaneciendo el viejo Cartagena salió a la playa. No sé sabe si por fin entró al mar, no se sabe si se deshizo tras los caminos. Lo cierto es que jamás volvimos a verlo. Una joven pareja ocupó esa cueva en las afueras de Las Salinas. *Se prohibió la esclavitud hace muchos, muchos años, se prohibió la esclavitud pero seguimos esclavos. Así dice quien cantó. Hoy nos azota el salario, me va a vendé, los hijos de los patrones ya no necesitan barcos*” (175).

81 “El hechicero [Baldomero] nos aseguraría que la cama de piedra se rompió y brotó un arroyuelo de la hendidura, eso pudimos constatarlo todos, pero nos supo a invento el resto de la historia que nos quiso endilgar: que de aquel arroyuelo surgió el *Ánima Sola*, Elegguá, y con modales y armonías de hembra sedujo a Benjamín mientras dormía Rosaluz, y que el joven entró por el arroyo, se adelgazó en la boca de la cama de piedra, se extravió entre delicias y corrientes. Rosaluz lo llamó noches enteras, primero amarga, dulce, suplicantemente, después con una cólera sin cauces. Las tormentas que desconcertaron al poblado durante ese verano, según el curandero [Baldomero], nacían de la furia de la esposa-hermana despechada. La muchacha desapareció poco después. Baldomero nos mostró los residuos de una fogata en la cueva, nos quiso hacer creer que Rosaluz se había incinerado” (Calvo, 2010: 176).

82 “[...] y sin embargo hay una relación entre los hijos del viejo Cartagena y los del dios Pachakamáite, y más todavía entre Narowé y mi compadre Babalú. En todo caso, pienso solamente, tiene que haber alguna relación. ¿No ves que no existe la casualidad? Todo, siempre, ha de esconder su relación con todo. Solo hay que merecer para poder descubrir el nexo oculto, los resortes oscuros, el hilván invisible de las cosas y de los hechos y de las personas” (Calvo, 2010: 186). Esta cita pertenece al capítulo “Final de la historia de Kaametza y Narowé que no tiene final” (Calvo, 2010: 186–201).

En la novela de Calvo, las diecisiete menciones reivindicativas⁸³ de la herencia africana se presentan, de mayor a menor cantidad, de la siguiente manera: cinco personajes⁸⁴ negros —Babalú, Cartagena, Baldomero, Rosaluz y Benjamín—, dos rituales yorubas —el realizado por Baldomero para transferirle sus poderes a Cartagena y el que este hizo para, a su vez, transferírseles a sus hijos—, dos deidades yorubas —Babalú Ayé⁸⁵ y Elegguá—, dos canciones —“[Me va a vendé, me va a vendé...]”⁸⁶ y “[Landó, landó...]”—, dos registros en el “Vocabulario”, al final de la novela —“Ánima Sola y “Elegguá⁸⁷—, una ciudad costeña de población mayoritariamente negra —Chincha—, un momento histórico de la esclavitud —cuando se pasa de la importación a la “fabricación” de esclavos africanos en América—, un libro de un poeta negro —Nicolás Guillén— y un instrumento musical⁸⁸ —el cajón—. Todas estas menciones se aprecian desplegadas y entremezcladas en los dos relatos que don Javier le cuenta a Soriano. Comentaré brevemente cada una de ellas. De los cinco personajes

83 En este conteo de menciones, no estoy considerando lo dicho por don Javier sobre la aún desconocida relación entre las historias de Babalú y Cartagena y el mundo; ello porque su visión lo concibe un ente cuyas partes están bien interrelacionadas.

84 No estoy considerando a la esposa de Babalú porque, en la novela, don Javier no se dice explícitamente que ella sea negra.

85 La denominación del personaje masculino Babalú remite a una de las deidades de la religión yoruba —que es mencionada en la novela—, Babalú Ayé, dios de la piel y las enfermedades. Don Javier manifiesta no recordar a qué deidad representaba, pero sí sabía que el nombre refería a una (Calvo, 2010: 160).

86 También estoy contando la canción “[Me va a vendé, me va a vendé...]”, la que utiliza Calvo como autor para entrecruzar el mensaje de protesta social de la letra con su relato del ritual que Cartagena hizo para transferirle sus poderes a sus dos hijos. Por fines expositivos, cito la canción en solitario: “*Me va a vendé, me va a vendé [...] me va a vendé, qué vida pasará [...] la Virgen del Carmen te saque con bien. [...] Nací en las playas del Magdalena, bajo la sombra de un payandé. Como mi madre fue negra esclava, también la marca yo la llevé [...] Estando a solas hacia la noche alzo los ojos y rezo a Dios, pero él escucha tan solo al amo pese a que el cielo es de mi color. [...] Se prohibió la esclavitud hace muchos, muchos años, se prohibió la esclavitud pero seguimos esclavos. [...] Hoy nos azota el salario, me va a vendé, los hijos de los patrones ya no necesitan barcos*” (Calvo, 2010: 175).

87 La primera definición es “Ánima Sola: Véase Elegguá” (Calvo, 2010: 307). Y la segunda es: “Elegguá: El Ánima Sola. Divinidad africana que en el fervor sin años de algunos de sus fieles americanos suele ser identificada equivocadamente con Ekué, que es la Muerte. Trataríase entonces de un Ánima Sola en extremo acompañada, más anhelada que reverenciada a causa de su indiscutible benignidad, ya que no exclusivamente los adeptos de Ekué consideran al morir un alivio, bendición que los libra de las humillaciones y penalidades de esta vida. Nuestros antepasados negros, cuando los esclavistas les prohibieron también sus religiones, identidades de los santos cristianos a fin de proseguir adorando a los suyos, aunque fuera sin nombrarlos, bajo extranjeras túnicas, en el secreto de la memoria lejana. ¿Por qué escogieron justamente a Cristo como disfraz de Ekué y justamente a Ekué como disfraz de Elegguá? Sus razones tendrían. Lo cierto es que invistieron con la personería de la Muerte nada menos que al resucitado e inmortal Jesús de Nazareth” (Calvo, 2010: 316-17).

88 Solo estoy contando como uno el cajón que es mencionado por don Javier en los capítulos “Don Javier asegura tener solamente setenta millones de años” y “Don Javier nos informa del negro Babalú y de otros enterrados en el mar” (Calvo, 2015: 148-151; 159-177), ya que es el mismo, aquel que le perteneció a Babalú. A continuación, cito lo que cuenta César Soriano al inicio del capítulo “Don Javier asegura tener solamente setenta millones de años”: “Me pidió que llevara con cuidado, por favor, su cajón. ¿Conté ya que don Javier, entre sus incontables oficios de mortal, solía envanecerse solamente con el de músico? ¿Conté que él era, además, percusionista, tocador de cajón como muy pocos? Casi todos los cajoneadores golpean esa especie de cubo sonoro, aquel tambor de cedro, y exprimen a la fuerza la cadencia de vértigo. Don Javier no. Sus dedos no extraen música ni ritmos del cajón, más bien pareciera, cual él toca, que sus dedos son la música y los ritmos” (Calvo, 2010: 148).

negros, él único femenino no tiene voz; solo los cuatro masculinos. Lo que mostré en la sección “A. Estereotipada”, que da cuenta de que las mujeres de Chíncha —“hembras”— son estereotipadas, se suma al hecho de que la hija de Cartagena —una bruja— solo es participante pasiva de la pasión entre hermanos y causante de la tormenta tras la desaparición de aquel, su esposo. Asimismo, es desde sus recuerdos que don Javier hace hablar a los cuatro personajes masculinos. Tres tenían oficios —la medicina, la música y la pesca—; dos eran brujos e hicieron rituales; y solo uno, Baldomero, manifestó cierta conciencia histórica. Asimismo, el libro de Nicolás Guillén refuerza todo el vínculo con la herencia africana de expresión cubana, tanto por su poesía como por las referencias yorubas, las que constituyen uno de los pilares culturales de la santería.

A su vez, los dos rituales yorubas no solo son signos de la resistencia cultural que Calvo ilustra con una práctica religiosa de herencia africana; también son un ejemplo del sincretismo de dicha práctica con la religión católica que, en el transcurso de la historia, consiguió subvertir los códigos de la creencia que impusieron los colonos europeos en América. Igualmente, las dos deidades yorubas mencionadas en la novela se manifiestan desde el plano simbólico: elementos de la naturaleza —agua y viento— que tuvieron un rol —como mar, riachuelo o tormenta— en los relatos que cuenta don Javier sobre los negros. Y tal como muestran las dos nociones en el acápite “Vocabulario”, al momento de escribir su novela, Calvo tenía un cierto concepto sobre lo yoruba como expresión de lo africano en el Perú, en especial por su sincretismo con lo cristiano. Con esto no estoy confundiendo lo dicho por el personaje don Javier sobre los negros con lo registrado por Calvo, como autor de la obra, en el “Vocabulario”: en la novela, don Javier cuenta cómo las deidades y la naturaleza materializan el vínculo entre los negros y el mundo que habitan, mientras que Calvo lo conceptualiza simbólicamente, con sus dos definiciones. Es importante resaltar la diferencia entre ambas voces porque ellas acentúan la dimensión simbólica de los negros —y su cultura— en el conjunto de la propuesta estética de la novela. De igual manera, las dos canciones interpretadas por don Javier —una con cajón— evidencian la inclusión de las formas contemporáneas de la herencia africana junto a sus expresiones más ancestrales, la religión yoruba.

Lo anterior adquiere mayor relevancia al recordar un importante detalle presente en la novela: el lugar de enunciación de la herencia africana. Todo lo que se cuenta sobre los negros en la novela es dicho por don Javier, un brujo amazónico. Siendo una obra que reivindica con mayor profundidad la ancestralidad, diversidad y trascendencia de los múltiples saberes del territorio amazónico, que las menciones a los negros —y, por ende, a la herencia africana— sean enunciadas por un personaje amazónico es ciertamente simbólico. Tres razones. 1) Parte de lo que don Javier le comenta a Soriano fue lo que otros le contaron: el brujo Baldomero y otros personajes sin nombre propio. Aunque desconfía de la veracidad de algunos hechos que Baldomero le contó, hay otros que sí le resultaron creíbles. Señalo esta aparente obediencia porque, con una u otra actitud, don Javier da a conocer expresiones místicas —rituales, símbolos y

formas de vida directamente relacionadas a— de una creencia, la santería, manifestada esta como el sincretismo de la herencia africana, lo yoruba, y el catolicismo. II) Lo que conoce don Javier de la herencia africana lo aprendió en su infancia —relato sobre Cartagena— y en experiencias de vida más recientes —relato sobre Babalú—. Es decir, tanto la expresión yoruba de lo africano en el Perú, la ancestralidad, como la percusión y el canto, lo contemporáneo, encuentran en la vida del personaje el sedimento del tiempo, rasgo relevante para que, en su devenir, haya sopesado esos conocimientos junto a los otros que conforman su visión integradora del mundo.

III) Es significativo que, así como en sus relatos recuerda varios elementos de lo africano en el Perú, don Javier también manifieste tener una considerable destreza en la percusión y el canto de herencia africana. Y las dos canciones, una enunciada —“[Me va a vendé, me va a vendé...]”— y la otra interpretada —“[Landó, landó...]”—, son relevantes por ser un recurso discursivo que no solo permite la transmisión de un mensaje —las letras reivindicativas—; sobre todo, da cuenta de cómo la resistencia cultural pasó, también, por el uso de otros lenguajes: la música y la danza, registros creativos de lo sonoro y lo corporal. En la novela, “[Me va a vendé, me va a vendé...]” expresa el dolor histórico de la opresión de la esclavitud contra los negros a través de varias generaciones; también habla del sincretismo de lo africano con lo católico y del salario como el más reciente sistema de esclavitud bajo el cual sigue habiendo esclavos (Calvo, 2015: 175). A su vez, “[Landó, landó...]” reivindica la resistencia colectiva que, desde la cultura, los negros agencian para poder liberarse de la condición desfavorable en la que históricamente viven. La canción evoca las luchas desde la danza y la música (Calvo, 2015: 164-167). Por todo esto, la transcendencia del brujo don Javier es ser la voz enunciante del sincretismo cultural que, desde lo amazónico, recrea para mostrar la interrelación —que ignora pero advierte— entre los saberes y prácticas de la herencia africana y lo andino y lo amazónico (Calvo, 2015: 186). Así, las diecisiete menciones aquí registradas presentan los elementos para comenzar a indagar —es una tarea pendiente— dicha interrelación y, así, comprender mejor la pluricultural del Perú que la novela resignifica desde los distintos escenarios textuales de lo amazónico que son narrados a lo largo del libro.

Como tercer y último tipo de contenido, Calvo también apoyó la lucha contra el racismo y reivindicó el arte de la cultura negra afroperuana y de la herencia africana de expresión cubana desde los textos periodísticos de *Campana de palo* (1986). El primero es “Zona de emergencia”⁸⁹, sección correspondiente a la columna “19 de septiembre de 1985”. Esta denuncia brevemente una masacre en Sudáfrica por las luchas de la población contra la política racial del *apartheid* (Calvo, 1986: 11). El segundo texto es “Puedes ser tú”, que forma parte de la columna “22 de septiembre de 1985”, y que sirve para criticar, en el medio local, el incumplimiento de un acuerdo por parte de una empresa al no pagarle sus honorarios a Miki

89 “La minoría (¿blanca?) prosigue masacrando a la mayoría (¿negra?) aquí en Sudáfrica” (Calvo, 1986: 11).

González por un show musical. Si bien este texto podría verse como un acto de solidaridad con su amigo músico, no hay que perder de vista que, en su texto, Calvo reconoce sus cualidades como músico. Tampoco hay que olvidar que, posteriormente, en la década de 1990, González tendría mayor relevancia en la música peruana por recrear la herencia africana con arreglos musicales del *jazz*, *reggae* y *dance hall*, lo cual lo convirtió en un referente en el medio local e internacional (Feldman, 2009: 240-244). Asimismo, el tercer texto es “Noticiero ‘Buenas noches’ que forma parte de la columna ‘19 de octubre de 1985’”. Aquí Calvo transcribe un fragmento que oyó en un programa mexicano de televisión. El texto ironiza sobre el racismo de la sociedad norteamericana de los años cincuenta contra los negros. Aunque no sea de su autoría, resulta interesante su densidad étnica y literaria porque subvierte el recordado episodio de Rosa Parks, en Montgomery, quien se negó a cederle el asiento a un blanco e ir a la parte posterior del ómnibus.

Más que sintonizar con el movimiento por los derechos civiles de la época, lo que el texto hace es figurar, a modo de ficción distópica, un futuro en el que Estados Unidos tiene su “primer dictador negro” que dispone normas para el uso del transporte público por parte de la minoría blanca (Calvo, 1986: 69-70). A su vez, el cuarto texto es “Racismo no, cambio sí”⁹⁰, que forma parte de la columna “2 de noviembre de 1985”. En él Calvo comenta⁹¹ que el Papa Juan Pablo II no tuvo intenciones de discriminar a los negros —ni a ningún otro grupo étnico— cuando dijo que esperaba que quien intentó asesinarlo no fuese un esclavo. Con acierto, Calvo le indica al periodista de Mozambique que las declaraciones del Papa dicen más de la posición política que públicamente empieza a tomar como representante de la iglesia católica (Calvo, 1986: 115-116). En la lectura del texto, se advierte que no había racismo, lo que también hace de Calvo un intelectual atento a reivindicar la herencia africana y no a discriminarla. Ya el quinto texto es “Toda repetición no es una ofensa: latino amar y canto”⁹²,

90 “Yo hice comprender a mi colega negro que las frases del Papa, más que encerrar una sospecha de racismo, evidenciaban un enfoque positivo, distinto, de la acusación contra Antonov, contra Bulgaria y el socialismo todo... Por lo menos rezando, Su Santidad abandonaba el silencio que el Vaticano hubo mantenido siempre respecto al caso. Y se levantaba (es decir se postraba en la oración) para ponerse AL lado de la justicia, ya que no DEL lado de ella o por lo menos de la duda que favorece al reo. Por primera vez el Santo Padre hizo pública una posición no neutral acerca del atentado sino parcializada con el acusado, parcializada con la justicia” (Calvo, 1986: 115-116).

91 El comentario que hace Calvo en “Racismo no, cambio sí” refiere a “Recordando sin ira”, que es la sección inmediatamente anterior de la misma columna (Calvo, 1986: 115). Por razones de espacio, no comentaré en extenso las circunstancias políticas e históricas de la investigación que hizo Calvo sobre el intento de asesinato contra el Papa Juan Pablo II. Valga recordar que publicó un libro, a modo de crónica, y junto a Carlos “Chino” Domínguez sobre el tema: *La verdad y solamente la verdad* (1985). Dado el formato en el que está escrito el libro, todos los detalles pueden ser leídos en él; ello incluye los de las secciones de la columna inicialmente citada en este párrafo.

92 Registro aquí la parte principal del texto: “Carlos Alonso estuvo justo de manos y exacto de palabra. Su cajón ha aprendido que fulgurar consiste en retenerse más atrás de la sombra, lo mismo que una sombra acompañando (acompañando) al cuerpo de las voces que le brillan delante... Sabía es la brasa que calla, en su ceniza, para poder escucharla (y escucharse) en otro resplandor. Junto al fervor de Alonso, dos voces permanecen en el aire de penumbra, al igual que los vuelos del cajón, como siendo (y asiendo) los fondos de un gran río [...]” (Calvo, 1986: 120-121).

sección que forma parte de la columna “3 de noviembre de 1985”. En ella, Calvo comenta la manera en que el músico Carlos Alfonso tocó el cajón en un espectáculo público. Con esto, Calvo no solo reconoce una manera de tocar el instrumento que él considera notable; sobre todo, reivindica al cajonero como parte importante de una interpretación musical, pues su rol es acompañar a las voces que “brillan” delante de él (Calvo, 1986: 120-121).

El sexto se dio a conocer en la columna “No se publicó el 05 de dic. del 85”. En esta Calvo reproduce “El violín de Amador”, una crónica de Elvira Roca Rey Miro Quesada. Esta trata sobre Amador Ballumbrosio, su familia, algunos pasajes simbólicos de su vida y la relevancia de la música y la danza en ella. El texto también retrata a Amador bailando en su casa y desarrolla el espectáculo del atajo de negritos que es un acontecimiento tan familiar como distrital (Calvo, 1986: 237-241). De igual manera, registra parte de la relación de la familia Ballumbrosio con César Calvo en El Carmen: su amistad, el anecdotario y los gestos de entrega de Calvo. Tal como señalé en el acápite “C. Promotora”, Calvo dedicó parte de los contenidos de *Campana de palo* (1986) a promocionar algunos contenidos culturales de lo negro afroperuano creados por artistas cercanos a él. En ese sentido, que haya reproducido el texto de Roca Rey resuena simbólicamente en su propia trayectoria artística porque, hacia finales de la década de 1970, Calvo escribió el guion para el cortometraje *Es Amador* (1979). Este fue dirigido por Roberto Bonilla y contó con la colaboración de Miki González y la música de Andrés Soto⁹³ (Feldman, 2009: 242; Calvo, 1979). A su vez, el séptimo texto es “Guillén y Milanés, anoche, aquí”⁹⁴, sección que forma parte de la columna “No se publicó el 23 de dic. del 85”. En él, Calvo comparte su gusto por la poesía de Nicolás Guillén y, especialmente, por ser cantada por Pablo Milanés. Ambos son cubanos de ascendencia negra y, de una u otra manera, representantes de la Revolución Cubana. Aquí Calvo reivindica la herencia africana en su expresión cubana y en cierta sintonía con los ideales de la Revolución porque, en su escritura, Calvo vincula referencias prehispánicas con una imagen mesiánica de Fidel Castro (Calvo, 1986: 279-280).

93 No cabe aquí desarrollar en detalle esa obra, pero sí apuntar que la amistad y colaboración entre Ballumbrosio y Calvo subyacen como un hito previo en la relación de Calvo con la cultura negra afroperuana en la segunda mitad del siglo XX.

94 “Con Ricardo Ponte y el pintor Hugo Rojas en casa de Carlitos Ezcurra, a un paso de los templos de hace milenios de años, hemos oído ayer, hasta que amaneció, los versos de Nicolás Guillén cantados por Pablo Milanés. Venían de muy lejos, como desde Chan-Chan y Batán Grande, como desde el esfuerzo sin memoria de los cañeros de Ucupe, donde una ciudadela se alza en muros pintados para siempre, repitiendo con voces de colores una misma canción. Esta canción de Pablo y Nicolás. Prodigio es nuestra tierra malherida: en las paredes colosales de la ciudad preinka de Chan-Chan, allá en Trujillo, tras los altorrelieves de pájaros y peces acallados, oí también los versos de Nicolás Guillén entre cadenas de esclavos negros y de esclavos chinos, y la voz desbordada de mi hermanito Pablo Milanés. No nos rigen colores de piel ni de Partido. Nos une mucho más. Nuestros vencidos de Batán Grande y Chan-Chan son los triunfantes justos de Baracoa y La Habana. Y la mirada en sombras de nuestro dios Naylamp atraviesa los siglos y se hace y se rehace en la luz resonante de Fidel. No existe, pues, el tiempo, sino sólo los tiempos. Baracoa: Chan-Chan. Batán Grande: La Habana. Somos los herederos del futuro” (Calvo, 1986: 279-280).

De esta manera, este acápite ha mostrado todos los contenidos que Calvo reivindicó de la herencia africana escribiendo, mayormente, a favor de las luchas y/o reivindicaciones sociales que distintos personajes han agenciado desde las expresiones artísticas, culturales y sociales. Las veintiocho menciones aquí registradas evidencian cómo, desde lo simbólico, en el ensayo y la poesía Calvo mostró su gratitud y afecto por algunos cultores de lo negro afroperuano; en la novela, procuró —aunque no lo concretó— integrar elementos de lo negro afroperuano y cubano a lo andino y lo amazónico; y, en su obra periodística, apoyó la lucha contra el racismo y, también, reivindicó el arte de la cultura negra afroperuana y de la herencia africana de expresión cubana. En este conjunto de contenidos, la disposición reivindicativa de Calvo contribuyó tanto a que los lenguajes de la música, la poesía y la danza dieran a conocer a artistas reconocidos como Amador Ballumbrosio, Chabuca Granda y Miki González y a otros menos conocidos, cuando habló sobre cada uno de ellos. Además, Calvo reafirma su posición contra el racismo y su apoyo a las luchas sociales de los negros, especialmente con el comentario contra la masacre en Sudáfrica. De igual manera, su visión unitiva de la pluriculturalidad nacional se evidencia cuando un personaje de su novela advierte y deja abierta la pregunta por hallar la integración de la herencia africana con las otras matrices culturales, la andina y la amazónica. Por último, el pasaje más político es la mención de la herencia africana de expresión cubana al integrarla con referencias culturales prehispánicas y el tono mesiánico con el que Calvo habla simbólicamente sobre Fidel Castro y la Revolución Cubana.

d) Retórica

En su obra periodística y ensayística, César Calvo hizo un uso retórico de distintos temas relacionados a la herencia africana en el Perú y en el mundo. Aunque no los desarrolló propiamente, sí dejan entrever otra disposición escritural respecto a los contenidos con los que aludió a los negros. Calvo utiliza la herencia africana en cualquiera de sus manifestaciones y/o expresiones sociales y culturales como recurso argumentativo —aunque de manera secundaria— para acentuar y/o desarrollar con mayor elocuencia un determinado tema. Es decir, Calvo se apoya discursivamente en la herencia africana cuando va a explayarse sobre un tema o asunto. Como mostraré a continuación, fue a través de muy variados ejemplos que Calvo desarrolló esta disposición textual en su escritura. En total, fueron catorce veces las que hizo uso de lo africano de manera retórica: uno en su poesía, seis en su obra periodística y siete en el ensayo. Cabe precisar que, al momento de comentar estos usos retóricos, lo haré brevemente puntuando no la pertinencia con la que Calvo lo hizo, sino su posible relevancia en cada caso. En otras palabras, en esta sección me centraré en citar cada mención suya y en ubicarla en el contexto específico del cual formó parte: el capítulo o sección de libro en la que Calvo dispuso sus contenidos.

En su poesía, solo hizo una mención retórica a la herencia africana. De los trece libros de poesía que publicó, contando también los de traducciones,

solo en el poema “Ronda de los colores”, perteneciente a *Cancionario* (1967), Calvo escribió “he visto un niño negro”, único verso que remite a la población negra (Calvo, 2010: 245). Tratándose de una canción infantil que trabaja lúdicamente las distintas variaciones de la luz, los colores, Calvo solo menciona a un niño negro y a otro blanco que están jugando en el Campo de Marte, en Lima. No se explaya sobre ninguno de ellos porque son secundarios; el tema principal es el color a través de distintos elementos: por ejemplo, el cielo, la fruta o los cometas de los niños. Habiendo sido publicado en 1967, que Calvo optara por llamar “negro” y no “afroperuano” a un niño muestra que tenía una posición definida sobre la denominación del sujeto al cual se refería. Esto significa que no compartió la posición de Nicomedes Santa Cruz quien, hacia fines de los años sesenta, contribuyó a popularizar el término “afroperuano” por considerarlo adecuado a su posición africanista (Santa Cruz, 1978). Siendo *Cancionario* (1967) el único libro próximo a la época referida por Nicomedes y que tiene menciones a la herencia africana, esta es una comparación necesaria. Y si bien se trata de una canción infantil en la que el lenguaje lúdico también contribuía a la estética del poema al adjetivar como “negro” al niño, la publicación de la obra se enmarca en un contexto de pleno desarrollo de la renovación del arte negro afroperuano en Lima. No hay que olvidar que Calvo participó de este proceso.

En su obra periodística, Calvo hizo seis usos retóricos de la herencia africana. Los cuatro primeros aparecen en su libro *Campana de palo* (1986). En este se hacen referencia a un autor negro peruano, Gregorio Martínez, y a dos de la literatura cubana que, entre otros contenidos, han desarrollado una considerable obra en relación a la herencia africana en su país —Alejo Carpentier y Nicolás Guillén— y que también han tenido una cierta presencia como intelectuales públicos de la Revolución Cubana (Tello, 2016: 177; Pedemonte, 2017: 161). En la sección “Un recado para Rumen Stoyanov”, perteneciente a la columna “No se publicó el 02 de dic. del 85”, Calvo menciona a Carpentier entre los autores traducidos por Stoyanov (Calvo, 1986: 222-223). Asimismo, en la sección “Un abrazo para Jorge Billorou”⁹⁵, perteneciente a la columna “No se publicó el 08 de dic. del 85”, Calvo muestra su preocupación y afecto por la situación de Billorou antes de que “le robaran la Gerencia y el local de la Editorial Losada en Lima” (Calvo, 1986: 254). Aquí hace un simbólico recuento de algunos de los escritores peruanos, latinoamericanos y europeos que Billorou apoyó desde Losada. Y así como es significativa la mención de García Márquez, Vargas Llosa, Retamar o Levchev, también lo es la de Gregorio Martínez,

95 Registro parte importante del texto: “Peruano, aunque vasco, y argentino, en todas partes ha nacido Jorge Billorou, porque vive dando de vivir en todas partes. Es, pues, paisano de alma, de mi alma, y de todos los hombres de este mundo, especialmente de los escritores. Su generosidad lo emparenta por sangre y por derecho con el colombiano García Márquez, con el brasileño Thiago de Mello[,], con el cubano Fernández Retamar, con los búlgaros Liubomir Levchev y Lachezar Elenkov, con el universal Nicolás Guillén, con el chileno Enrique Lihn, y con Ribeyro y Corcuera y Vargas Llosa y Naranjo y Cisneros y Max Silva Tuesta y Gregorio Martínez e Hinojosa. Antes [de] que le robaran la Gerencia y el local de la Editorial Losada en Lima, sus oficinas, así como su casa, eran el hogar inevitable de los escritores de todo el universo que hacían escala en el Perú” (Calvo, 1986: 254).

escritor negro peruano de gran trayectoria. Entre estos nombres, Calvo solo se refiere con especial atención a Guillén: “el universal Nicolás Guillén” (Calvo, 1986: 254).

Asimismo, otras dos menciones aparecen en el libro *La verdad y solamente la verdad*⁹⁶ (1985). En el capítulo “La verdadera patria de la violencia”, la primera mención que hace Calvo refiere a la población negra como víctima de los linchamientos entre finales del siglo XIX e inicios del XX en Estados Unidos. Más que el registro estadístico que hace, con datos de ajusticiamientos y crímenes, lo que trasciende es que Calvo mencione a los negros como población vulnerable porque habla de lo naturalizado e históricamente presente que la violencia es ejercida por la sociedad norteamericana. Y no solo contra los negros; en general, contra los menos favorecidos socialmente (Calvo, 1990: 49). En el mismo capítulo, Calvo también menciona a Luther King en una enumeración de asesinatos o intentos de asesinatos contra luchadores sociales, presidentes y representantes de movimientos sociales en distintos momentos y lugares de la historia en el mundo. La lista de la que Calvo hace formar parte a Luther King se contrapone a la primera lista —con la que inicia el capítulo—; esta compila a los presidentes estadounidenses que fueron asesinados antes de acabar su mandato. Cuando Calvo se pregunta retóricamente “¿Quién mató a Martin Luther King en 1968?” (1990: 50), lo que en verdad hace es mostrar su reconocimiento —aunque de manera indirecta— por la importancia histórica de su figura. Retóricamente, esto adquiere mayor relevancia por la presencia de Luther King en el conjunto de nombres citados y, en especial, por las referencias políticas peruanas, latinoamericanas y europeas; todas de resistencia ante distintas decisiones geopolíticas norteamericanas. De ahí que sea muy irónico que Calvo cite al inicio del capítulo al expresidente de la Comisión de Asuntos Exteriores del Senado norteamericano sobre lo que, considera, es la ocupación principal de la sociedad estadounidense, la violencia.

En el ensayo, Calvo desplegó una mayor diversidad de usos retóricos relacionados con la herencia africana al integrarlos con otros discursos de distintas procedencias culturales hasta en siete ocasiones. La primera mención se encuentra en el capítulo “‘Coito, ergo sum’ o ‘cogitus interruptus’” de *Edipo entre los inkas* (Calvo, 2001: 85–90). Este trata sobre el falo, la menstruación y la castración masculina como elementos fundacionales de las mitologías y simbologías de las culturas del mundo —árabes, latinas y africanas— y, especialmente, en la incaica y la awaruna. Más que desarrollar en extenso las implicancias de su idea, Calvo busca validar su discurso apelando a una constante en las distintas culturas de la humanidad. En ese contexto, la mención retórica a los africanos solo ejemplifica la constante cultural de la menstruación como proceso

96 El análisis del capítulo de *La verdad y solamente la verdad* (1985) se hace en base a la tercera edición del libro, es decir, *Los lobos aúllan contra Bulgaria* (Calvo, 1990: 49–51). Calvo publicó fue *La verdad y solamente la verdad* (1985), una obra en colaboración que hizo con Carlos “Chino” Domínguez, un reconocido fotógrafo de la segunda mitad del siglo XX en el Perú. Escrito a modo de crónica, el libro trata sobre el proceso de juzgamiento a Mehmet Ali Ağca por el intento de asesinato contra el Papa Juan Pablo II en 1981 (Domínguez, 2013; Calvo, 1985a).

biológico del cuerpo femenino que es necesario para la fecundación de la mujer. Así, al mencionarlos, Calvo le da mayor peso a lo que cuenta. Calvo no está hablando propiamente sobre los africanos; más bien, se explaya en distintos ejemplos para presentar mejor su propuesta. A su vez, la segunda mención se dio en el capítulo “Las varias personas de Mario Chiappe visitan las lagunas sagradas”, el mismo en que es mencionado Fray Martín de Porras como un símbolo de la cristiandad (Calvo, 2001: 129). En un capítulo caracterizado por la frondosidad cultural con la que se describe habla sobre los “shamanes”, la mención a Martín de Porras es funcional para ilustrar el sincretismo místico que comprende dicha práctica cultural, el recoger elementos simbólicos de distintas tradiciones y procedencias culturales.

La tercera mención se da en el capítulo “Manuel Scorza se sueña cabalgando un vespertino plenilunio solar, y se sorprende mucho de no encontrarlo al amanecer” (Calvo, 2001: 165-168). Al tratar sobre Honorio Delgado y el deseo de Calvo de adaptar la teoría psicoanalítica de Freud al Perú, el autor registra una palabra como —según afirma— la pronuncian los negros: “‘albertida’ (que en jerga de negros viene de ‘advertencia’)” (Calvo, 2001: 166). En el contexto del capítulo, esa cita es una muestra del lenguaje coloquial con el que Calvo ilustra las particularidades de la oralidad del español en el Perú. Por su parte, la cuarta mención se registra en el capítulo “Comentarios leales acerca del Nuevo Mundo de las letras que no con sangre entran” (Calvo, 2001: 341-351). Este trata sobre el concepto de represión en la teoría freudiana y algunas interpretaciones que se le han dado, incluyendo la que Calvo mismo esboza. Es en el desarrollo de su texto que el autor cita irónicamente a un grupo de psicoanalistas que afirmó que fue la “presencia” de los europeos y africanos en el Perú colonial la causa de la reducción de las poblaciones originarias de este territorio (Calvo, 2001: 349). Aquí Calvo precisa que, en verdad, fue la esclavitud del régimen colonial español la causante del gran genocidio histórico que tuvo lugar en las colonias (2001: 350). Esta actitud no solo reivindica a las poblaciones originarias que fueron exterminadas por los españoles; también muestra que Calvo tenía conciencia histórica respecto a la convivencia social entre las distintas etnias en aquella época, entre ellas la de ascendencia africana.

Las menciones quinta y sexta aparecen en el capítulo “Para el prontuario de la ‘civilización’ occidental”. En este, Calvo enlista todas las desapariciones históricas que, por culpa de los occidentales —léase colonos europeos—, ha padecido la cultura del territorio peruano. Su lista se concentra en lenguas, lugares, vocablos y etnias de la Selva, la Sierra y, algo menos, de la Costa. Aquí menciona poco a los negros, con secundaria relevancia. Estos aparecen en dos crónicas o registros textuales que Calvo cita literalmente cuando habla de expediciones en la época colonial: en la primera, dos negros (Calvo, 2001: 524) y, en la segunda, “el negro J. Benítez”, un niño de seis años (Calvo, 2001: 526). Por último, la séptima mención se da en el capítulo “De los insospechados recaudos de las cosas” (Calvo, 2001: 578-581). En este se retoma a Ino Moxo, quien aparece como firmante de la historia en la que se recupera los nombres de otros

personajes simbólicos de la novela. Aquí Calvo combina los referentes de lo amazónico con los de lo andino, mencionando secundariamente a los “negros ingleses” —no especifica cuántos—. Referir a los esclavistas acentúa los rasgos de resistencia cultural de los grupos étnicos históricamente menos favorecidos. Por otra parte, este uso retórico es el único que refiere a los negros como parte del sistema esclavista inglés como mercenarios de Barbados (Calvo, 2001: 579). Cabe precisar que esta mención solo registra un oficio u ocupación de los negros en la historia de la humanidad. No hay mayor desarrollo.

De esta manera, este acápite ha mostrado que César Calvo uso retóricamente diversos contenidos de la herencia africana en distintos escenarios textuales. En términos expositivos, Calvo acentuó los argumentos que presentaba en el poema y en cada sección o capítulo de libro, validando, así, sus afirmaciones sobre los temas que abordó. Por ejemplo, el concepto de represión en el psicoanálisis, la violencia de la sociedad norteamericana o el genocidio de las poblaciones originarias en el Perú colonial. Y, aunque los temas de las menciones a distintos temas de la herencia africana solo son funcionales —Nicolás Guillén, Martin Luther King, Fray Martín de Porras, el adjetivo “negro” y no “afroperuano” o la forma de hablar de los negros en el Perú—, cabe recordar que el autor despliega acertadamente la ironía, la reivindicación histórica y la crítica social sobre el asunto de turno a través de dichos usos retóricos. Igualmente, no hay que perder de vista que Calvo desplegaba estas intenciones en casi todos sus textos, pero en los citados a lo largo de este acápite —catorce en total— la herencia africana solo es secundaria. Por último, no deja de ser relevante que, como autor, los haya utilizado —valga la redundancia— retóricamente porque eso expone, desde otro frente, las consideraciones de Calvo sobre distintos aspectos —culturales, históricos y políticos— de la herencia africana en el mundo.

Habiendo expuesto los contenidos de la herencia africana en la obra éditada de César Calvo, presento la sistematización de las disposiciones textuales con las que he organizado los mismos en el Cuadro N.º 1. Aunque este sistematice las menciones antes expuestas, las cantidades que aquí figuran no deben ser tomadas de manera definitiva y estática, sino proporcionada y relacional. Porque más importante que fijar numéricamente la cantidad de registros textuales de Calvo sobre la herencia africana en cada libro suyo, lo trascendente es ver la dimensión de su presencia en el conjunto de su obra. En otros términos, la verdadera magnitud de la herencia africana en la obra éditada de Calvo solo podrá ser apreciada si se entrecruzan sus datos en distintas lecturas complementarias: por forma literaria, por orden cronológico de cada publicación y por procedencia geográfica. Así, los números revelarán la cantidad de veces que trató el tema bajo cierta forma de escritura y, también, el contenido que se transmite en el marco de la tipología aquí presentada. Segundo, ello mostrará que a Calvo le fue más propicio desarrollar cierto tipo de contenido bajo tal o cual horizonte de lenguaje y que la problemática de la herencia africana en su obra éditada es una histórica presencia, una preocupación estética y un discurso relativamente frecuente a lo largo de ella. Así, luego de hacer

un breve recuento por las disposiciones textuales, pasaré a reorganizo la información bajo los tres criterios antes expuestos.

CUADRO N.º 1:
CUADRO RESUMEN DE LAS DISPOSICIONES TEXTUALES DE CÉSAR CALVO EN RELACIÓN A LA HERENCIA AFRICANA EN SU OBRA ÉDITA (1960-2005)

FORMA LITERARIA	DISPOSICIÓN TEXTUAL				N.º TOTAL
	ESTEREOTIPADA	PROMOTORA	REIVINDICATIVA	RETÓRICA	
Crónica	-	7	7	6	20
Ensayo	-	1	2	7	9
Novela	1	1	17	-	18
Poesía	-	1	2	1	3
SUMATORIA	1	7	28	14	50

Expuestos los contenidos de la herencia africana en la obra éditada de César Calvo, cabe comentar lo siguiente. Las diecisiete obras aquí estudiadas organizan sus contenidos a través de cinco disposiciones textuales y, tal como lo señala el Cuadro N.º 1, ellas se organizaron de la siguiente manera. La disposición textual estereotipada, que registra una mención, aunque en la novela. Asimismo, la disposición promotora reúne siete menciones; todas en la crónica. La tercera disposición, la reivindicativa, registró veintiocho menciones distribuidas, a su vez, en todas las formas literarias: siete menciones en la crónica; dos en el ensayo; diecisiete en la novela; y las últimas dos en la poesía. Por último, la disposición textual retórica registró catorce menciones que, internamente, se distribuyen en seis en la crónica, siete en el ensayo y una en la poesía. Así, esta descripción general muestra que la disposición reivindicativa fue la que reunió la mayor cantidad de menciones —veintiocho—, además de ser la única que estuvo presente en todas las formas literarias analizadas. La información sistematizada también muestra que fue la disposición retórica la segunda más importante, con catorce menciones; y, en tercer lugar, la promotora con solo siete menciones. Finalmente, en cuarto grado de importancia, la disposición estereotipada es la que menos registros presentó con solo uno.

Ahora bien, cada una de las cuatro formas literarias analizadas da a conocer detalles muy singulares de la sensibilidad de César Calvo por la herencia africana. Ello tanto por el tipo de contenido que registra cada mención como por el tratamiento con el que escribió sobre el tema con las distintas disposiciones textuales aquí sistematizadas. La primera, la crónica, es la forma literaria con la mayor cantidad de disposiciones textuales —tres de cuatro— y llegó a reunir veinte menciones: siete promotoras, siete reivindicativas y seis retóricas. De los dos libros periodísticos de Calvo, *La verdad y solamente la verdad* (1985) es particularmente significativo por los dos usos retóricos que registra en “La verdadera patria de la violencia”, capítulo que critica la violencia que históricamente ha ejercido el gobierno

norteamericano como política nacional y exterior. Es ahí que, con cierta ironía, Calvo cita los linchamientos de la población negra entre finales del siglo XIX e inicios del XX y el asesinato de Martin Luther King para criticar a la CIA, como otro ejemplo de la política exterior estadounidense, por querer incriminar al gobierno búlgaro del intento de asesinato al Papa Juan Pablo II (Calvo, 1990: 49-50). Por su parte, el libro *Campana de palo* (1986) presenta las otras dieciocho menciones. Las cuatro retóricas refieren a importantes escritores del siglo XX que desarrollaron su obra en relación a la herencia africana: Gregorio Martínez, Alejo Carpentier y Nicolás Guillén —este último en dos textos diferentes—, un peruano y dos cubanos (Calvo, 1986: 222-223, 254).

Asimismo, las siete menciones promotoras incentivaron y difundieron la cultura negra afroperuana desde sus manifestaciones artísticas y culturales. Ellas son: 1) la promoción del homenaje a Chabuca Granda en el Teatro Municipal de Lima; 2) el comentario al disco *Paisajes sonoros* de Manongo Mujica y otros músicos y la reproducción del texto de Mujica; 3) la difusión de la décima de Juan Urcariegui; 4) las felicitaciones a Carlos Hayre y a Alicia Maguiña por una reciente presentación; 5) la promoción de la comida de algunas ciudades —Ferrenafe, Mórrope y Zaña— con considerable presencia demográfica de la población negra; 6) el comentario favorable a una décima de Don Hildebrando Briones de Zaña; y 7) la promoción de una peña en Chiclayo (Calvo, 1986). De igual manera, las siete menciones reivindicativas en *Campana de palo* (1986) muestran la faceta de intelectual público de Calvo al poner en debate público varios puntos de la problemática de la herencia africana en el Perú y el mundo. Ellas son: 1) la denuncia de la masacre en Sudáfrica por las luchas contra el *apartheid*; 2) la denuncia del incumplimiento de acuerdo de una empresa con Miki González por una presentación musical; 3) reproducir en texto una irónica y distópica ficción, de un programa de televisión, del racismo contra los blancos en los buses norteamericanos; 4) el reconocimiento al cajonero Carlos Alfonso en una presentación musical; 5) el comentario sobre la ausencia de racismo que un periodista negro creyó advertir en las declaraciones del Papa Juan Pablo II; 6) la reproducción total de la crónica “El violín de Amador”, de Elvira Roca Rey Miro Quesada; y 7) el emotivo comentario sobre la presentación que la noche anterior hizo Pablo Milanés, especialmente por cantar versos de Nicolás Guillén (Calvo, 1986).

De ahí que los contenidos de lo africano en la obra periodística de Calvo revelen, con mucha elocuencia, dos facetas de su vida y su obra: la de promotor cultural y la de intelectual público. La variedad de temas y de disposiciones textuales antes citados se concentran en ambas facetas entre 1985 y 1986, años entre los que se publicaron sus dos libros. La promoción cultural que agenció Calvo muestra su interés por las modernas manifestaciones artísticas de la herencia africana en el Perú que fueron cultivadas en Lima, la capital, y en otras regiones del Perú. Si bien la primera tiene una mayor presencia y diversidad en cuanto a las formas artísticas y los nombres consagrados de la música popular limeña, Calvo demuestra que también estuvo atento a la labor de los cultores en lugares con presencia demográfica negra, además de hablar sobre su

comida, otra expresión cultural. Asimismo, las otras tres disposiciones textuales muestran la faceta de intelectual público de Calvo, pues reúnen buenos ejemplos de los temas que cuestionó, promovió y puso en debate público desde sus crónicas en *Campana de palo* (1986). Su preocupación por la problemática de la herencia africana en el siglo XX —el racismo, las luchas libertarias, el incumplimiento de un contrato, la promoción de sus modernas formas artísticas y la participación de una en coautoría— acompañó algunos hechos relevantes de la década de 1980 tanto a nivel nacional como internacional. Al reivindicar a los negros, sus distintas manifestaciones culturales y las luchas que emprendieron en distintos frentes, Calvo tuvo un papel más activo en torno a la herencia africana en el Perú y en el mundo. Y, aunque este haya tenido una relativa importancia o grado de injerencia en la vida social de los negros —tema por investigar—, su discurso sobre ellos deja entrever una amplia problematización de la etnicidad moderna de la herencia africana tanto en el Perú y en el mundo.

La segunda forma literaria, el ensayo, es la tercera más importante por las nueve menciones que reúne: dos reivindicativas y siete retóricas. En ambas disposiciones textuales, *Edipo entre los inkas* (2001) presenta contenidos secundarios, aunque simbólicos, por ser considerados. Las dos menciones reivindicativas son las dedicatorias que Calvo hizo, en el tercer volumen del ensayo, a Amador Ballumbrosio y Chabuca Granda, nombres significativos de la música y danza negra de la segunda mitad del siglo XX (Calvo, 2001). Asimismo, las siete menciones retóricas registran maneras en las que Calvo refiere a la herencia africana para desarrollar, en amplitud o profundidad, un argumento. Ellas son: 1) señalar a las culturas africanas —no especifica cuáles— entre aquellas que tienen al falo, la menstruación y la castración masculina como elementos fundacionales; 2) señalar a Fray Martín de Porras como un símbolo de la cristiandad y del sincretismo religioso; 3) ejemplificar la oralidad del español peruano con la pronunciación “albertida”; 4) desmentir que fueron los europeos y los africanos los causantes de que disminuyera la cantidad de población originaria durante el régimen colonial, ya que el causante fue el mismo sistema opresor; 5) mencionar a dos negros que acompañaron a los colonos expedicionarios cuando recorrían el territorio americano; 6) mencionar al niño negro de seis años J. Benítez que también acompañó a los colonos expedicionarios; y 7) mencionar a los negros ingleses, sin especificar cantidad, aquellos que eran mercenarios, en Barbados, del sistema esclavista inglés.

Así, en el ensayo de Calvo, los contenidos de la herencia africana tuvieron una presencia secundaria, aunque no por ello menos simbólica o destacable. Siendo el ensayo una forma literaria que registra especialmente parte del ideario de un escritor desde la escritura más argumentativa y con premisas más o menos claras, es simbólico que Calvo no tratara en ninguno de los capítulos de *Edipo entre los inkas* (2001) a la herencia africana como tema principal, aunque sí lo amazónico y lo andino. Más que señalar una obviedad, lo remarco para mostrar la singular relevancia de los usos retóricos de Calvo. Por la misma razón de ser, retóricas, su acertado uso va más allá del hecho de validar una teoría o reafirmar la

amplitud de su alcance con referencias a la herencia africana: Calvo tuvo la capacidad de integrarlas junto a otros discursos y la claridad expositiva de expresarlos —su uso, su mensaje— adecuadamente. Por su carácter relacional, cuando Calvo despliega sus referencias lo hace como si fueran episodios simbólicos en los que trata, de manera secundaria, a los negros a través de una considerable variedad de temas. De ahí que estos usos retóricos reivindiquen la herencia africana al integrar sus distintos ejemplos al discurso de turno que desarrolla. De igual manera, es relevante el gesto personal de Calvo de dedicarle el tercer volumen del libro, entre otros, a dos de sus amigos con relevancia en la música y danza modernas de los negros en la segunda mitad del siglo XX. Por todo esto, las nueve referencias —todas las comprendidas en el ensayo— son reivindicativas de la herencia africana; en conjunto, también dan cuenta de la faceta de intelectual público de Calvo.

La tercera forma literaria, la novela, es la segunda más importante ya que reúne un total de dieciocho menciones: una estereotipada y diecisiete reivindicativas. En *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* (1981), la primera mención tiene lugar cuando el brujo amazónico don Javier estereotipa a las mujeres por su sexualidad y a los hombres por sus habilidades dancísticas. Así, los estereotipos de la hipersexualidad y la inequívoca aptitud para el baile son los rasgos que considera como atractivos de Chíncha. A su vez, las otras diecisiete menciones se dan a conocer por medio de dos historias sobre dos personajes negros —Babalú y Cartagena— que don Javier le cuenta a César Soriano. Y es a través de lo que cuenta don Javier que aparecen los elementos de la herencia africana con los que es enunciada en la novela desde la Amazonía. Estos son: cinco personajes negros, mencionar dos rituales yorubas, mencionar dos deidades yorubas, citar dos canciones, registrar dos definiciones en el acápite “Vocabulario”, mencionar una ciudad costeña de población mayoritariamente negra, un momento histórico de la esclavitud, mencionar un libro de un poeta negro y un instrumento musical (Calvo, 2015). En otro momento, don Javier terminará diciéndole a Soriano que alguna relación debe haber entre las dos historias contadas y el mundo porque todo está relacionado. Es a partir de los contenidos simbólicos las diecisiete menciones que el interlocutor de Soriano le comparte sus interrogantes para hallar algún tipo de respuesta para así reinterpretarlos y reintegrarlos a la pluricultural peruana desde la Amazonía (Calvo, 2015).

Por eso, la novela de Calvo procuró integrar la herencia africana a la cultura amazónica, pero solo de manera retórica. Todo lo dicho por don Javier supone a la Amazonía como lugar de enunciación y, sobre todo, lo destina, a modo de interrogante, como territorio simbólico a ser refundado desde los elementos de las distintas manifestaciones artísticas y culturales de la herencia africana de expresión peruana o cubana que despliega en lo que se cuenta. El sincretismo propuesto enuncia lo que la visión integradora, relacional promueve, pero no concreta: las dieciocho menciones no consiguen integrar la densidad simbólica de la herencia africana a la matriz cultural amazónica ni viceversa. Don Javier conoce y puede poner en practicar algunos de los saberes o conocimientos de

los negros —tocar el cajón y cantar letras que manifiesten su pesar y su histórica lucha contra la opresión—, aunque no al revés. Es decir, el personaje no cuenta que los negros conocen la cultura amazónica que aquel primero sí. Cuando, en la novela, don Javier se pregunta, y comparte su intriga con Soriano, por cómo se relaciona la herencia africana con las otras culturas y todos los elementos del mundo, lo que está haciendo es evidenciar que aún no conoce la respuesta, pero que debe haber una. Esto también muestra una diferencia de lo africano respecto al grado de integración que lo amazónico y lo andino presentan en la novela: don Javier no consigue integrar la herencia africana a las otras dos matrices culturales. En otras palabras, tanto las menciones reivindicativas como la estereotipada interpelan directamente al lector de la obra. Más que proponerle una definición estática de la herencia africana en el Perú, lo convida a procurarla como una realidad ancestral, relacional y sincrética —de expresiones nacionales y extranjeras— que forma parte de la pluriculturalidad peruana.

La cuarta forma literaria, la poesía, es la de menor importancia al haber reunido solo tres menciones: una retórica y dos reivindicativas, todas presentes en *Cancionario* (1967). La primera registra la única mención que Calvo hizo a los negros en un poema, “Ronda de los colores”, caracterizado por su lenguaje lúdico, valga la redundancia, con los colores. En ese contexto, el autor habla de un niño negro y otro blanco que están jugando en un lugar público; no desarrolla más las menciones de cada uno porque solo son funcionales para la canción infantil. Por su parte, las otras dos menciones refieren directamente a dos agentes importantes de lo negro afroperuano: Porfirio Vásquez y Ronaldo Campos, quienes formaron parte de dos de los principales clanes familiares que renovaron la música y danza de los negros en Lima a mediados del siglo XX: los Vásquez y los Campos. Ambos artistas fueron reconocidos por Calvo con la dedicatoria de un poema a cada uno: “Canto a Porfirio Vásquez” y “Las manos de la danza”, respectivamente (Calvo, 2010). Cabe mencionar que el primero de los tres poemas no tiene más densidad étnica que compartir un lugar de juego con un niño blanco. A su vez, los otros dos poemas comprenden el reconocimiento a dos de los cultores que renovaron el arte negro afroperuano, además de reivindicarlos a ellos, sus expresiones artísticas y a la cultura que representan. Sobre este último punto no hay que olvidar que Calvo tuvo una activa participación en la trayectoria artística de Perú Negro, grupo teatral dirigido por Ronaldo Campos. Agrego, por último, que Calvo realizó estos homenajes en pleno desarrollo de la renovación del arte negro afroperuano que tuvo lugar en Lima entre 1956 y 1975, dato a considerar porque él mismo participó de dicha renovación.

CUADRO N.º 2:
CUADRO RESUMEN DE LAS DISPOSICIONES TEXTUALES DE CÉSAR CALVO EN RELACIÓN
A LA HERENCIA AFRICANA POR OBRA PUBLICADA (1960-2005)

OBRA LITERARIA	DISPOSICIÓN TEXTUAL				N.º TOTAL
	ESTEREOTIPADA	PROMOTORA	REIVINDICATIVA	RETÓRICA	
<i>Cancionario</i> (1967)	-	-	2	1	3
<i>Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía</i> (1981)	1	-	17	-	18
<i>La verdad y solamente la verdad</i> (1985)	-	-	-	2	2
<i>Campana de palo</i> (1986)	-	7	7	4	18
<i>Edipo entre los inkas</i> (2001)	-	-	2	7	9
SUMATORIA	1	7	28	14	50

Por otra parte, toda la información antes analizada también debe ser reconsiderada en su carácter procesal, es decir, en el desarrollo histórico que Calvo le dio a las cincuenta menciones que hizo a la herencia africana a través de sus publicaciones (Ver Cuadro N.º2). En este horizonte expositivo, la primera obra por historiar es *Cancionario* (1967), libro de poemas que reúne tres menciones —una metafórica y dos reivindicativas—. En la obra éditada de Calvo, esta es la primera muestra de su interés por la problemática de la herencia africana en el Perú, especialmente porque ya evidencia que la toma como motivo metafórico y que la reivindica. Pero debo anotar que los contenidos reivindicados en la poesía solo refieren a representantes de lo negro afroperuano, es decir, a la moderna expresión artística que, a través de la danza, la música y el teatro, alcanzó la herencia africana en el Perú. Por su parte, el segundo título a considerar es *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* (1981), novela que reunió dieciocho menciones —una estereotipada y diecisiete reivindicativas—. Habiendo transcurrido catorce años desde la publicación anterior, es significativo que Calvo registre una mayor cantidad de menciones, pero, sobre todo, que la herencia africana tenga una presencia más diversa. Porque más que pasar del verso a la prosa, su tratamiento en la obra incluye ambos registros, además de presentar la mayor diversidad de elementos con los que elabora su mensaje; por ejemplo, canciones, personajes negros peruanos o rituales negros de expresión cubana. Por eso, la novela no solo presenta una integración mayor del tema al complejizarlo en relación a la pluriculturalidad del Perú; fundamentalmente reivindica su dimensión ancestral y su presencia simbólica a modo de interrogante y en grado de

necesidad para la comprensión de un mundo comunitario, relacional y refundado; todo él visto desde la cultura amazónica.

A su vez, el tercer título es *La verdad y solamente la verdad* (1985), libro de crónicas con dos menciones retóricas. La obra tiene a la prosa como el único medio para hablar, retóricamente, sobre los linchamientos de los negros, entre los siglos XIX y XX en EE. UU. y el asesinato de Martin Luther King como ejemplos de la violencia del Estado en ese país. Cuatro años después de haber sido publicada la novela, *La verdad y solamente la verdad* (1985) presenta pocos contenidos pertinentes y es la obra con menor cantidad de menciones a la herencia africana. Por ende, es la que menor trascendencia tiene en relación a ella. Sin embargo, en la historia de las publicaciones de Calvo, es la primera que muestra su faceta de intelectual público de manera explícita, es decir, ya no desde la poesía — la forma literaria del primer libro— o la novela —la del segundo libro— que revisten con distintos ropajes textuales el mensaje que enuncian. Al ser un libro periodístico, el contenido sobre lo africano supone la problematización pública y el debate del mismo. Así, aunque *La verdad y solamente la verdad* (1985) se centra en investigar todas las implicancias del intento de asesinato contra el Papa Juan Pablo II, Calvo también da su primera muestra de preocupación por la herencia africana, en específico en EE. UU., como intelectual público desde su oficio de periodista.

Asimismo, el cuarto título es *Campana de palo* (1986), segundo libro periodístico que registra dieciocho menciones en sus crónicas — siete promotoras, siete reivindicativas y cuatro retóricas—. Junto a *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* (1981), ambas son las obras más importantes por tener la mayor cantidad de menciones y por la variedad de contenidos que el autor despliega en prosa y, una menor cantidad, en verso. *Campana de palo* (1986) dimensiona la faceta de intelectual público de Calvo en relación a la herencia africana, ya que muestra su interés por las expresiones peruanas y extranjeras de la misma. A diferencia del anterior libro periodístico que solo tiene dos menciones retóricas a los negros en EE. UU., este sí trata la herencia africana que se manifestaba en el Perú: referentes destacados de la literatura y música de la época. Sobre esta última, el interés de Calvo fue más allá de Lima, dando a conocer nombres de cultores de regiones con histórica presencia demográfica de los negros o, a veces, de su comida. Cabe mencionar que Calvo habla tanto de los artistas negros, Carlos Hayre, Juan Urcariegui o Amador Ballumbrosio, como de otros creadores blancos, Chabuca Granda, Alicia Maguiña o Miki González. En otros términos, implícitamente Calvo reconocía la continuidad, en la década del 80, de dos de los rasgos fundamentales —la diversidad cultural y la base social multiétnica— que caracterizaron al campo artístico de lo negro afroperuano entre 1956 y 1975 (Barrós, 2018: 153-155). De igual manera, en cuanto a lo que sucedía fuera del territorio nacional, Calvo comenta o promueve escritores y músicos cubanos como critica la masacre por las luchas contra el *apartheid* en Sudáfrica o reproduce un texto irónico, una ficción sobre el racismo en EE.UU. Así, todo esto muestra una mayor y más diversa presencia de la herencia africana en la faceta de intelectual público de Calvo.

El quinto y último título es *Edipo entre los inkas* (2001), ensayo que tuvo nueve menciones —dos reivindicativas y siete retóricas— y que se sitúa como la tercera obra más importante. Quince años después de la publicación del título anterior, este libro desarrolla secundaria y simbólicamente sus referencias a la herencia africana. Al dedicarle el tercer volumen del libro a Amador Ballumbrosio y Chabuca Granda, Calvo no solo reconoce a dos artistas importantes de la música negra en el Perú; también reivindica su labor desde ese gesto tan afectuoso y personal. Sumado a ello, *Edipo entre los inkas* extiende la faceta de intelectual público de Calvo en relación a la herencia africana porque la integra, retóricamente, a una variedad de temas que debate y cuestiona. Si bien solo se trata de su uso funcional para argumentar sobre otro tema, Calvo tiene otro escenario textual desde el cual abordar la problemática de la herencia africana como intelectual público. Es decir, el ensayo, forma literaria tan propicia para la argumentación de las ideas, fue el último frente desde el que Calvo trató las manifestaciones de la herencia africana en el Perú y el mundo, pero solo de manera secundaria. Y, aunque disminuyera su presencia respecto al libro anterior, Calvo siguió manteniendo una cierta amplitud en sus expresiones peruanas y extranjeras. Así, por los distintos tratamientos y variedad de temas a lo largo de cinco títulos, Calvo muestra que reivindicó la herencia africana a lo largo de su obra éditada, incluso cuando tuvo otras disposiciones textuales que, vistas en conjunto, dan cuenta de su ideario en torno a ella.

Este recuento histórico muestra que la preocupación por la herencia africana en la obra éditada de Calvo fue progresiva, pero, sobre todo, oscilante en el transcurso de su trayectoria literaria. El primer aspecto significativo es que, del total de diecisiete las obras analizadas en el presente estudio, solo las cinco obras citadas registran contenidos pertinentes. Esto muestra una relativa continuidad en el tratamiento de la problemática de la herencia africana por un total de treinta y cuatro años, entre 1967 y 2001. Fue en la segunda mitad de la década del 60 que Calvo escribió por primera vez sobre ella en su poesía. Y no sería hasta 1981 que la retomaría para desarrollarla con mayor densidad y amplitud, ya que fue en los ochentas que publicó tres de los cinco libros con referencias pertinentes para este estudio. Ya la publicación del ensayo en 2001 sería la última obra con muestras de dicho interés. Y así como se advierte la proporción de las menciones en cada obra en el transcurso del tiempo, también se ha de resaltar que el tratamiento de la herencia africana por parte de Calvo fue coherente y, en lo fundamental, reivindicativo. Históricamente, cuando se refirió de manera explícita a los descendientes de africanos en cualquiera de los textos citados, Calvo utiliza la palabra negro. Lo remarco porque, al usar esta palabra, Calvo no empleó el término “afroperuano” que fue impulsado por Nicomedes Santa Cruz desde finales de la década de 1960. Es simbólico remarcar este uso textual porque muestra que, en el transcurso de sus publicaciones, Calvo no cambió su manera de referirse a los negros.

CUADRO N.º 3:
CUADRO RESUMEN DE LA HERENCIA AFRICANA EN LA OBRA ÉDITA DE CÉSAR CALVO
POR PROCEDENCIA GEOGRÁFICA (1960-2005)

FORMA LITERARIA	HERENCIA AFRICANA		N.º TOTAL
	EN EL PERÚ	EN EL MUNDO	
Crónica	11	9	20
Ensayo	4	5	9
Novela	11	7	18
Poesía	3	-	3
SUMATORIA	30	20	50

Por otra parte, también cabe resaltar que Calvo priorizó tratar sobre la herencia africana en el Perú que aquella manifestada en otras partes del mundo (Ver Cuadro N°3). Esta última solo registra veinte menciones, mientras que las referentes al Perú suman treinta. Es decir, Calvo cultivó un interés tanto por la herencia africana del territorio nacional como por la que se manifestaba fuera de este. Aunque priorizó la primera, no es demasiada la diferencia entre ambas. En lo referente a la herencia africana en el Perú, Calvo trató con mayor proporción la manifestada en Lima que la de otras regiones del país. Y de estas última, aunque breve en una mirada comparada, se comentan comidas, música y décimas. En páginas anteriores, ya he comentado cómo Calvo problematizó distintas aristas de lo negro afroperuano. Por fines expositivos de esta sección, solo remarcaré que, en casi todos los contenidos que trató de lo negro afroperuano, Calvo evidenció, promovió y reivindicó su singular transcendencia como la forma moderna de la identidad sincrética y multiétnica que tiene la herencia africana en el Perú. Pero es de la herencia africana en el mundo que se aprecia en qué otros países y culturas prestó atención. De mayor a menor cantidad de menciones: Cuba —con once menciones—, Estados Unidos —con tres menciones —, países varios de Europa —tres menciones—, países varios de África —dos menciones— y dos menciones a negros en el continente americano. Así, habiendo escrito sobre estos temas, tanto contemporáneos a él mismo como otros más históricos, Calvo muestra haber tenido una cierta amplitud cuando trató la herencia africana, especialmente en la manifestada en otras partes del mundo.

CONCLUSIONES

Habiendo sistematizado la herencia africana en la obra édita de César Calvo (1960-2005), paso a dar las siguientes cuatro conclusiones:

Primera, Calvo trató de manera variada los contenidos de la herencia africana, dejando entrever los aspectos que priorizó dentro de dicha problemática. Además de las tres lecturas —por forma literaria, por orden cronológico de cada publicación y por procedencia geográfica— en las que desagregué la data expuesta en el cuerpo del ensayo, en el análisis sistemático de los temas tratados se advierten los siguientes matices.

I) En cuanto al género, Calvo escribió más sobre hombres que sobre mujeres. Y cuando lo hizo sobre estas solo refirió las cocineras en uno de sus viajes y a dos artistas reconocidas, Chabuca Granda y Alicia Maguiña. II) Respecto al tiempo como dimensión social, Calvo escribió más sobre lo contemporáneo que sobre temas históricos. En otros términos, como autor trató más sobre los hechos contemporáneos, que formaron parte de la época que le tocó vivir, y sobre sus contemporáneos, amigos que también cultivaron las formas modernas de la herencia africana. Como he comentado en el cuerpo del ensayo, esto se debe a que Calvo acompañó y se manifestó sobre una diversidad de temas —desde distintas formas literarias y con varias disposiciones textuales— de la problemática de la herencia africana. III) En el caso del Perú, Calvo escribió sobre aquellos que tenían mayor reconocimiento en la década de los 80, en su mayoría limeños, y también sobre otros que no eran tan reconocidos o que eran simplemente desconocidos, en su mayoría de otras regiones del país. IV) Aunque solo fueron tres veces, Calvo también hizo uso de su ironía cuando trató la herencia africana.

Segunda, del conjunto de contenidos sobre la herencia africana en su obra editada, Calvo trató principalmente el arte negro afroperuano, es decir, lo concerniente a la renovación cultural que agenciaron los negros con ayuda de otros sectores sociales, entre 1956 y 1975, en Lima. Los datos recogidos en la investigación muestran que la herencia africana trastocó todas las formas literarias que publicó en formato libro, y todas las disposiciones textuales con las que la abordó. Lo mismo sucedió con lo negro afroperuano. Tanto en la poesía, crónica, novela o ensayo, como en casi todas las disposiciones textuales, hay presencia de esa forma moderna que tomó el arte dancístico, musical y teatral de los negros en el Perú. Aunque aparece en todas las facetas de su producción literaria, lo negro afroperuano tuvo una menor presencia en el verso y una mayor importancia en la prosa. No predomina en la poesía, aunque sí en la crónica y la novela. Estas se caracterizan por la confluencia de distintas voces y referentes culturales que dan cuenta de la atenta mirada de Calvo por lo que sucedía a su alrededor, especialmente por su complejidad cultural que le fue muy propicia al tratarla en la ficción. De ahí que se pueda concluir que, desde las menciones citadas en el presente estudio, Calvo se muestra como un agente de la herencia africana en el campo de la literatura. Y, en específico, a lo largo de su trayectoria literaria, Calvo contribuyó a la difusión de herencia africana en el Perú y a la promoción, reivindicación y consolidación de lo negro afroperuano como una de las formas culturales más relevantes del Perú.

Como artista e intelectual público, Calvo formó parte del intercambio de ideas que, en Lima, puso en discusión desde su faceta de cronista. Que haya escrito sobre temas en torno a lo negro afroperuano significa que lo aborda, de una u otra manera, como un espacio de encuentro y de diálogo entre la especificidad de esta cultura y la diversidad nacional, además de las que cohabitan con referentes de todo tipo entre las obras del autor. Aquí cabe recordar que lo negro afroperuano también se caracterizó por comprender, entre otras, formas estéticas y culturales a las del Caribe

y las de otros países. Por eso, que Calvo hablara sobre la herencia africana en el extranjero —África, Europa y, principalmente, en Cuba— en sus obras resuena desde lo simbólico porque también es signo de su capacidad de reconocimiento de parte del sincretismo que caracterizó lo negro afroperuano. Así, en Calvo se aprecia una visión integral de lo negro afroperuano y, especialmente, una integración del mismo al conjunto de la obra literaria de Calvo. Por todo esto, la faceta de intelectual público no solo es relevante por la cantidad de menciones registradas en torno a lo negro afroperuano; también, por la manera en la que supo cultivar la herencia africana en su obra: de manera integral y compleja, con un marcado interés por tratar la problemática de la herencia africana en el mundo y de lo negro afroperuano como una de las formas modernas de la etnicidad de los negros en el Perú.

Tercera, entre los contenidos tratados secundariamente por Calvo, hay uno que cabe resaltar, Cuba y la cultura cubana. La resonancia simbólica de las once menciones registradas remarcan dos temas principales: la santería y la música cubana contemporánea. La primera se encuentra solo en *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* (1981) y la segunda en la misma novela y, principalmente en *Campana de palo* (1986). Aunque la santería tenga una cierta importancia en los rasgos que caracterizaron a los personajes negros de la novela, además de estar registrada como definición en el “Vocabulario” de la misma, su presencia ejemplifica el sincretismo de lo africano en el Perú. Ahora bien, las menciones a algunos de los principales representantes de la música y literatura cubana —Alejo Carpentier, Nicolás Guillén y Pablo Milanés— tienen dos grados de importancia. Por un lado, es muestra del gesto y gusto personal de Calvo por esos artistas cubanos, como cuando les dedicó el tercer volumen de *Edipo entre los inkas* (2001), entre otras personas, a Amador Ballumbrosio y a Chabuca Granda. Por otro lado, implícitamente estas menciones refuerzan lo escrito por el autor en “Guillén y Milanés, anoche, aquí”, sección perteneciente a la columna “No se publicó el 23 de dic. del 85”, de *Campana de palo* (1986). En esta dio una imagen mesiánica de Fidel Castro, con simbólica importancia por citar referencias prehispánicas, sugiriendo que la ancestralidad latinoamericana tenía un horizonte claro y una continuidad en Castro. Esta apreciación adquiere mayor validez cuando se toma en cuenta que todas las referencias musicales y literarias son de autores que tuvieron un papel como referentes culturales y/o intelectuales públicos de la Revolución Cubana. Y si bien cada mención se ubica en el marco específico de la disposición textual con la que fue analizada en el cuerpo de este estudio, no deja de ser simbólico que Calvo los refiera, en particular por la columna antes citada. Así, la herencia africana en la obra éditada también empieza a problematizar contenidos como este y que ameritan futuras investigaciones.

Cuarta, haber agrupado en disposiciones textuales los contenidos de la herencia africana en la obra éditada de Calvo ha permitido organizar mejor el conjunto de datos presentados y ahondar en sus aristas principales. A saber: I) las formas literarias como depositarias de distintas disposiciones y contenidos de la herencia africana; II) la amplitud y variedad de

tratamiento de cada contenido registrado por Calvo; III) la presencia de distintas herencias africanas tanto por su procedencia geográfica, como por sus particularidades culturales y estéticas; IV) el protagonismo de lo negro afroperuano como la forma moderna de la herencia africana en la obra éditada de Calvo al ser sobre la que más escribió; y V) la faceta de intelectual público de Calvo que, desde la variedad de contenidos y registros aquí sistematizados, mantuvo a lo largo de los treinta y siete años en relación a la herencia africana. Precisamente, por todo lo expuesto, esta investigación ha mostrado que Calvo asumió la herencia africana como una identidad con una gran densidad cultural, estética, histórica, política y simbólica que la sitúa, en el Perú y en el mundo, como una de las presencias étnicas de gran relevancia a ser reivindicada y promovida. De igual manera, futuras investigaciones tomarán los resultados antes analizados para ahondar en aspectos que, por los propios límites del presente estudio, solo se enuncian. Algunos de los más importantes por considerar son los siguientes.

I) ¿Cómo y de qué manera han sido recepcionados los contenidos de la herencia africana de la obra éditada de Calvo? Si bien un signo es la falta de estudios sobre el tema, también habría que tomarse en cuenta otras valoraciones como, por ejemplo, las de otros escritores o de agentes fuera de lo académico. II) Calvo no fue el único escritor blanco que formó parte del campo del arte negro afroperuano. De ahí que también falten investigaciones de la obra éditada e inédita de, por ejemplo, José Durand Flores para saber qué contenidos escribió sobre la herencia africana. Así se continuaría con uno de los objetivos del presente estudio: problematizar una dimensión aún no estudiada de la cultura negra afroperuana y de la música popular limeña en particular. Me refiero a lo que escribieron sobre los negros y su cultura los blancos que también formaron parte del campo del arte negro afroperuano. III) Falta estudiar la presencia de la herencia africana en otras facetas u obras de César Calvo como las de compositor, editor o letrista para, así, completar la información aquí expuesta. IV) Como señalé en la introducción, la obra literaria inédita de Calvo comprende tres piezas teatrales que escribió para Perú Negro y un guion para un corto sobre Amador Ballumbrosio. Ciertamente, estas cuatro obras inéditas podrán ser mejor comprendidas en el futuro —cuando sean publicadas— con todo lo aquí expuesto. Al publicar esas obras, se podrá conocer más sobre la herencia africana en la obra de Calvo, especialmente porque, como autor, fue en ellas que desplegó sus principales ideas de manera extensa y explícita.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de César Calvo

Calvo, César

s/f *Como tatuajes en la piel de un río*. Lima: Ediciones El Río, 1ra ed.

Calvo, César & Naranjo, Reynaldo

1967 *Poemas y canciones* (disco longplay, grabado con Carlos Hayre). Lima: Ediciones El Río, 1ra ed.

Calvo, César

1969 *La tierra se hizo nuestra*. Inédito.

1972 *Navidad negra*. Inédito.

1975a *Vida, pasión y muerte de Lorenzo Mombo*. Inédito.

1975b *Pedestal para nadie*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1ra ed.

1979 *Es Amador*. Guion de película. Inédito.

1981 *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía*. Iquitos: Proceso Editores; Lima: Editorial Gráfica Labor, 1ra ed.

Calvo, César & Domínguez, Carlos “Chino”

1985a *La verdad y solamente la verdad*. Lima, 1ra ed.

Calvo, César

1985b [1985] *Los lobos grises aúllan en inglés*. Lima: Editorial El Quijote, 2a ed.

1986 *Campana de palo*. Censurado. Lima: Ediciones El Río, 1ra, ed.

1989 “César Calvo”. En *Puerta de viaje*. José Pavletich; César Calvo. Lima: Editorial Kotosh S.R.L., 1ra ed., pp. 25-43.

1990 [1985] *Los lobos grises aúllan contra Bulgaria*. Lima: Editorial Kotosh S.R.L., 3ra ed.

2001 *Edipo entre los inkas*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 3 volúmenes, 1ra. ed.

2005 *Variaciones rumanas*. Edición de Elio Vélez Marquina. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1ra. ed.

2010 *Pedestal para nadie*. Lima: Grupo Editorial Mesa Redonda S.A.C., 1ra ed.

2015 [1981] *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía*. Lima: Grupo Editorial Peisa, 3ra ed.

Cardozo, Joaquim

1984 *Poemas*. Traducción de César Calvo y Arturo Corcuera. Lima: Centro de Estudios Brasileños, 1ra. ed.

2013 [1984] *Poemas*. Traducción de César Calvo y Arturo Corcuera. Lima: Centro Cultural Brasil-Perú, 2da. ed.

Quintana, Mario

1984 *Poemas*. Traducción de César Calvo. Lima: Centro de Estudios Brasileños, 1ra. ed.

2013 [1984] *Poemas*. Traducción de César Calvo. Lima: Centro Cultural Brasil-Perú, 2da. ed.

Entrevistas

Béjar, Héctor

2017 Entrevista con Manuel Barrós. Lima, jueves 31 de agosto de 2017.

Calvo, Guillermo

2015 Conversación con Manuel Barrós. Lima, 01 de marzo de 2015.

Domínguez, Carlos “Chino”

2013 Entrevista con Nora de Izcue. Lima.

Naranjo, Reynaldo

2018 Entrevista con Manuel Barrós. Lima, viernes 22 de septiembre de 2017.

Santa Cruz, Nicomedes

1978 Entrevista con Axel Hesse. Recuperado de: <<http://www.youtube.com/watch?v=4G7-yoaQiUI>>. [29 de mayo de 2013].

Otras fuentes para el presente estudio

Barrós, Manuel

2016 *La trayectoria artística de Perú Negro: la historia, el teatro y lo afroperuano en su periodo fundacional (1969–1975)*. Pontificia Universidad Católica del Perú (tesis de pregrado), Lima, Perú.

2018 “Fisiología de una identidad multiétnica: el teatro en la formación del campo del arte negro afroperuano (1956–1975)”. En *Cultura afroperuana. Encuentro de investigadores 2017* (pp. 141–171). Lima: Mincul.

Bourdieu, Pierre

2010 “El mercado de los bienes simbólicos” & “La producción de la creencia. Contribución a una economía de los bienes

simbólicos". En *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura* (pp. 85–230). Buenos Aires; México D.F.: Siglo XXI Editores.

Feldman, Heidi

2009 *Ritmos negros del Perú: Reconstruyendo la herencia musical africana*. Lima: Instituto de Estudio Peruanos; Instituto de Etnomusicología de la PUCP.

2013 "Escenificando la negritud en la Lima de mediados del siglo XX: Las compañías Pancho Fierro y Cumanana. En Carlos Aguirre & Aldo Panfichi (eds.). *Lima, siglo XX: cultura, socialización y cambio* (pp. 199–235). Lima: Fondo Editorial PUCP.

Pedemonte, Rafael

2017 "Una relación tensa y ambivalente: el medio intelectual cubano ante «lo soviético» en los primeros años revolucionarios (1959-1966)". En *HISTORIA*, Santiago de Chile. N.º 50, Vol. I, enero-junio (2017), pp. 141–173.

Tello Díaz, Carlos

2016 "Cultura y política en los primeros años de la Revolución Cubana: el caso Padilla", *Cuadernos Americanos*. Ciudad de México, N.º 156, (México, 2016/2), pp. 177–194.

Tompkins, William

2011 *Las tradiciones musicales de los negros de la costa del Perú*. Lima: CEMDUC - Centro Universitario de Folklore.



www.gob.pe/cultura

