

LOS AFRODESCENDIENTES EN EL PERÚ REPUBLICANO

Eduardo Huárag Álvarez

Editor de la compilación



INSTITUTO
RIVA-AGÜERO



PONTIFICIA
**UNIVERSIDAD
CATÓLICA**
DEL PERÚ

Los afrodescendientes en el Perú republicano

LOS AFRODESCENDIENTES EN EL PERÚ REPUBLICANO

Eduardo Huárag Álvarez

Editor de la compilación



PONTIFICIA
**UNIVERSIDAD
CATÓLICA**
DEL PERÚ

Los afrodescendientes en el Perú republicano

Versión digital

© 2014 PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

INSTITUTO RIVA-AGÜERO

Jirón Camaná 459, Lima 1 – Perú

Teléfono: (511) 626-6600

Fax: (511) 626-6618

Correo electrónico: ira@pucp.edu.pe

Página Web: <http://ira.pucp.edu.pe/>

Correctora de estilo:

Marta Miyashiro Arashiro

Diseño y diagramación:

Gisella Scheuch

ISBN: 978-9972-832-70-3

Publicación del Instituto Riva-Agüero N° 299

El contenido de los textos publicados es responsabilidad exclusiva de los autores. Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial del contenido de esta obra, por cualquier medio físico o electrónico, sin autorización escrita del autor.

CONTENIDO

CAPÍTULO UNO

Los últimos esclavos. Africanos en Lima según el censo de 1860

JESÚS COSAMALÓN AGUILAR 9

CAPÍTULO DOS

El Carmen: notas en torno a un distrito afroperuano

EDUARDO BARRIGA ALTAMIRANO Y JORGE LUIS LOSSIO CHÁVEZ45

CAPÍTULO TRES

Literatura afro en el Perú. Nicomedes Santa Cruz y la esquividad del canon

FRED ROHNER STORNAIUOLO65

CAPÍTULO CUATRO

Los personajes afrodescendientes en la narrativa del Perú republicano

EDUARDO HUÁRAG ÁLVAREZ.....85

CAPÍTULO CINCO

Antonio Gálvez Ronceros y su obra narrativa

ANTONIO GONZÁLEZ MONTES 139

Sobre los autores 157

CAPÍTULO UNO

LOS ÚLTIMOS ESCLAVOS. AFRICANOS EN LIMA SEGÚN EL CENSO DE 1860¹

JESÚS COSAMALÓN AGUILAR

Pontificia Universidad Católica del Perú

Un pasado que siempre está presente

Los más de tres siglos que duró la esclavitud en el Perú dejaron una herida que “no deja de sangrar”, como sostiene Carlos Aguirre. La huella de la esclavitud se extendió más allá de su límite legal de 1854, año en el que el presidente Ramón Castilla decretó la abolición del sistema esclavista en el Perú. La esclavitud siguió presente en las conductas y en las mentes de las personas influenciando en la manera como se establecieron las relaciones entre la población y los ex esclavos. Esto ocasionó que se percibiesen como “normales” que ciertas actividades u ocupaciones fuesen realizadas por negros, dado que anteriormente las realizaban los esclavos.

Esta percepción ha llegado hasta nuestros días. A muchas personas no les sorprende que los porteros de lujosos hoteles y casinos de la ciudad de Lima o quienes ejercen labores consideradas menores sean afroperuanos. No suscita reacciones negativas, se concibe como

1 El autor agradece los comentarios de Maribel Arrelucea Barrantes a una versión preliminar de este texto, presentado en el Coloquio en Homenaje a Franklin Pease, “Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú” (11 al 13 de noviembre de 2009).

parte de una situación normal. A tal punto se encuentra presente esta conducta que –en un hecho aparentemente paradójico– cuando se realizó la misa de cuerpo presente del insigne ex presidente Valentín Paniagua en la catedral de Lima, quienes cargaron el féretro fueron afroperuanos vestidos de librea. En esa “normalidad” los ecos de la esclavitud aún resuenan en las calles de Lima.²

Esta presencia cotidiana de la herencia de la esclavitud hace más que necesaria la perspectiva histórica para comprender los problemas de nuestra sociedad, en la que la discriminación y el racismo se han instalado como conductas “naturales”, mostrando sus profundas raíces. Felizmente, desde hace varias décadas los investigadores han realizado excelentes trabajos que permiten analizar la experiencia de la esclavitud y sus secuelas.

El estudio de la población afroperuana colonial y republicana es uno de los temas que más y mejor se ha desarrollado en los últimos años. Los trabajos de Christine Hünefeldt,³ Carlos Aguirre⁴ y Maribel Arrelucea⁵, entre otros, han contribuido a la comprensión de la compleja realidad que se construyó a partir de la llegada de los esclavos africanos

2 Tal realidad ha sido destacada por Wilfredo Ardito, abogado especialista en derechos humanos y racismo: “En el caso de los negros, sigue siendo considerado elegante exhibirlos como cargadores en entierros de lujo, como el de Valentín Paniagua o porteros de hoteles y restaurantes en una evidente nostalgia del pasado colonial. He conocido una empresa que ofrece almuerzos criollos para empresas e instituciones y tiene el dudoso gusto de disponer que sirvan mujeres negras ataviadas como antiguas esclavas.”

3 Véase la recreación de la vida de una familia afrodescendiente en *Lasmanuelos, vida cotidiana de una familia negra en la Lima del S. XIX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1992, y su estudio histórico *Paying the Price of Freedom: Family and Labour among Lima's Slaves, 1800-1854*. Berkeley: University of California Press, 1994.

4 *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993 y *Breve historia de la esclavitud en el Perú: una herida que no deja de sangrar*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2005.

5 De sus numerosos trabajos destaca *Replanteando la esclavitud. Estudios de etnicidad y género en Lima borbónica*. Lima: CEDET, AECI, 2009 y “Poder masculino, esclavitud y violencia. Lima, 1760-1820” pp. 147-170, en Scarlett O’Phelan Godoy y Margarita Zegarra (ed.) *Mujeres, familia y sociedad en la historia de América Latina*. Lima: CENDOC-Mujer, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006.

al territorio peruano.⁶ Conocemos, por ejemplo, el gran esfuerzo que hicieron por lograr su liberación, haciendo uso del entramado legal que regía su existencia, acumulando pacientemente dinero para comprar su libertad o huyendo de situaciones intolerables.

Una característica resaltante de los estudios mencionados es que no son consisten en un recuento y análisis de las prácticas efectuadas por los esclavos, sino que les devuelven sus rostros concretos, sus nombres y apellidos, sus vivencias y sus esfuerzos exitosos por salir adelante, tanto como sus fracasos y frustraciones. En un acto de justicia extemporáneo pero valioso, de ese modo las vidas y esfuerzos de los esclavos se convierten en uno de los ejes centrales de la historia de la sociedad peruana. Su esfuerzo por sobrevivir en un mundo construido para marginarlos, donde comenzaban con gran desventaja, indudablemente contribuyó al desarrollo de la cultura y sociedad peruana. El amplio bagaje de las identidades peruanas, como se ha estudiado y reconocido, contiene muchos elementos afroperuanos. A pesar de estos avances, aún conocemos poco acerca de quiénes eran y qué características sociales tenían los últimos africanos que llegaron al Perú.⁷ El censo de Lima en 1860 es una fuente que puede ayudarnos a contestar algunas de estas interrogantes.⁸ Este documento es uno de los pocos que guarda información detallada del total de la población de Lima.⁹

6 Igualmente se debe mencionar el trabajo pionero de Frederick Bowser, *El esclavo africano en el Perú colonial (1524-1650)*. México: Siglo XXI, 1977. Uno de los primeros trabajos que destacó los conflictos raciales en la sociedad colonial y su influencia en la estructura social es el de Alberto Flores Galindo, *Aristocracia y plebe en Lima colonial, 1760-1830*. Lima: Horizonte, 1984. (Reeditado en 1991 con el título *La ciudad sumergida*).

7 Entre los pocos y meritorios trabajos dedicados a analizar la situación social de los afroperuanos luego de la abolición de la esclavitud se debe mencionar el trabajo de Susan Stokes "Raza y clase social: los afro-peruanos de Lima, 1900-1930"; en Steve Stein (ed). *Lima Obrera, 1900-1930*. Lima: Editorial Virrey, 1987, pp.173-251. Sin embargo, su estudio no tuvo como objetivo establecer la situación de quienes fueron los últimos esclavos o sus descendientes directos a principios del siglo XX, sino que abarcó a todos los registrados como afroperuanos.

8 Documento que se encuentra en el Archivo Histórico Municipal de Lima.

9 Esta importante fuente fue dada a conocer por Vincent Peloso y José Ragas, "Estadística y sociedad en el Perú poscolonial: el desconocido censo de Lima de 1860", en *His-tórica*, XXV, 2, 2001, pp. 275-293. Aunque hay documentos más antiguos acerca de la ciudad de Lima, tienen el problema de ser recuentos parciales de barrios o cuarteles de la ciudad.

El censo de Lima de 1860, realizado por la municipalidad, es el primero hecho casa por casa y el único completo para el siglo XIX. Los censos de fechas anteriores, como el de 1836, o incluso posteriores, como el de 1866, se encuentran incompletos o han sido depredados, lo que imposibilita una visión completa de la sociedad limeña del siglo XIX. Se encuentra en el Archivo Histórico de la Municipalidad de Lima (AHML)⁹ y, como mucha documentación allí guardada, no está clasificado. Está compuesto por cinco tomos, uno por cada cuartel debidamente empastado, lo que ha evitado su dispersión, a diferencia de lo ocurrido con el posterior de 1866. Estos cinco tomos tienen, para facilitar su lectura, un resumen al final, donde se precisa el número de habitantes que ha sido registrado por cada cuartel, con un total de 66.657 personas. La distribución por cuartel, según el resumen, es la siguiente:

Cuartel I	14.297
Cuartel II	16.072
Cuartel III	11.970
Cuartel IV	11.358
Cuartel V	12.960
Total	66.657

El padrón registra el tipo de vivienda, nombres de los residentes, procedencia geográfica, edad, religión, estado civil, ocupación y alfabetización. Esta fuente permite relacionar las diversas variables que informan sobre la presencia de africanos y sus características sociales, seis años después de la abolición de la esclavitud. En este trabajo se han utilizado los registros correspondientes a los cuarteles I, III y V.¹⁰ Con esta base de datos que cubre una buena parte de la ciudad de Lima es posible analizarlas características sociales de este pequeño, pero

¹⁰ Según el resumen que acompaña al censo, este contiene 39.227 registros en total para los cuarteles mencionados. En el padrón solo constan 33.374 registros, correspondientes al 85,2% del total señalado en el resumen general. Quienes hemos trabajado con este censo ignoramos hasta el momento el por qué de esta diferencia.

significativo, subconjunto de la población afroperuana, que hasta ahora no había recibido demasiada atención por parte de los especialistas.¹¹

El censo y los barrios

Se registraron 32.548 fichas, correspondientes a tres cuarteles de la ciudad: el primero, con 35,8% de los registros (11.662 fichas); el tercero con 30,6% (9.962 fichas) y el quinto con 33,6% (10.924 fichas). El primer cuartel correspondía a parte del centro de la ciudad y como tal nos ofrece los datos de un sector donde residía numerosa población de elite, aunque no de manera exclusiva. Este cuartel se ubicaba en la zona noroeste de la ciudad, antes de cruzar el río Rímac y colindaba con la Plaza de Armas.

El cuartel tercero correspondía al este de la ciudad y era considerado uno de los más populosos. Dentro de sus límites se encontraba la antigua doctrina de indios de Santiago del Cercado, que fue manejada por los jesuitas hasta su expulsión en 1769. El trazo de sus calles no siguió el principio del plano regular y la irregularidad es notoria, salvo el fragmento que corresponde al antiguo Cercado en el extremo este del cuartel.¹² Diversos indicadores señalan que este cuartel no puede

11 Los estudios acerca de los afroperuanos después de la abolición de la esclavitud no son abundantes. Como estudios especializados se pueden mencionar el trabajo de Susan Stokes, "Etnicidad y clase social. Los afro-peruanos de Lima 1900-1930" pp.171-252, en Steve Stein (comp.), *Lima Obrera 1900- 1930*. Tomo II. Lima: Ediciones Virrey, 1987; Denys Cucho, *Poder blanco y resistencia negra en el Perú: Un estudio de la condición social del negro en el Perú después de la abolición de la esclavitud*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1975 y la compilación de María Rostworowski, Javier Mariátegui y Carlos Aguirre (eds.) *Lo africano en la cultura criolla*. Lima: Congreso del Perú, 2000. Sí hay una buena cantidad de publicaciones dedicadas a estudiar la situación actual de los afroperuanos, por ejemplo, véase la página web <http://peruafro.com/lista-de-libros/>. Para un recuento pormenorizado de la bibliografía, véase José Ragas "Afroperuanos: un acercamiento bibliográfico", en Mónica Ferradas, Carlos Flores Soria, Ramiro Flores y otros. *Etnicidad y discriminación racial en la historia del Perú*. Tomo II. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero y Banco Mundial, 2003.

12 Una buena síntesis de la historia de este cuartel y de su paulatino desarrollo se encuentra en Aldo Panfichi "Urbanización temprana de Lima, 1535-1900" pp.15-42, en Aldo Panfichi y Felipe Portocarrero (eds.) *Mundos interiores: Lima 1850-1950*. Lima: Universidad del Pacífico, 1995. Para una historia del surgimiento de la doctrina y su evolución colonial,

ser considerado de los privilegiados en el entorno urbano. Por ejemplo, en 1833 el valor promedio de la vara cuadrada en este espacio era el más bajo de todos los cuarteles. Este hecho también se explica por su lejanía del centro, una de las principales variables que afectaba el valor de las propiedades.¹³

El cuartel quinto, actualmente el distrito del Rímac, fue conocido durante la época colonial con el nombre de Malambo.¹⁴ Aunque en el siglo XIX no había barrios que fueran exclusivamente habitados por pobres o miembros de la elite, se sabe que este espacio de la ciudad estaba poblado por negros, indios y chinos durante el siglo XIX y era uno de los barrios más populares de Lima.¹⁵

véase el pormenorizado estudio de Alexander Coello de La Rosa. *Espacios de exclusión, espacios de poder. El cercado de Lima colonial (1568-1606)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2006. Véase también Alejandro Reyes Flores, "Historia urbana de Lima: Los Barrios Altos 1820-1880", en *Investigaciones Sociales*, VIII, 13, 2004, pp. 135-162.

13 En un anterior trabajo he señalado que el cuartel III era un espacio representativo de los sectores populares, *Indios detrás de la muralla. Matrimonios indígenas y convivencia interracial en Santa Ana (Lima, 1795-1820)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica, 1999.

14 Según Hugo Ríos, el nombre provenía de los árboles con propiedades antifebriles sembrados desde la época colonial y que eran llamados de esa manera. ("Cincuenta casas de vecindad en la av. Francisco Pizarro" pp. 76-91, en Carlos Enrique Paz Soldán (ed.) *Lima y sus suburbios*. Lima: UNMSM, 1957, p. 77). Efectivamente, se conoce como "palo malambo" a un árbol de la familia de las Caneláceas, natural del Caribe, y cuya corteza posee esas propiedades curativas.

15 Otra forma de mostrar las diferencias entre estos espacios se puede obtener del propio censo. Tomando como referencia un par de calles aledañas a la Plaza de Armas, como la calle de Palacio y Valladolid pertenecientes al cuartel I, se observa que en este espacio el 66% de la población fue registrada como blanca. Mientras que en el populoso barrio de Cocharcas, en el cuartel III, solo había 15% de población blanca. La calle de Malambo, una de las principales del cuartel V, tenía 28,9% de blancos. Así, estos cuarteles tenían diferencias que se contrapesan para obtener una imagen equilibrada de la sociedad limeña. Para una descripción del cuartel y del barrio, véase Luis Tejada "Malambo", en Aldo Panfichi y Felipe Portocarrero (eds.) *Op. cit.*, pp. 145-160. La característica popular del cuartel V se mantuvo y amplió durante el siglo XX, véanse los trabajos de David Tarazona Alipazaga, "El distrito del Rímac" pp. 66-91 y Hugo Ríos Marquina, "Cincuenta casas de vecindad en la av. Francisco Pizarro", en Carlos Enrique Paz Soldán (ed.) *Lima y sus suburbios*.

Cuadro 1: Filiación étnica por sexo

	H	%	M	%	Total	%
Blanco	8440	53,1	8403	50,4	16843	51,7
Afroperuano	3580	22,5	4801	28,8	8381	25,7
Indio*	2118	13,3	2016	12,1	4134	12,7
Mestizo	1190	7,5	1211	7,3	2401	7,4
Cholo	181	1,1	185	1,1	366	1,1
Chino (asiático)	303	1,9	3	0,0	306	0,9
Sin datos	72	0,5	45	0,3	117	0,4
Total	15884	100,0	16664	100,0	32548	100,0

*Se agregó un registro consignado como "natural"

En el censo de 1860 se registró a la población con las denominaciones raciales del mundo colonial.¹⁶ Se utilizaron 12 diferentes categorías: blanco, negro, indio, mestizo, cholo, natural,¹⁷ zambo, mulato, pardo, chino (de origen afroperuano), prieto y chino (asiático). Se observa la reducción de las categorías utilizadas en Lima a fines del período colonial.¹⁸ Otra cuestión importante es que esta vez sí se consideró la categoría "blanco", lo que no ocurría en la colonia puesto que a la población se le registraba, en el caso limeño, como española nacida en América o peninsular, no como blanca. Esto refleja el prestigio que tenían las etiquetas raciales en las jerarquías sociales.

16 En este trabajo la palabra "raza" y sus derivados no hace referencia a un concepto biológico científico, sino a cómo se referían las características de las personas de la época, según el color de piel y otros factores.

17 Solo un registro, pero lo considero textualmente para ser lo más fiel posible a la fuente original.

18 Aunque se conoce la larga lista de términos que se han empleado para denominar a las mezclas raciales en la época colonial (véase Manuel Alvar, *Léxico del mestizaje en Hispanoamérica*. Madrid: Cultura Hispánica, 1987), en los registros parroquiales de la ciudad de Lima se consignaron: español, indio, indio noble, mestizo, quinterón de mestizo, cholo, chino, chino cholo, cuarterón, requinterón, mulato, pardo, moreno y zambo. Además, las categorías pertenecientes a afroperuanos se duplicaban por la condición de esclavo o libre. (Jesús Cosamalón, *Óp. cit.*, capítulo II).

Cuadro 2: Denominaciones de afroperuanos

	H	%	M	%	Total	%
Negro	1498	41,8	2284	47,6	3782	45,1
Zambo	1728	48,3	2108	43,9	3836	45,8
Pardo	169	4,7	191	4,0	360	4,3
Mulato	161	4,5	168	3,5	329	3,9
Chino	18	0,5	41	0,9	59	0,7
Moreno	6	0,2	8	0,2	14	0,2
Prieta		0,0	1	0,0	1	0,0
Total	3580	100	4801	100	8381	100

Se puede hacer un análisis adicional acerca de las denominaciones asociadas a los afroperuanos. El cuadro 2 muestra que las dos más importantes son negro y zambo, tanto para hombres como para mujeres, que suman 90,1% y 91,5%, respectivamente y les siguen bastante lejos las otras categorías.¹⁹ Hacia fines del siglo XIX y principios del siglo XX no pasaron desapercibidos los cambios tanto cuantitativos como cualitativos de la demografía de los afroperuanos. Por ejemplo, después de la guerra del Pacífico, José Clavero muestra una tabla de castas, cuyos antecedentes se remontan a la época colonial, pero que ya no reproduce fielmente la lógica del mestizaje. Así, el producto de la mezcla de blanco con negra, tradicionalmente llamado mulato y teóricamente compuesto de 50% de sangre blanca y 50% negra, es nombrado con el mismo término pero con una composición 87,5% blanca y 12,5% negra. Mientras que la mezcla de negro con blanca, denominada mulata antes de esta época, tenía como resultado a un zambo cuya sangre era 50% blanca y 50% negra. De hecho, la constante en la clasificación de Clavero es que las uniones de afroperuanos con mujeres blancas procreaban hijos con mayor porcentaje de sangre negra que aquellas compuestas por blancos y mujeres afroperuanas.²⁰

¹⁹ La clasificación "chino" se refiere a la mezcla de indio con negro, Jesús Cosamalón, *Ídem*, p. 35.

²⁰ José Clavero, *Demografía de Lima en 1884*. Lima: Imprenta de Juan Francisco Solís, 1885, p. 63.

Ello sugiere que las mujeres afroperuanas tenían mayores posibilidades de ascenso social por medio del matrimonio o la convivencia con no afroperuanos.²¹

Esta percepción del mestizaje limeño es compatible con la visión mostrada por Enrique León García en 1909, quien se lamentaba de la disminución progresiva de la población negra e indígena en la ciudad, la cual ocurría no solo por la menor tasa de nacimientos y mayor mortalidad relativa de estos grupos con relación a los blancos, sino por efecto de la continua mezcla racial que se producía en la ciudad. De acuerdo con el censo de 1908 solo el 4,8% de la población fue registrada como negra, mientras que en el fragmento del censo de 1860 el 11,6% de los registros correspondían a negros, en 1908 es posible que se haya considerado en el rubro de mestizos a muchas mezclas de afroperuanos con otros grupos.²² Es también interesante anotar que León García señala que este continuo mestizaje también ofrecía la posibilidad de que la población de color, de origen africano o indígena y las mezclas pudiesen ser registradas como blancas, aunque “solo pasan como blancos por la posición que ocupan y en virtud de sus declaraciones”. Por ello, en una opinión bastante singular para la época, sostenía que el mestizaje entre estos tres grupos (africanos, indígenas y blancos, excepción hecha y enfatizada de los chinos) sería capaz de regenerar a la población: “de todo esto no puede concluirse otra cosa sino que existe un trabajo de amalgamación progresiva de todas las sangres,

21 A la misma conclusión llega Marcel Velázquez Castro, “Las mujeres son menos negras: el caso de las esclavas en la Lima del siglo XIX” pp. 55-96, en Narda Henríquez, (comp.) *El hechizo de las imágenes. Estatus social, género y etnicidad en la historia peruana*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.

22 Enrique León García, *Las razas en Lima. Estudio demográfico*. Lima: UNMSM, 1909. El autor citado fue médico egresado de la Universidad de San Marcos y uno de los primeros profesores de la cátedra de pediatría. La Sociedad Pediátrica Nacional incluso instauró un premio con su nombre y solicitó que el 12 de noviembre, día del natalicio de León García, sea celebrado como el día de la pediatría (Gamaniel Raúl Guevara Chacabana, “Aspectos históricos de la enseñanza de la pediatría y la atención de la salud infantil en el Perú” pp. 20-26 en *Paediatrica. Revista de la Asociación de Médicos Residentes del Instituto Especializado de Salud del Niño*, VIII, 1, 2006. Versión electrónica en http://sisbib.unmsm.edu.pe/BVRevistas/Paediatrica/v08_n1/pdf/a04.pdf (Consultado el 15 de mayo de 2008).

que conducirá a la población de Lima a adquirir un tipo mixto... ella [el mestizaje] es la llamada a preparar el porvenir”²³

A principios del siglo XIX la forma de registrar a los negros libres y esclavos era diferente. Por ejemplo, a finales del período colonial (cuadro 3) existía una diferencia resaltante entre las denominaciones de los afroperuanos libres y esclavos. Para estos últimos la denominación “negro” era más importante que en el caso de los afroperuanos libres. Esto significa, según las cifras, que en la época colonial y durante la vigencia del régimen esclavista, la denominación “negro” estuvo asociada a la condición de esclavitud. Cuando los afroperuanos se liberaban también comenzaban a librarse de la carga que la filiación racial “negro” les traía. Prueba de ello son las cifras de las diferentes formas de registro de los negros libres; la mayoría relativa se encontraba registrada entre mulato y pardo (42%) y negro pasó a la penúltima posición y solo superaba a “moreno”. En este caso, la condición de libertad permitía denominaciones raciales alejadas del estigma que acarrea la denominación “negro” y que facilitaban el ascenso social.

Cuadro 3: Comparación de registros entre negros esclavos y libres Lima, parroquia de Santa Ana (1795-1821)

	Esclavos	%	Libres	%
Negro	718	73,2	83	11,7
Zambo	97	9,9	118	16,7
Mulato	65	6,6	152	21,5
Chino	22	2,2	96	13,6
Pardo	21	2,1	145	20,5
Moreno	3	0,3	14	2,0
Cuarterón y quinterón	2	0,2	95	13,4
Sin datos	53	5,4	4	0,6
Total	981	100	707	100

Fuente: Jesús A. Cosamalón, *Indios detrás de la muralla*, cap. III.

23 *Las razas en Lima. Estudio demográfico*, pp. 35-42 y 88.

Así, se puede afirmar que una vez abolida la esclavitud, las denominaciones raciales se utilizaron según la lógica heredada de ella; tanto así que los hombres y las mujeres afroperuanos en 1860 (cuadro 2) fueron registrados con las dos denominaciones más importantes de los esclavos a fines de la colonia: negro y zambo. La interpretación de este hecho se relaciona con los efectos de la eliminación de la esclavitud. Parecería que su eliminación acabó con la ventaja relativa que tenían los afroperuanos libres de moverse dentro de las denominaciones de tipo racial, al "igualarlos" con los anteriormente esclavos. Prácticamente a partir de 1854 si alguien era afroperuano, era negro o zambo. Al contrario que en la época colonial, cada vez fue más raro el uso oficial de categorías que permitían alejarse de estas denominaciones estigmatizadas por su estrecha relación con la esclavitud. La filiación racial no redujo su importancia a lo largo del XIX, por el contrario, comenzó a expresar de manera menos ambigua las diferencias que antes se sancionaban de manera legal, tales como esclavitud y libertad.²⁴ La población afroperuana se "ennegrecía" más aún luego de la abolición.²⁵

En cuanto al origen geográfico, la mayoría de la población registrada tenía a Lima como su lugar de nacimiento (66%), mientras que el 34% no era nativa de la ciudad.²⁶ Comparativamente este dato es mayor al

24 A partir del análisis de la literatura de la época Marcel Velázquez ha determinado que el factor racial se consolidó justamente a partir de ese momento, como un marcador más eficaz de las diferencias (*Las máscaras de la representación. El sujeto esclavista y las rutas del racismo en el Perú (1775-1895)*. Lima: Fondo Editorial de San Marcos y Banco Central de Reserva del Perú, Lima, 2005).

25 Tal esquema polarizado de la realidad social limeña a partir de 1856 no resulta del todo singular. Para realidades esclavistas como la de Estados Unidos, que abolió la esclavitud en 1865, se ha propuesto que a la larga esto trajo como resultado una organización social blanco-no blanco, fundamentada en el arbitrario principio de que bastaba algún antecedente africano para ser considerado negro, literalmente, era suficiente una gota de sangre. Véase George M. Fredrickson, *The Historical Construction of Race and Citizenship in the United States*. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development (UNIRISD), 2003 y Jennifer Lee y Frank D. Bean, "Reinventing the Color Line Immigration and America's new Racial/Ethnic Divide" pp. 561-586, en *Social Forces*, LXXXVI, 2, 2007.

26 Un aspecto interesante es que en 1981 el porcentaje de peruanos nacidos fuera de Lima, residentes en la ciudad, fue del 36% y en 1993 fue de 39%, cifras no muy lejanas de la de 1860 (34%). La diferencia más importante reside en el caso de los extranjeros, cuya participación se reduce al 1% de la población de Lima en 1981 y al 5,7% en 1993. mientras

registrado en la Parroquia de Santa Ana a fines del XVIII y principios del XIX, perteneciente al cuartel III, donde el 52% de los registros correspondía a los nacidos en la ciudad.²⁷ Hünefeldt muestra que en promedio el porcentaje de nacidos en la ciudad, según los matrimonios registrados, es de 66% para 1810; 54% para 1859; 36% para 1870; 46% en 1880 y 45% en 1890.²⁸ Se puede ver una tendencia decreciente de los nacidos en la ciudad a lo largo del siglo XIX, tomando como referencia el origen de las parejas, y que, además, resulta en promedio inferior al porcentaje encontrado en el censo de 1860. La razón de esta diferencia reside en el tipo de fuente, pues mientras las licencias matrimoniales que analiza la citada autora y mi propio trabajo (1999) basado en esas fuentes ofrecen los datos de la población adulta, el censo de 1860 registra todos los rangos de edad de los habitantes.

Cuadro 4: Extranjeros por sexo*

	H	%	M	%	Total
África	40	44	51	56	91
América	704	62	436	38	1140
Asia	316	98	7	2	323
Europa	1398	84	273	16	1671
Oceanía	2	50	2	50	4
Total	2460	76	769	24	3229

* Un registro no señala lugar de origen.

que en 1860 era del 24%. Estas cifras me llevan a matizar la consabida tesis de una inmigración interna que cambiaría totalmente el rostro de Lima entre 1940 y 1981. Incluso en 2005 el porcentaje de nacidos en la ciudad fue del 65,2%, muy cerca de la cifra de 1860. Véase Instituto Nacional de Estadística e Informática, *IX Censo de Población y IV de Vivienda*. Lima, 1993, lynk <http://www.inei.gob.pe/> (9 de enero de 2008) e *Información socio demográfica. Compendio estadístico*. Lima, 2006, <http://www.inei.gob.pe/> (9 de enero de 2008).

27 Jesús Cosamalón, *Óp. cit.* p. 138. Cabe señalar que se ha recalculado el cuadro original y se han omitido los registros sin datos.

28 Christine Hünefeldt, *Liberalism in the Bedroom. Quarreling Spouses in Nineteenth-Century Lima*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2000, p. 28. También son cifras reelaboradas de la tabla 1.8

En cuanto al origen de las personas provenientes del extranjero, se nota que la proporción de hombres es superior a la de las mujeres. Algunos casos tienen una explicación razonable.²⁹ Por ejemplo, la inmigración china de trabajadores contratados atrajo mano de obra masculina, con una escasa proporción de mujeres,³⁰ motivo por el cual los chinos que buscaban pareja debían competir con los grupos locales, salvo que, como se ha estudiado, hicieran el esfuerzo de traer una esposa desde la China asumiendo los gastos respectivos.³¹

Un caso especial lo constituyen los originarios del África. De los 91 casos registrados, 87 corresponden a negros(as); además, el promedio de edad de este grupo era excepcionalmente alto: ¡71,5 años para los hombres y 68,4 para las mujeres!³² Esto significa que en este grupo de habitantes de la ciudad seguramente se encontraban los últimos esclavos nativos del África llegados al Perú.

Considerando que el tráfico esclavista sufrió persecución y prohibición por parte de Inglaterra a lo largo del siglo XIX,³³ es posible que

29 Un caso realmente marginal es el de Oceanía, que no representa más que el 0,1% de los extranjeros. Corresponde a una sola familia de cuatro miembros de origen australiano dedicada a la curtiembre de cueros, el comercio y la música. Eran José y María A. Fleischman de 72 y 65 años, respectivamente, quienes vivían en Barrios Altos con sus hijos Juan y Juana, al menos, así fueron registrados (cuartel I, folio 164). El censo de 1876 solo menciona a un ciudadano australiano en Lima. (Manuel Atanasio Fuentes (ed.), *Censo general de la República del Perú. Formado en 1876. Tomo VI. Departamentos de Lima, Loreto y Moquegua*. Lima: Imp. del Teatro-Portal de San Agustín, 1878, p. 301).

30 Los mejores trabajos que han abordado este tema son los de Fernando de Trazegnies Granda, *El país de las colinas de arena*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994. 2 v. y Humberto Rodríguez Pastor, *Herederos del dragón. Historia de la comunidad China en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2000. El censo de 1876 señala que de 5.624 asiáticos en la ciudad de Lima solo el 2,3% eran mujeres (Manuel Atanasio Fuentes (ed.), óp. cit., p. 301.) En el caso del censo de 1860 y los chinos, el porcentaje de mujeres era del 2,2%.

31 Véase Fernando de Trazegnies Granda, *ibidem*, vol. I.

32 Es más, este censo registra a tres personas que pasan los 100 años.

33 La última llegada documentada de esclavos africanos al Brasil es de 1856, mientras que respecto al Perú se tiene conocimiento de que en 1818 llegó el último contingente de esclavos africanos, a bordo del barco Rita (Humberto Rodríguez Pastor, "La pasión por el chifa" en *Nueva Sociedad*, 203, 2006, p. 80, n. 6). Considerando el tiempo transcurrido, es razonable suponer que entre estos africanos se encontrasen algunos de los que llegaron en ese navío. También es posible que algunos de los africanos registrados provinieran del contrabando de esclavos de Buenos Aires o puertos colombianos, lo cual explica que algunos de ellos –como veremos– no eran de edad muy avanzada en 1860.

la mayoría de estos ex esclavos hayan arribado en las primeras dos décadas del siglo XIX. Que tenga conocimiento, esta es la primera vez que se encuentra el listado de un censo con los datos completos y familiares de los últimos esclavos que llegaron a la ciudad.³⁴ Considero que el análisis social de este grupo puede brindar información importante acerca de las condiciones de vida de los ex esclavos al poco tiempo de abolida la esclavitud.

Los oficios

A pesar de que en 1860 había pasado poco tiempo de la abolición de la esclavitud, es relevante investigar hasta qué punto se habían transformado las ocupaciones de los afroperuanos. Los estudios mencionados anteriormente señalan que las actividades económicas que ejercían los esclavos en los espacios urbanos estaban determinadas por el género. Por ejemplo, los hombres eran artesanos, jornaleros o se dedicaban al servicio doméstico. Las mujeres tenían menos opciones laborales; eran sirvientas, amas de leche o jornaleras.

El censo de 1860 ofrece datos acerca de las ocupaciones de la población registrada en los cuarteles I, III y V. A fin de analizar correctamente las cifras es necesario establecer un rango de edad que permita agrupar al conjunto de personas en edad de trabajar, para ver si tenían registrado algún tipo de ocupación. Esto modernamente podría llamarse población económicamente activa (PEA), que es la proporción de la población en edad y condiciones de trabajar. Considero que durante el siglo XIX los límites de tal población se pueden encontrar entre los 15 y 65 años aproximadamente.³⁵

34 El censo de 1876 solo señala la presencia de 16 africanos en la ciudad y su entorno rural (Manuel Atanasio Fuentes (ed.), Óp. cit., pp. 261-379).

35 El límite inferior fue usado por Joaquín Capelo como base para considerar la diferencia entre "muchacho" y un trabajador regular (*Sociología de Lima. Volumen II. La vida nutritiva de Lima*. Lima: Imprenta Masías, 1895, p. 93.) De igual modo, en el censo de 1908 se consideró a los mayores de 14 como punto de partida para registrar oficios (*Censo de la provincia de Lima*. Lima: Imprenta de la Opinión Nacional, 1908. t. I, p. 554. Agradezco a Jaime Pulgar-Vidal la referencia).

Cuadro 5: PEA masculina y femenina

	H	%	M	%
Con actividad	9065	88,3	3823	33,3
Sin actividad	1203	11,7	7669	66,7
Total	10268	100	11492	100

14<H<66 y 14<M<66

En 1858, según Manuel A. Fuentes, la PEA masculina era de 63% y la femenina 22%.³⁶ En 1876, según el censo nacional, el porcentaje en Lima era de 56% y 19%, respectivamente.³⁷ Mis datos difieren sensiblemente de ambos estimados porque se ha tomado en cuenta el límite de edad inferior y superior.³⁸ Por ello, como se puede ver, la mayor parte de la población masculina en edad de trabajar declaró algún tipo de actividad.³⁹ Entre los que no declararon alguna actividad (1203) el 27,3% (187 personas) eran familiares (hijos o nietos) del cabeza de familia y tenían un promedio de edad bastante bajo: 18,7 años.

El caso de las mujeres es especial. Desde una perspectiva legal o modélica, la mujer casada –como la soltera– realmente no debería trabajar para vivir.⁴⁰ Obviamente hay muchas actividades públicas que fueron realizadas por mujeres: parteras, preceptoras, amas de leche, sirvientas, costureras, etc. Algunas de ellas incluso con el tiempo fueron

36 Cálculo basado en las cifras de Manuel Atanasio Fuentes, *Estadística general de Lima*. Lima: Tipografía Nacional de M. N. Corpancho, 1858, p. 622.

37 Manuel Atanasio Fuentes (ed.), *Óp. cit.*, p. 317.

38 Si no utilizo ese rango tendría 64,8% de ocupaciones entre los hombres y 27,1% entre las mujeres, bastante más cerca de los estimados de 1858 y 1876.

39 Es un problema hasta el día de hoy la definición de desempleo en el caso peruano. Para una década tan difícil como la de 1990, los datos oficiales oscilan entre el 8 a 10% de desempleo abierto en Lima metropolitana. Sin embargo, los especialistas indican que esta cifra sorprendentemente baja es discutible. Además, en la cifra se incluye a los trabajadores eventuales. Sí es importante resaltar que para las mujeres el desempleo se encuentra entre 3 y 6% más alto que el masculino, véase Juan Chacaltana Janampa, “Dinámica del desempleo” pp. 7-44, en Instituto Nacional de Estadística e Informática, *¿Qué sabemos sobre el desempleo en el Perú?* Lima: INEI, 2001, pp. 10-15.

40 Para una presentación acerca del caso peruano, véase Jesús Cosamalón Aguilar, “Plebeyas limeñas: una mirada al trabajo femenino (Lima, Siglo XIX)”, en Scarlett O’Phelan Godoy y Margarita Zegarra (eds.), *Óp. cit.*, pp. 263-286.

adquiriendo importancia, como las parteras convertidas en el siglo XIX en obstétricas o las preceptoras, gracias a la mayor demanda de educación femenina.⁴¹ En términos generales, la mayor parte del trabajo femenino no gozaba de buen prestigio y, sin duda, el ideal consistía en que la mujer y los hijos fueran completamente sostenidos por el marido o la familia. Pero hay dos aspectos que deben ser considerados. En primer lugar, la evidencia de que no siempre el trabajo del marido alcanzaba para sostener a la familia.⁴² En segundo lugar, la documentación cuantitativa y cualitativa del trabajo femenino, ocasionado no solo por los escasos ingresos del marido, sino por el abandono del hogar o mal comportamiento del cónyuge.⁴³

Así, más allá de los ideales, la realidad concreta es que probablemente muchas mujeres se veían ante dos opciones básicas: lamentarse de su situación y probablemente perecer de hambre en las calles de Lima (cosa que no solía ocurrir) o hacer uso de su ingenio, habilidades y fuerza para sobrevivir; sabiendo, que el hecho de trabajar las colocaba fuera del ideal de la elite limeña. En ese sentido, el trabajo no respaldaba su honor, por el contrario, era un factor que podía aminorar su estima pública. Existía un aire de deshonor en el hecho de salir a ganarse la vida a las calles, por más que la actividad escogida no fuese considerada ilícita o inmoral. Incluso entre los miembros de la elite la administración

41 Para la imagen de la mujer creada y difundida durante la ilustración y que continuó vigente durante el siglo XIX consúltense los trabajos de Claudia Rosas "Jaque a la dama. La imagen de la mujer en la prensa limeña de fines del siglo XVIII", en Margarita Zegarra (ed.) *Mujeres y género en la historia del Perú*. Lima: CENDOC-Mujer. 1999; "Educando al bello sexo: la mujer en el discurso ilustrado", en Scarlett O'Phelan (Comp.) *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 1999, y "Madre solo hay una. Ilustración, maternidad y medicina en el Perú del siglo XVIII", en *Anuario de Estudios Americanos*, LXI, 1, 2004, pp. 103-138.

42 Las mujeres que litigaban contra sus maridos por juicios de divorcio o similares informan muchas veces que la explicación de su actividad laboral residía en la poca utilidad de los negocios de sus parejas o, peor aún, en el abandono material en que las habían dejado. Véase Jesús Cosamalón Aguilar, *Loc. cit.*

43 Para el trabajo de las mujeres en la Lima colonial puede consultarse Teresa Vergara, "Migración y trabajo femenino a principios del siglo XVII: el caso de las indias de Lima" pp. 135-157, en *Histórica*, XXI, 1, 1997, y Miguel Jaramillo, "Migraciones y formación de mercados laborales: la fuerza de trabajo indígena de Lima a comienzos del siglo XVIII", en *Economía*, XV, 29, 1992, pp. 265-320.

del patrimonio familiar solo recaía en la mujer (viuda, hija o hermana) si no había varones que tuviesen derecho a la herencia o pudiesen administrarla.⁴⁴ Por ello, una mujer que se ganaba la vida trabajando públicamente se convertía –es difícil imaginarse excepciones– en una plebeya; es decir, en una mujer que tenía menos honor que las esposas de los miembros privilegiados de la sociedad, los cuales –aunque se endeudasen– se esforzaban por mantener a la esposa en casa. En otros casos, el apoyo familiar o de amigos evitaba que las mujeres venidas a menos por desgracias familiares cayeran en la deshonra de salir a trabajar a las calles.⁴⁵ La mayoría de descripciones del siglo XIX inciden especialmente en la belleza y gracia de las mujeres que se encontraban en la ciudad. Las famosas tapadas limeñas, que entusiasmaron tanto a propios y extraños, ya no eran tan populares en las calles a mediados del siglo XIX, pero aún lo eran en la imaginación y descripciones de la ciudad. Especialmente se las relacionaba con la vida placentera y francamente ociosa. La imagen de esta mujer fue reemplazada por la aparición de la dama de salón, quien dejó de animar la vida de las calles de Lima al internarse recatada y respetuosamente en los salones.⁴⁶

En cuanto al tipo de ocupaciones, el siguiente cuadro muestra su distribución por sexo. Algunos aspectos son de especial relevancia por la diferencia registrada entre hombres y mujeres en cuanto a las formas de ganarse la vida. Para facilitar y ampliar el análisis, he reunido a los hombres y mujeres que indicaron estar dedicados a algún tipo

44 Paul Rizo Patrón, *Linaje, dote y poder: La nobleza de Lima de 1700 a 1850*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, pp. 104-106.

45 Joaquín Capelo señala que una característica de la clase media limeña es que “toda la familia sea sostenida por el jefe de ella” y que las mujeres no se dedicasen a ninguna actividad económica (*Sociología de Lima*, pp. 47 y 58).

46 Patricia Oliart, “Poniendo a cada quien en su lugar: estereotipos raciales y sexuales en la Lima del siglo XIX” pp. 261-288, en Aldo Panfichi y Felipe Portocarrero (eds.) Óp. cit. p. 279. La vida callejera era una característica esencial de la sociabilidad de las mujeres de Lima a finales de la colonia. La falta de espacio privado, de intimidad y el fuerte contacto entre unos y otros hacía imposible el ideal de recato y de prudencia femeninas, especialmente –aunque no únicamente– en sectores populares. Para este aspecto véase el interesante y entretenido estudio de Margarita Zegarra, “El honesto velo de nuestro sexo. Sociabilidad y género en mujeres de sectores populares, en la Lima del 800” pp.183-204, en Margarita Zegarra (ed.). *Mujeres y género en la historia del Perú*. Lima: CENDOC, 1999.

Cuadro 6: Distribución sectorial de las actividades registradas por sexo

		H	%	M	%	Total	%
Producción (37,3%)	Artisanos*	3725	36,2	1380	30,5	5105	34,5
	Agricultura	395	3,8	32	0,7	427	2,9
Servicios (53,4%)	Servicios menores	1839	17,9	2554	56,5	4393	29,6
	Comerciante	1133	11,0	54	1,2	1187	8,0
	Comercio de alimentos	615	6,0	259	5,7	874	5,9
	Jornalero	407	4,0	16	0,4	423	2,9
	Empleado	342	3,3	3	0,1	345	2,3
	Dependiente	269	2,6	7	0,2	276	1,9
	Profesional	238	2,3	15	0,3	253	1,7
	Arte	89	0,9	6	0,1	95	0,6
	Semiprofesional	64	0,6	2	0,0	66	0,4
Otros (1,4%)	Propietario	115	1,1	89	2,0	204	1,4
No económicas (7,4%)	Estudiante	499	4,8	69	1,5	568	3,8
	Militar	420	4,1	0,0	420	2,8	
	Religiosos	51	0,5	14	0,3	65	0,4
	Pobres	31	0,3	6	0,1	37	0,2
Sin precisar** (0,5%)		64	0,6	16	0,4	80	0,5
Total		10296	100	4522	100	14818	100

* Incluye a los que elaboran alimentos

** Actividades que no se han podido determinar por estar mal escritas o no poder agruparlas, incluye a los transeúntes.

de ocupación, sin importar la edad ni si la actividad era estrictamente económica. La agrupación empleada sigue la división usual entre actividades productivas y de servicios, con sub categorías que posteriormente serán útiles para profundizar el estudio.

Se puede observar que en la ciudad de Lima, antes de la guerra, los artesanos, el comercio y los servicios menores⁴⁷ agruparon a 65% de

47 En este rubro se considera a las actividades de baja estima social por su escaso entrenamiento para ejercerlas, como las diversas formas de servicio doméstico. De acuerdo con Joaquín Capelo, las personas dedicadas a este tipo de labor vivían “con poca cosa”, habitaban en cuartos de callejón y vestían con sencillez. Además, la familia que ejercía este tipo de trabajos utilizaba la fuerza laboral de la que disponía, pues “hasta a las criaturas se les acomoda en alguna parte para el servicio y así la miseria es completamente desconocida entre los que desempeñan las industrias domésticas” (*Sociología de Lima*, p. 39).

las actividades masculinas y a 88% de las femeninas. En 1876, 30% de los hombres eran artesanos, 21% trabajaban en servicios y 14% en el comercio, lo que suma 65%. En cuanto a las mujeres, 53% estaban en servicios, 18% eran artesanas y 14% trabajaban en el comercio, lo que suma 85%. Aunque no son iguales, los datos de 1860 son coherentes con lo observado en 1876.

En este contexto se observan las características de las labores ejercidas por los afroperuanos (cuadro 6). Al comparar sus ocupaciones con el resto de la población se evidencia que se concentraban entre los artesanos y servicios menores, en el caso de los hombres; mientras que las mujeres se concentraban en los servicios menores.

Cuadro 7: Ocupaciones de afroperuanos

	Hombres	%	Mujeres	%
Artesanos	1090	48,1	284	14,7
Servicios menores	627	27,7	1530	79,3
Jornalero o peón	142	6,3	9	0,5
Agricultura	101	4,5	13	0,7
Artesano de alimentos	93	4,1	31	1,6
Comercio de alimentos	81	3,6	43	2,2
Arte	25	1,1		0,0
Comercio	19	0,8	5	0,3
Militar	16	0,7		0,0
Empleado	14	0,6		0,0
Estudiante	10	0,4	3	0,2
Dependiente	9	0,4		0,0
Religioso	7	0,3		0,0
Propietario	4	0,2	6	0,3
Semiprofesional	2	0,1		0,0
Profesional	1	0,0	1	0,1
Sin datos	25	1,1	5	0,3
Total	2266	100	1930	100

Las ocupaciones de los afroperuanos muestran que no tenían acceso a todas las actividades económicas. Aunque se encuentran presentes en todos los rubros, el 95% de los hombres se concentra en ocupaciones de bajo o mediano estatus a lo sumo (artesanos, servicios menores, jornaleros, peones, agricultura, artesanos de alimentos y comercio de alimentos.) En el caso de las mujeres, el 94% se concentraba en el rubro de artesanías y servicios menores, lo cual indica la escasez de opciones para las mujeres en general y, en especial, para las afroperuanas. Esta característica se nota aún más en el caso de quienes fueron registradas como negras, pues el 86% de ellas se dedicaba a servicios menores. Esto significa que el registro del color de la piel en el censo de 1860 se relacionaba con el tipo de ocupaciones registradas, lo que muestra una sociedad que podría ser calificada de "formación social racialmente estructurada".⁴⁸ Ello implica que en la sociedad limeña previa a la guerra del Pacífico el factor racial era parte importante de la estructura jerárquica social, lo cual se evidencia en la distribución de las ocupaciones por el fenotipo. Susan Stokes considera que a principios del siglo XX tal característica mostraba no solo la herencia colonial, sino un desarrollo particular del mercado de trabajo en Lima, el cual creaba nuevas prácticas racistas, y, por consiguiente, "no habrá que hablar ni de dimensiones ni de ingredientes étnicos, sino de la creación de nuevos mecanismos racistas... nuevas modalidades que significaban que el fenómeno "raza" seguía siendo un factor central tanto del sistema productivo del Perú, como de la vida cotidiana de sus habitantes."⁴⁹

En el caso de los africanos, que corresponde a los ex esclavos, es más evidente esta característica de la sociedad limeña decimonónica. De los 40 africanos registrados, 33 consignaron una actividad económica. De las 51 africanas, 22 tenían alguna ocupación. El 24% de los hombres se

48 Michael Omi, *Racial Formation in the United States from 1960s to the 1990s*. New York, London: Routledge, 1993, citado por Jean Muteba Rahier, "The Study of Latin American 'Racial Formations': Different Approaches and Different Contexts", en *Latin American Research Review*, XXXIX, 3, 2004, pp. 282-293. (Existe una traducción de Claudia Dary en <http://www.flacso.edu.gt/docs/traduccion/Segundatraduccion.pdf> (15 de noviembre de 2007).

49 "Raza y clase social: los afro-peruanos de Lima, 1900-1930", pp. 175-176.

dedicaba a servicios menores, pero solo dos de ellos fueron registrados como sirvientes, tres eran cargadores, uno era sereno, otro era cocinero y el último era portero.⁵⁰ En cuanto a los oficios artesanales (15 casos), se observa una variedad de ocupaciones registradas: albañiles (3), bizcocheros (2), canasteros (2), panadero, dulcero, mantequero, chocolatero, aguador, sastre, tamalero y leñatero. Todas estas ocupaciones eran consideradas de bajo estatus. También se registraron africanos en labores agrícolas, como chacareros o labradores (5 casos);⁵¹ un camalero, un vendedor de caña, un jornalero, un militar y un propietario. Se puede notar en algunos casos que las labores consideradas independientes eran más numerosas en comparación con las que eran ejercidas bajo el control directo de una persona. Esto podría indicar que, a pesar del poco tiempo transcurrido, los exesclavos africanos habían logrado dejar las labores dependientes y de servicio doméstico que realizaban anteriormente.

50 La razón de separar a los cocineros de los sirvientes se sustenta en dos aspectos: en primer lugar, así lo consideran los resultados del censo mismo y, en segundo lugar, el cocinero no residía necesariamente en la casa del patrón, pues podía llegar 2 horas antes del desayuno y 3 horas antes de la comida principal (E. W. Middendorf, *El Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1973, I, p. 173). Esto no significaba un mejor estatus económico o social. El caricaturista Carleton ha dejado testimonio de la vestimenta de una cocinera: "Puede ser improvisada haciendo un hueco en un saco de café e introduciéndose en él (Geo W. Carleton, "Nuestro artista en el Perú" pp. 29-160, en Alberto Tauro (comp.) *Viajeros en el Perú Republicano*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1967, p. 137.) Tschudi señala que las limeñas de la elite tenían, en 1840, como parte de su personal doméstico a "una cocinera, niñera, camarera, costureras, algunos sirvientes, algunos niños negros o indios, cuya tarea consiste en llevar una alfombra para la dueña cuando va a la misa, todos ellos pertenecen a un hogar decente" (Johann Jakob von Tschudi. *El Perú. Esbozos de viajes realizados entre 1838 y 1842*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, p. 92.) La servidumbre de las casas, en el último tercio del siglo XIX, estaba compuesta principalmente por chinos, castas, negros e indios. Middendorf señala que el servicio de las casas se componía de 3 personas, cocinero, mayordomo y ayudanta de la señora de la casa y ellos "son, por lo general, cholos o zambos, con excepción del cocinero que frecuentemente es chino y excepcionalmente francés" (E. W. Middendorf, *El Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1973, I, p. 176).

51

Por ejemplo el hogar compuesto por Agustín Lozada, zambo enfardelador natural de Ica, soltero de 56 años, cabeza del hogar en el que residían la agregada Manuela Iturre, lavandera, negra soltera natural de Lima y de 45 años, su hijo Isidro Gómez, tapicero negro de 15 años y el chacarero africano de 70 años Antonio Iturre.

En el caso de las mujeres, trece eran lavanderas, siete eran cocineras, una dulcera y una jornalera. Ninguna fue registrada como sirvienta, tampoco como artesana (salvo en la elaboración de alimentos). Un aspecto resaltante es que a pesar de que veinte de ellas se dedicaban a labores domésticas (lavar y cocinar), ambas ocupaciones tenían la ventaja de que se realizaban sin que sea obligatoria la residencia en la casa donde se brindaba el servicio. En cuanto a las lavanderas, la forma en que se ejercía el oficio, según Manuel A. Fuentes, era recogiendo la ropa de las casas para entregarla luego de 15 días. Al parecer las lavanderas tenían por costumbre usar la ropa entregada para lavar, esa era la razón por la cual se demoraban en devolverla; a veces se mudaban o en otras simple y llanamente desaparecían:

Hay muchas excesivamente morosas, otras que usan y hacen usar por sus maridos y parientes la ropa que se les da a lavar; otras que pierden o se quedan con algunas especies, y algunas que cambian de domicilio sin que se pueda dar con ellas. El servicio de las lavanderas como el de todos los sirvientes en general, no puede ser en ninguna parte peor que en Lima. En las lavanderías extranjeras casi no se reciben sino especies finas y de señoras, tales como camisolas, manguillos, cuellos, etcétera.⁵²

En la ciudad de Lima antes de la guerra, según el censo, había una relación estrecha entre filiación racial negra y el oficio de lavandera. Por ejemplo, en el censo de 1860, 45% de las lavanderas eran negras y solo 8% eran blancas. De hecho, el 47% de las negras con algún tipo de ocupación se dedicaba a la lavandería; mientras que solo el 7% de las blancas realizaba la misma labor. En el caso de las ex esclavas, si bien ya no trabajaban como sirvientas residentes en casas, desempeñaban una actividad de bajo estatus relacionada con la filiación racial negra. Esto podría indicar que en el caso de las mujeres ex esclavas el tránsito hacia otro tipo de actividades no domésticas fue más complicado que en el caso de los hombres. En esta situación tuvo influencia

52 Manuel Atanasio Fuentes. *Lima: Apuntes históricos, descriptivos, estadísticos y de costumbres*, París: Fermín Didot e hijos, 1867, pp. 209-210.

el hecho de que para una mujer casada o de edad avanzada era más difícil encontrar algún tipo de ocupación fuera del ámbito doméstico. Por ejemplo, entre las africanas solo cinco de las mujeres casadas (16 casos) tenían ocupación registrada: tres lavanderas, una cocinera y una dulcera. Mientras que en las africanas solteras o viudas (35 casos), 17 tenían trabajo registrado. Para una mujer casada y que se considerase honorable, seguramente no era muy honroso el ejercicio de labores domésticas fuera de la casa. Por ello, probablemente, una mujer casada preferiría no declarar ninguna ocupación. Como comparación se puede señalar que entre las mujeres registradas como blancas y casadas solo el 10% tenía ocupación, mientras que el 28% de las solteras entre 15 y 65 años declaró algún tipo de labor. Es decir, se confirma la tendencia de que las mujeres casadas declarasen con menor frecuencia algún tipo de actividad económica.

En el censo se especifican diversos tipos de vivienda, así como sus funciones en el espacio urbano. Además, cada una de ellas estuvo afectada por la distancia que tenía con respecto a la Plaza Mayor. Como ha sido señalado por otros autores,⁵³ durante el siglo XVIII el crecimiento urbano resquebrajó el trazado original de la ciudad y comenzó –sino desde antes– la proliferación de diversos tipos de habitación que en las mismas calles separaban la vida de los más acomodados, de los sectores populares.⁵⁴ Como señala Ramón, los callejones y ranchos se asociaban a la vivienda popular, mientras que las casonas con patios se subdividían en habitaciones y cuartos para personas de diverso origen. Sin embargo, la habitación principal continuó siendo usada por familias

53 Gabriel Ramón Joffre, *La muralla y los callejones. Intervención urbana y proyecto político en Lima durante la segunda mitad del siglo XIX*. Lima: SIDEA-PROMPERU, 1999, y Aldo Panfichi “Urbanización temprana de Lima, 1535-1900” pp.15-42, en Aldo Panfichi y Felipe Portocarrero (eds.) *Mundos interiores: Lima 1850-1950*. Lima: Universidad del Pacífico, 1995.

54 Para una comparación del desarrollo urbano de Lima, Bogotá y Montevideo, véase Heinz Heineberg, “Desarrollo y estructura de antiguas ciudades coloniales españolas en América del Sur según los planos de Lima (1872), Bogotá (1852) y Montevideo (1865)”, en *Biblioteca Luis Arango* www.lablaa.org/blaavirtual/historia/hue/hue4.htm (15 de noviembre de 2007).

que eran consideradas decentes y de respeto.⁵⁵ Ramón establece que las jerarquías comenzaban por este tipo de vivienda principal; le seguían los cuartos en casas o vecindades y terminaban en las rancherías o callejones. En 1836, por ejemplo, en un padrón parcial del cuartel III no se encontró ni un solo blanco que residiera en este último tipo de habitación; mientras que en las casas y viviendas principales siempre estaban presentes: “En ninguno de los tres lugares estudiados había casa patio sin blancos y callejones sin negros.”⁵⁶ Apoyándonos en este trabajo consideramos que los datos acerca de la vivienda en el censo pueden agruparse de la siguiente manera:⁵⁷

Niveles⁵⁸

A: Casas, casitas, principales, viviendas grandes o medianas, departamentos en altos.

B: cuarto en altos o principal en callejón,⁵⁹ viviendas chicas, cuartos grandes, vivienda principal pequeña, solares⁶⁰ y departamentos

C: Viviendas o cuartos en callejones, cocheras, cuartos, cuartos en solares, y habitaciones en bajos.⁶¹

55 La misma característica se ve en el México colonial, véase Pilar Gonzalbo, “Familias y viviendas en la capital del virreinato”, en Rosalva Loreto López (coord.) *Casas, viviendas y hogares en la historia de México*. México: El Colegio de México, 2001, pp. 75-108.

56 Gabriel Ramón Joffre, *Óp. cit.*, pp. 126-127.

57 Un ejemplo de la complejidad de las divisiones del espacio doméstico se puede ver en el juicio de divorcio de Manuel Sal y Rosas con Elvira Voto. En el litigio asistieron como testigos el portero de la casona y los inquilinos que ocupaban los cuartos, e incluso la lavandera. Uno de los arrendatarios informó que pagaba 8 pesos por el alquiler de una habitación (Archivo Arzobispal de Lima, (AAL), Divorcios, Leg. 96, 1862).

58 Una metodología parecida se puede encontrar en Pilar Gonzalbo, “Familias y viviendas en la capital del virreinato”.

59 Aunque el callejón es considerado como vivienda popular, el hecho de haber sido registrado como altos principal puede separar estos casos de las viviendas más humildes. A lo largo del siglo XIX el alquiler de una habitación en un callejón costaba entre 3 y 5 pesos mensuales, alrededor de 5 o 6 días de salario de un trabajador no entrenado (Alejandro Reyes Flores, “Historia urbana de Lima: Los Barrios Altos 1820-1880” pp. 135-162).

60 Este tipo de vivienda, poco mencionada, podría ser considerada una variación del cuarto de vecindad.

61 George Squier, viajero interesado en antigüedades americanas que estuvo de paso por la ciudad en la década de 1860, señala que en las viviendas “la planta baja, que da a la calle, está ocupada por lo general, por tiendas y los restantes cuartos se dedican al almacenaje o son usados como caballerizas y cocinas, estas últimas a menudo adyacentes

Negocios: Habitaciones o viviendas dedicadas a diversos tipos de negocios, sin indicación específica del tipo.

En la muestra total del censo, correspondiente a los cuarteles I, III y V, los afroperuanos (8381) se repartían casi de manera proporcional: 28% en el primero, 36% en el tercero y 36% en el quinto; aunque se nota una tendencia mayor a residir en los dos últimos, más alejados del centro de la ciudad. Sin embargo, en el caso de quienes fueron registrados específicamente como negros en el censo (3782 casos), la diferencia entre los cuarteles se incrementa: 25% residía en el primero, 37% en el tercero y 39% en el quinto. Como se puede observar, los negros se concentraban más que los afroperuanos en general en los cuarteles más populares. Tal tendencia se intensifica en el caso de los originarios del África, pues el 12% residía en el cuartel I, 24% en el III y el 64% en el V. Así, el antiguo barrio de Malambo, hoy el populoso distrito del Rímac, podría ser considerado la residencia más frecuente de los últimos esclavos de la ciudad de Lima.

En el censo se registraron, en cuanto a los originarios del África, 31 hombres como cabeza de familia y 28 mujeres que ejercían la misma función. De ellos, solo dos eran mujeres casadas cabezas de familia, ambas vivían solas en un cuarto, sin pareja ni hijos. Se trataba de los casos de la lavandera Ascensión Reina, africana de 88 años, residente en un cuarto en la populosa calle de la Pampa de Lara en el cuartel

y a veces unidas. Esta parte de la casa es generalmente húmeda y las personas de la clase superior viven en los altos o pisos superiores" (*Un viaje por tierras incaicas: crónica de una expedición arqueológica (1863-1865)*. Buenos Aires: Leonardo Impresora, 1974, p. 23). Por otro lado, cuando se buscaba una mejor vigilancia de los espacios percibidos como problemáticos o peligrosos, se señalaba que los serenos no deberían permitir en los días de trabajo que "haya diversiones ni embriaguez en los callejones, tiendas o cocheras" (*Reglamento de policía*, 1869, art. 17, en <http://www.congreso.gob.pe/ntley/imagenes/LeyesXIX/1869083.pdf>). Esto podría señalar la relación entre tipo de vivienda y la percepción de las características de sus habitantes. Véase también Gladys Calderón Abreu, *La casa limeña: espacios habitados*. Lima: Siklos, 2000, pp. 52-53. Finalmente, el arquitecto José García Bryce señala que en términos generales solo después de 1880 se notan cambios importantes en la arquitectura doméstica, lo que significa que en el periodo de este estudio los cambios arquitectónicos fueron mínimos ("Arquitectura de la Segunda Mitad del Siglo XIX en el Perú", en Percy Cayo y otros. *En torno a la Guerra del Pacífico*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983, p. 50).

tercero y de la también lavandera Manuela Fernández, de 40 años, quien vivía en el cuartel V, en la calle de Barraganes. Considerando a todos ellos, hombres y mujeres, como cabezas de familia, 3% residía en viviendas de nivel B, 75% en el nivel C y 22% en negocios. Ninguno de ellos vivía en viviendas de nivel alto. Entre los dos casos residentes en habitaciones de nivel medio está el único africano que fue registrado como propietario: Juan García, residente de una “casita” principal de la calle de Barraganes del cuartel V, de 80 años de edad, que vivía con su esposa Carmen Rojas, también originaria del África, de 70 años. Un elemento que refuerza la posición no tan baja de esta pareja es que Juan sabía leer y escribir y ella no registró actividad económica. También es interesante el caso de Carmen Navarro, africana analfabeta y soltera de 60 años, cocinera residente en una casita en la calle de Minas en el cuartel V. Su hogar era extenso, con ella residían Domingo Navarro, analfabeto, viudo, aguador, también africano y de 58 años (¿su hermano o fueron esclavos de la misma persona?); Clara Mena, negra limeña de 42 años, analfabeta y agregada de la casa; Silvestre Mena, negro limeño de 19 años, analfabeto hijo de la anterior; Juan Olivo, negro tacneño de 24 años y fidelero, quien sabía leer y era también hijo de Clara y, finalmente, Mercedes Cabrera, negra tacneña de 24 años, analfabeta y agregada. El perfil social de este hogar indica que su estatus no era muy elevado. Solo una persona sabía leer, todos fueron registrados como negros y sus ocupaciones no eran de mucha consideración social. Se ve en estos dos casos que a pesar de residir en viviendas de estatus medio, la composición social y económica del conjunto familiar difiere y parece estar en relación estrecha con la capacidad de leer y escribir.

Pocos africanos sabían leer y escribir. De hecho solo 4, de los 91 registrados, declaró saber leer. Fueron los casos del militar Antonio Dulanto, viudo de 69 años, residente solitario de un cuarto de callejón en la calle de Romero en el cuartel V; Juan García, el propietario mencionado anteriormente; el portero de 86 años residente en un cuarto de la calle de Barraganes, Ramón Salazar, y el cargador soltero de 70 años Manuel Mansupe, quien era un agregado del hogar encabezado por el sastre negro Pedro Trujillo, residente en una calle cercana al tajamar en el cuartel V. Es de resaltar que ninguna mujer de origen africano

sabía leer o escribir. No era la tendencia de todos los afroperuanos en general, 12% de los registrados como negros sabían al menos leer, y 6% de las negras declaró poseer ese conocimiento. Entre el resto de los afroperuanos (mulatos, zambos, pardos, chinos, prietos y morenos), la tendencia era poseer un mayor grado de alfabetización, 35% sabía por lo menos leer y el 23% de las mujeres estaba alfabetizada. Esto señala que la filiación racial negro y, en especial, el origen directamente africano, se encontraban asociados a elementos de bajo estatus, como bajo nivel de alfabetismo o residencia en viviendas de bajo estatus.

Las familias

Un último aspecto a considerar es la estructura familiar. En las 14 familias encabezadas por africanos hombres, todos residentes con mujeres de origen africano, hay una correlación racial sintomática: 13 negros africanos casados con negras africanas y un zambo africano casado con una zamba africana. No había exogamia. En cuanto a las mujeres africanas, el esquema se repite. De las cuatro registradas, tres estaban casadas con negros nacidos en Lima y una zamba africana estaba casada con un zambolimeño. En ambos casos la exogamia era inexistente. El punto es cómo interpretar estos datos en un contexto como el de la ciudad de Lima, la cual ha sido descrita, y las cifras lo demuestran, como una ciudad con múltiples colores de piel, muchos de ellos inclasificables para los observadores. Sin embargo, los datos acerca de la endogamia prácticamente lo reducen a un esquema simple: la gran mayoría se unía dentro de su grupo racial. ¿Fue realmente así? ¿Acaso todos preferían buscar pareja de su misma filiación racial? Engañosamente podríamos apoyarnos en estas cifras y afirmar que el factor racial funcionaba de manera perfecta y que la conducta de las personas se ajustaba a ese esquema, pero la interpretación debe ser más fina.

Estas cifras reflejan la manera como los funcionarios, o quienes se encargaron de elaborar el padrón, interpretaban la realidad que tenían delante. Ellos tenían una idea implícita de una sociedad estructurada

racialmente, la cual se hacía explícita en el momento de la elaboración del censo. Este principio se expresa en la tendencia, de acuerdo con el contexto socioeconómico de cada familia, a atribuir la raza del cabeza de familia también a la esposa. Así, la endogamia de blancos y negros se podría explicar siguiendo el criterio de que un blanco solo podría estar casado con una blanca o que una negra solo podría estar casada con un negro. Una prueba de esta afirmación es la extraordinaria rareza de la unión de una blanca con un negro.⁶² Solo un caso entre los 3357 matrimonios registrados tenía esta combinación, mientras que el 93% de los registrados específicamente como negros y el 95% de los blancos estaban unidos a mujeres de la misma condición racial. Estas uniones generaban un vínculo recíproco que podemos llamar, a falta de un mejor término, «solidaridad racial». Este proceso era más notorio entre los exesclavos, considerados el escalón más bajo de la estructura social y entre quienes casi no existía posibilidad de encontrar pareja fuera de su propio origen o que estas fueran percibidas de otra manera, que no sea como negros o zambos.

Para el análisis de las familias, lamentablemente, fueron pocos los casos de parejas que tenían a uno o dos africanos registrados viviendo juntos. Uno de ellos fue el hogar compuesto por el dulcero residente en un cuarto de la calle de Las Cruces en el cuartel III, Juan Mendoza, africano de 70 años, y su esposa Dolores de Mendoza, también africana y dulcera, de 68 años. Con ellos residía una agregada llamada Rosa Méndez, negra limeña de 40 años y lavandera. El otro caso registrado corresponde a Buenaventura Vera, limeño zapatero zambo de 37 años, conviviente con Juana Paula Ríos, originaria de Cambaba, África, de 25 años.⁶³ También fue registrada una niña, probablemente hija de él, llamada Dolores Vera, de un año de edad, registrada como mestiza.

62 Representa estadísticamente el 0,03%.

63 Esta mujer es la africana de menor edad registrada. Una posibilidad es que su origen se explique por el contrabando de esclavos que abastecía a América, luego de la prohibición de su trata por parte de Inglaterra. Véase Jesús Guanche, "Cuba en el tráfico esclavista transamericano y caribeño a través de las denominaciones de procedencia" en http://www.archivocubano.org/trafico_esclavista.html (26 de mayo de 2008).

Esta última familia residía en una tienda de la calle de San Juan en el cuartel V. Las otras parejas registradas vivían solas.⁶⁴

Un caso que muestra que no todos los africanos lograron insertarse de manera favorable en la sociedad es el de los viudos. Por ejemplo, varios de ellos residían como sirvientes en casas. Su situación no debe haber sido muy holgada, ya que como viudos y personas mayores sus opciones de mejorar probablemente no eran muy grandes. Así, tenemos el caso del hogar encabezado por Rosario Córdova de Debis, viuda propietaria que residía en el cuartel I, con Mercedes Cordero, Dominga Cordero e Isabel Chingues; todas ellas registradas como blancas. Con ellas también residía Joaquín Castro, viudo africano de 50 años y sirviente de la casa. Sin embargo, no todos los viudos terminaban sus días sirviendo en una casa. Un ejemplo de esta afirmación fue el caso del singular hogar compuesto por cuatro afroperuanas residentes en un cuarto de la calle de Barraganes en el cuartel V: María Candelaria, negra lavandera limeña de 70 años, viuda, quien vivía acompañada de su hija de 20 años la lavandera negra Pilar Pasos y su nieta de 13 años,

64 Tenemos al guardador José María Pacheco, residente africano de 80 años, y su esposa la también africana Encarnación Caballero de 60 años; Francisco Espinoza, negro africano de 70 años residente en un cuarto de la calle del Refugio con su esposa la africana negra Carmen Flores de 69 años, ambos sin ocupación conocida; José Salazar, cargador africano de 78 años, residente en un cuarto de la calle de la Pampa de Lara en el cuartel III, con su esposa Narcisa Flores de 76 años, también africana y de oficio cocinera; el camarero africano Manuel Jil, quien vivía en un cuarto de la calle de Acho en el cuartel V, de 65 años con su esposa, la africana Rita Jil; la pareja de origen congolés residente en un cuarto de la calle de Borricos en el cuartel V, compuesta por el chacarero José Novoa, de origen africano, de 80 años y su esposa Juana Novoa, de 70 años; el agricultor africano Lorenzo Aliaga, de 56 años, y su esposa de origen africano, Francisca Mansilla, de 49 años, residentes en un cuarto de callejón en el cuartel V; el Labrador africano Antonio Rosa de 50 años y su esposa, la africana María Rosario, de 40 años, residentes en un cuarto de la calle Ulloa del cuartel V; Fernando Castro, africano de 90 y su esposa, Dolores Ista, también africana de 65 años, quienes vivían en un cuarto de callejón en la calle de San Juan en el cuartel V; el tamalero africano Francisco Fajardo y su esposa Isabel Manrique, también de origen africano y residentes en un cuarto de callejón del cuartel V; José Miranda, negro natural de Lima y sereno de 70 años, casado con Carmen Miranda, africana de 54 años, ambos residentes en un callejón del cuartel V y, por último, el caso del cocinero limeño Joaquín Araniaga, de 80 años, y su esposa la lavandera Catalina Fernández, también africana de 80 años, residentes en un cuarto de la calle de Barraganes en el cuartel V.

también lavandera y negra, Manuela Pasos.⁶⁵ A ellas las acompañaba la cocinera africana y viuda de 50 años, Rosario Saldívar. No eran raros los casos de hogares compuestos por negras con ocupaciones de bajo estatus y que tuvieran agregados. Por ejemplo, también se registró el caso de Santos González, negra limeña y cocinera de 40 años, quien vivía en un cuarto solar de la calle de San Juan en el cuartel V, con su hija Manuela Huaraba, negra de 4 años y la viuda africana de 80 años Teresa Arias.

Un caso también interesante era el de la viuda africana Teresa Ybarcema, de 70 años de edad y sin ocupación registrada. Ella fue censada junto a Luis Pasquel, negro pintor limeño de 70 años, que ejercía el rol de cabeza de hogar. Es posible que ambos hayan sido convivientes, dado que ella no tiene ocupación registrada en el censo, por lo que se puede deducir que el artesano se encargaba del mantenimiento de ella.

El conjunto más grande de viudos de origen africano estaba compuesto por residentes solitarios. Como ejemplo están los casos de Antonio Dulanto, militar de 69 años; Joaquín Jaime, cargador de 70 años y Carmen Cali, cocinera de 51 años, residentes en cuartos.⁶⁶ Muy especial es el caso de María Landauri, africana viuda de 100 años, quien vivía en un cuarto de la calle Chupajeringas del cuartel V. A pesar de su avanzada edad, vivía sola. En la misma calle, vivía en otro cuarto el viudo africano de 106 años llamado Andrés Garcés y un poco más allá residía Pedro José Borda, viudo africano de 30 años y leñatero.⁶⁷ Esta calle debía ubicarse cerca de las actuales calles Chira, Paita y Sechura, en

65 Otro ejemplo similar era el caso del hogar liderado por Francisco Lazarte, zambo albañil, limeño de 39 años, residente en un cuarto de la calle de San Juan, en el cuartel V. Le seguían su esposa Carmen Ista, zamba de 25 años, su hijo Pedro Lazarte de 2 años, también zambo, y la lavandera agregada, de origen africano, Carmen Quiroz de 81 años.

66 Otros casos: Manuel Mere, bizcochero de 78 años; María Prada de 70 años, sin ocupación; Manuela Carrillo, lavandera de 80 años; Josefa Palacios sin ocupación y de 88 años; Joaquín Lazarte, canastero de 80 años; Rosario Maza, sin ocupación y de 80 años; Teresa Villalva sin ocupación y de 50 años; María Rosario Otárola, cocinera de 60 años; Isabel La Rosa, sin ocupación de 60 años; todos ellos residentes en cuartos.

67 Un caso excepcional de longevidad entre africanos lo representa Francisco Daza, viudo de 105 años, quien residía en una tienda de la calle del Limoncillo en el cuartel V con Juana Vásquez, también africana de 101 años.

el distrito del Rímac.⁶⁸ Aparte del peculiar nombre, que aparentemente proviene de la manera local de llamar a las libélulas,⁶⁹ en esta calle vivían mayormente indígenas y afroperuanos. Solo el 6% eran blancos, 35% eran afroperuanos y 59% mestizos (incluidos 3 registrados como cholos). Un aspecto resaltante es que nadie fue censado como indio.⁷⁰

Otros residentes africanos no vivían solos, pero sí en condiciones de dependencia o de falta de autonomía personal. Tal es el caso de los agregados, individuos o familias que residían en hogares encabezados por otras personas y que se encontraban de algún modo dependientes de la cabeza del hogar. Podían ser familiares colaterales o lejanos, amigos de la familia o, incluso era una manera de disfrazar las labores domésticas de algunas personas. Por ejemplo, el caso de Dolores Castrillón, africana de 60 años, sin oficio y soltera, agregada del hogar encabezado por Diego Castrillón, blanco de 59 años, propietario de origen limeño; Manuela Castrillón, blanca de 22 años; María Montalván, china afroperuana y sirvienta; Manuela Guerrero, también china y sirvienta de 30 años; Silvestra Cano, india sin oficio de 40 años, y Josefa Castrillón, blanca sin oficio de 38 años. Es posible que la africana Dolores fuera una exesclava que se quedó en el mismo hogar donde laboraba bajo tal condición luego de la abolición de la esclavitud en 1854.

Los hogares con agregados estaban compuestos por numerosos individuos, desde los familiares directos del cabeza de familia hasta los

68 Aunque en su extensa y documentada síntesis de las calles de Lima Juan Bromley no registra el nombre de esa calle en el cuartel V, sino en el III (*Las viejas calles de Lima*. Lima: Municipalidad Metropolitana de Lima, Gerencia de Educación, Cultura y Deportes, 2005), mi propuesta es que existía una calle popularmente llamada con ese nombre y que se ubicaría en la zona señalada. Una de las razones de esta afirmación se basa en el recorrido del personal que censó la zona y que abarcó aproximadamente ese espacio.

69 Así lo señala Mario Vargas Llosa, citando a Abraham Valdelomar ("El pueblo y la «gente decente»" en *El País*, 4 de mayo de 1992, versión digital en <http://www.elpais.com/articulo/opinion/PERU>). También Bromley ofrece la misma explicación (*Las viejas calles de Lima*, p. 198).

70 Algunos de los africanos también residían solos, especialmente en el caso de quienes se encontraban solteros en el momento del censo. Tales son los casos de Carmen Sotomayor, de 52 años; Ramón Matallana, cocinero de 60 años; María Chávez, lavandera de 37 años; María de La Cruz, de 60 años; Pedro Pérez, panadero de 70 años; Miguel Chacón, jornalero de 78 años; Joaquina Montaña, jornalera con 80 años a cuestas; Carmen Torres, cocinera de 58 años y Margarita Moreyra, negra lavandera de 70 años.

parientes lejanos y sirvientes, cuya condición se simulaba por medio de esta categoría. Joaquín Capelo, a principios del siglo XX, señalaba que este conjunto de personas estaba compuesto por muchachos que servían en casas mientras estudiaban o aprendían algún oficio. Se dedicaban a diversas labores en la casa, desde hacer mandados, comprar cosas, limpiar, servir la mesa, etcétera. No recibían sueldo alguno, sino una propina, Vestían ropa usada de la casa y eran tratados de una manera paternal. Incluso cuando abandonaban la casa y lograban independizarse, la seguían frecuentando y visitando a quienes los habían acogido anteriormente.⁷¹ Las familias que querían ser reconocidas como decentes en la sociedad limeña contaban tanto con servicio doméstico como con alguna persona considerada agregada, ya que se asumía que para mantener a este conjunto familiar se debía tener una posición económica holgada.⁷² Sin embargo, no siempre quien tenía agregados en su hogar podía esperar que el entorno social le reconociera alto estatus. Por ejemplo, la negra africana Rosa Jimeno, de 90 años y cocinera agregada,⁷³ residía en un hogar que contaba como residentes a un pequeño muestrario de lo que puede ser considerado la población popular de la ciudad: el hogar estaba encabezado por Baltazara Romero, mestiza soltera y costurera originaria de Lambayeque; su hermana del mismo origen y filiación racial Catalina Romero, también costurera y madre soltera del niño mestizo Pedro Orozco y, finalmente, el agregado soltero y sin oficio Eugenio Noel, blanco natural de Lima. Otro caso de un hogar compuesto por personas afrodescendientes era el de Catalina Guzmán, negra soltera limeña de 62 años, quien era cabeza del hogar en el que residían los agregados Antonio Sánchez, africano natural de Guinea, soltero agricultor de 76 años; Carmen Durán, negra africana también de Guinea y de 70 años de edad; Toribio Lendeja, albañil natural de Guinea y de 65 años, y Estanislao Durán, niño negro limeño de 4 años.

71 *Sociología de Lima*, p. 86.

72 *Idem*, p. 87.

73 Ambas categorías aparecen en el registro original de Baltazara. Esto significa que no es exactamente una sirvienta, sino que se dedica a cocinarles a las personas residentes en esta casa.

En otros casos, los africanos eran sirvientes o similares que residían en el hogar de sus patrones. Por ejemplo, Mariano Benavente, sirviente de 70 años natural del África, quien residía en casa de su patrona la viuda boliviana y blanca Magdalena Benavente, junto a la agregada blanca Mercedes Bazo, costurera natural de Lima; la niña Isabel Gárate, blanca de 10 años; el mestizo sirviente y limeño Toribio Meza, soltero de 30 años; el indio soltero de 19 años y sirviente Benigno Meza; el chino cocinero de 17 años llamado Chang Mi; la cocinera negra limeña Carmen Bohórquez soltera de 40 años, y la india Magdalena Benavente que a sus escasos 9 años ya ejercía de sirvienta. El hecho de que tanto Mariano, probablemente exesclavo de Mariana, y la india Magdalena porten el apellido de la patrona muestra la continuidad de las prácticas emanadas de la esclavitud, pero que también se extendían en la segunda mitad del siglo XIX a otros grupos raciales.⁷⁴ Otra observación de interés es la presencia de una comunidad multirracial, en la cual entraron en contacto afrodescendientes, indios, mestizos, chinos y negros. Todos tenían como vínculo el dedicarse al servicio doméstico, lo cual sugiere que este tipo de actividad económica permitió la integración de diversos grupos.⁷⁵ Otro espacio doméstico multirracial fue el hogar encabezado por Pedro Trujillo, sastre negro, soltero de 46 años, quien residía con sus hijos mestizos Manuel Trujillo de 13 años; Toribia Trujillo de 26 años; el sastre agregado Gregorio Alvarado, soltero de 28 años y natural de Huánuco; el agregado Santiago Monteblanco, cargador de 30 años, y Manuel Mansupe, africano, quien con sus 70 años a costas todavía se dedicaba a la labor de cargador.

74 El imprescindible trabajo de Carlos Aguirre, "Patrones, esclavos y sirvientes domésticos en Lima (1800-1860)", en Gonzalbo, Pilar y Cecilia Rabell Romero (eds.) *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*. México: El Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, es uno de los pocos trabajos que intenta una comparación entre el régimen esclavista y la institución del servicio doméstico en el siglo XIX.

75 Capelo señala que una característica de los sirvientes a principios del siglo XX es que estaban compuestos por "razas mezcladas, hombres de color, chinos y algunos indios de los lugares más atrasados". A diferencia de los agregados, no tenían contacto con la familia y solo trataban con el ama de llaves, el portero y los otros sirvientes, una vez que salían de la casa desaparecía todo vínculo con los empleadores (*Sociología de Lima*, pp. 87 y 88)

Hay algunos casos de africanos como cabeza de conjuntos familiares. Por ejemplo, nuevamente en el cuartel V en la calle de Borricos, residía Eusebia Domínguez, lavandera viuda de origen africano de 70 años. Ella vivía con Josefa Zevallos, negra limeña, soltera de 32 años; Manuel Medina, negro limeño de 11 años, y Cecilia Medina negra limeña de 8 años. No hay indicación de la relación existente entre los habitantes de esta vivienda. Podríamos suponer razonablemente que los dos últimos son hijos de Josefa y que Eusebia tenía algún lazo de parentesco con ellos. Un aspecto resaltante es que las dos mujeres que encabezan el hogar se dedicaban a la lavandería, actividad, como hemos visto, relacionada con mujeres negras de bajo estatus. Parece que una cantidad más o menos relevante de hogares compuestos por africanos estaba encabezado por mujeres negras.⁷⁶ Aparte de los casos mencionados, se puede agregar el de María del Carmen Budín, africana de 75 años, lavandera, quien vivía en el cuartel III en la calle de la Pileta con Manuela Castellanos negra limeña de 40 años. Otro caso similar es el de María Luz López, africana viuda y lavandera de 71 años, residente en la calle del Limoncillo en el cuartel V con sus hijas Mercedes López negra lavandera de 31 años; Melchora López, cocinera negra de 29 años, y Carmen López, costurera negra de 27 años. Salvo la última hija, las demás se dedicaban a labores de bajo estatus. Tal estructura sugiere que recién con la última hija se podía aspirar a una mejora del estatus familiar por medio de una actividad de mejor estima social que la lavandería o la cocina.⁷⁷ Cabe señalar que el bajo estatus

76 Un caso diferente fue el de Francisco Arriola, viudo africano de 70 años quien residía en un cuarto de la calle del Arco en el cuartel I, con él vivía Andrea Arangua, zamba limeña de 18 años. Ambos no registraron actividad económica.

77 Otro caso similar era el de Francisca Larco, negra africana, viuda y lavandera de 86 años, residente en la calle del Limoncillo con Antonia Gómez, negra limeña de 30 años y José Gómez negro limeño de 27 años. Joaquín Capelo señala que entre las costureras se encontraban aquellas mujeres que por circunstancias desfavorables de la familia, por ejemplo, abandono, habían descendido “muchos grados en rango” y se veían obligadas a trabajar, siendo de origen decente e incluso educadas. También se debe agregar que no todas las costureras eran percibidas de la misma manera. Capelo señala que entre ellas también se encontraban las costureras de “remiendo”, que se ubicaban en el mismo nivel que las amas de leche y de llave, personal considerado de “buenas costumbres y conducta honrada”, que se diferenciaba del resto de sirvientes (*Sociología de Lima*, pp. 41 y 92).

familiar también se reflejaba en el hecho de que las mujeres africanas aparentemente se veían obligadas a continuar ejerciendo su labor hasta una edad muy avanzada.

Otro aspecto resaltante es que los negros en general y los africanos en particular residen en espacios domésticos caracterizados por la presencia de otros negros, limeños o no. Es como si el color de unos terminase por “oscurecer” a todo el espacio doméstico. Cuando la cabeza del hogar era percibida como negra, la probabilidad de que los demás sean percibidos del mismo modo era bastante más alta que en otro tipo de casos. Por ejemplo, en el caso de Carmen Navarro, negra cocinera africana de 60 años, residente en la calle de Minas del cuartel V, sus compañeros de residencia el aguador africano de 58 años Domingo Navarro, las agregadas Clara Mena, Apolinaria Palma, Mercedes Cabrera, el niño Silvestre Mena y el artesano agregado Juan Olivo, todos fueron registrados como negros.⁷⁸

Reflexión final

Los objetivos de este trabajo fueron más bien modestos. Con la evidencia disponible no es posible plantear grandes interpretaciones ni debatir con aquellos que han dedicado gran cantidad de tiempo al estudio de las condiciones de vida de los afroperuanos. Sin embargo, revelar los 91 casos de africanos residentes en Lima permite tener una percepción fina y profunda de la realidad social que los acogió y que ayudaron a construir. Por ejemplo, las condiciones laborales muestran que el rol de los antiguos esclavos dejó de estar relacionado con el servicio doméstico en el caso de los hombres, pero migró hacia condiciones laborales que también eran consideradas de bajo estatus. En el caso de las mujeres, la situación no fue del todo diferente. Ellas dejaron de

⁷⁸ Se puede agregar el caso de Manuela Gamarra, africana originaria de Guinea, viuda de 99 años, quien residía en un callejón de la calle de Espiración del cuartel V con sus nietos Manuel Anela, negro de 10 años e Isabel Anela negra de 4 años.

ser sirvientas, pero seguían ejerciendo actividades de tipo doméstico como lavanderas o cocineras.

Esto también evidencia rigidez en la forma como se clasificó a los afrodescendientes. Las categorías intermedias, como mulato o pardo, fueron perdiendo vigencia oficial a medida que se reforzaban dos de las menos prestigiosas: negro y zambo. La condición social de los afroperuanos comenzó a ser percibida, luego de la abolición de la esclavitud, por medio de la combinación de ambas categorías: el ejercicio de actividades de bajo estatus y la piel oscura, muy oscura. Una prueba de esta relación se encuentra en la estrecha vinculación entre las dos condiciones mencionadas, el tipo de vivienda y el conocimiento de la lectura entre los afrodescendientes.

Es evidente que los estudios dedicados a la historia de la esclavitud y su entorno no son capaces por sí mismos de acabar con la ideología y prácticas racistas imperantes en la sociedad limeña. No solo por la poca difusión de ellos o por el poco aprecio a la lectura y discusión pública de estos temas. Sin embargo, logran que poco a poco los problemas raciales dejen de ser invisibles para el resto de la sociedad al mostrar la genealogía y los procesos complejos que han construido paulatinamente los prejuicios y estereotipos acerca de los afroperuanos. Y, lo que es más importante, contribuyen a establecer diferencias entre la tradición colonial y su posterior evolución republicana. Solo de esta manera, esperamos todos, esa herida aún abierta logrará encontrar el bálsamo capaz de cerrarla.

CAPÍTULO DOS

EL CARMEN: NOTAS EN TORNO A UN DISTRITO AFROPERUANO

EDUARDO BARRIGA ALTAMIRANO

JORGE LUIS LOSSIO CHÁVEZ

El Carmen: orígenes

El Carmen es un distrito ubicado en el valle de Chincha en Ica, cuya existencia se remonta al arribo de esclavos procedentes de distintas partes del África (Guinea, Angola, Biafra, Congo) durante la época virreinal para trabajar en las haciendas de este valle, siendo las principales la de San José y la hacienda jesuita de San Francisco de Regis, dedicadas al cultivo de la vid y el azúcar. En su primera fundación, El Carmen estaba a unos doscientos metros al suroeste de su actual emplazamiento. Según la investigadora Clorinda Pachas, este primer poblado desapareció a causa de un terremoto que provocó su ruina total.⁷⁹ Aunque no hay registros que detallen este desenlace, desde su formación el distrito ha sufrido desastres naturales. Durante el Virreinato se registraron dos fuertes terremotos que destruyeron la ciudad de Ica y afectaron directamente a El Carmen. El primero ocurrió en mayo de 1664 y el segundo en marzo de 1803.⁸⁰

79 Clorinda Pachas Torres. *Folklore de Chincha*. Chincha Alta: s.n., 1998, p.159.

80 Clorinda Pachas Torres. *Geografía e historia de Chincha*. Chincha: [s.n.], 1983, p. 93.

Aunque El Carmen fue un pueblo destinado a albergar a la población esclava, no desapareció con las dispersiones propias de la transición del Virreinato a la época republicana, que implicó la paulatina desaparición del sistema esclavista en el Perú. Los dueños de las haciendas, cuyos intereses económicos dependían en gran parte del acceso a esta mano de obra, evitaron en lo posible la dispersión de los trabajadores durante las luchas independentistas, que significaron masivos reclutamientos de esclavos para convertirlos en soldados del bando patriota. Aunque los dueños de las haciendas de Pisco y Chincha escondieron a sus esclavos por el temor de perderlos en las guerras de la independencia, muchos decidieron fugarse o convertirse en soldados para alcanzar la libertad.⁸¹

Como consecuencia del desorden político producido por décadas de guerras independentistas y luchas caudillistas se extendió alrededor de El Carmen el cimarronaje y el bandolerismo, una de las formas de escapar de la esclavitud.⁸² El cimarronaje, como lo indica el historiador Carlos Aguirre, “implica, como punto de partida, un cuestionamiento radical al derecho de los amos a seguir disponiendo de la vida y el trabajo de su esclavo.”⁸³ Desde el siglo XVI hasta el XIX, en la costa central del Perú existieron grupos de esclavos fugitivos que usualmente vivían en palenques y recibían el apoyo de sus pares con alimentos para su subsistencia y en muchas ocasiones se dedicaban

81 Denis Cuché. *Poder blanco y resistencia negra en el Perú. Un estudio de la condición social del negro en el Perú después de la abolición de la esclavitud*. Lima: INC, 1975., pp. 55,136. La familia Carrillo Albornoz a fines del siglo XVIII mantuvo las siguientes posesiones: Hijayu, San Fernandito, Ronceros, San José y San Regis. En 1826 añadió los fundos Chamorro, La Barrera y Lurincocha. Rolando Pachas Castilla. *Chincha y la Guerra del Pacífico*. Lima: UNMSM, Departamento de Ciencias Sociales, 1984, p. 3.

82 Carlos Aguirre. “Cimarronaje, bandolerismo y desintegración esclavista. Lima 1821-1854”. En: Carlos Aguirre y Charles Walker. *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1990, p.165. Para el empleo del término cimarrón a inicios del siglo XVI en América española véase: José Arrom. “Cimarrón: apuntes sobre sus primeras documentaciones y su probable origen”. *Revista Española de Antropología Americana*. Vol. XIII (1983): 47-57.

83 Carlos Aguirre, *op. cit.*, p. 140. Para algunos ejemplos de cimarrones en la costa central del Perú véase: Victoria Espinoza. “Cimarronaje y palenques en la costa central del Perú: 1700-1815”. En: Amelia Morimoto y José Carlos Luciano (eds.). *Primer Seminario sobre Poblaciones Migrantes*. Tomo 2, Lima, Concytec, 1988, pp. 29-42.

al bandolerismo.⁸⁴ Los cimarrones participaron en los conflictos entre caudillos y se convirtieron en un agente político importante pues peleaban por sus propias reivindicaciones.⁸⁵ Es importante señalar que aunque la esclavitud ya estaba en decadencia desde inicios del siglo XIX, ejemplo de esto fue el decreto de libertad de vientres promulgado por el general José de San Martín en la década de 1820, oficialmente se abolió recién en 1854 durante la presidencia de Ramón Castilla. A pesar de los cambios sociales, el tránsito del Virreinato a la República no implicó para El Carmen en las décadas iniciales cambios notorios en el orden económico, pues se mantuvo como un área rural destinada a la producción de azúcar y vid con mano de obra afrodescendiente.

La vida en las haciendas: el caso de San Regis

En el siglo XVIII, en Chíncha había dos haciendas importantes que concentraron población afrodescendiente: San Regis y San José. San Regis fue una hacienda administrada por los jesuitas como parte de las propiedades del Colegio de San Pablo. No es de sorprender que durante la era virreinal los jesuitas fueran uno de los más importantes dueños de tierras agrícolas y de esclavos en el Perú. Los jesuitas, que arribaron al Virreinato del Perú a mediados del siglo XVI, fueron muy activos en cuanto a la fundación de misiones y colegios, así como en la adquisición y administración de propiedades rurales que les permitieron sostener estas instituciones educativas.⁸⁶ San Regis empezó a funcionar alrededor de 1700 y tenía un total de 1.317 hectáreas cuando se expulsó a la orden del Perú.⁸⁷ Los jesuitas se dedicaron principalmente

84 Maribel Arrelucea. *Replanteando la esclavitud. Estudios de etnicidad y género en Lima borbónica*. Lima, CEDET, 2009, p. 100. Victoria Espinoza, *óp. cit.*, p. 31.

85 Ídem, p. 169.

86 Pablo Macera Dall'Orso. *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú (ss. XVII-XVIII)*. Lima: UNMSM, 1966, p. 21. Nicholas P. Cushner. *Lords of the land. Sugar, wine and Jesuit estates of coastal Peru 1600-1767*. Albany: State University of New York Press, 1980, p. 123.

87 En 1724 se compró la hacienda Betlem de la familia Dávalos y en 1744 la hacienda Guachaquio. Para mayor detalle véase: Pablo Macera Dall'Orso, *óp. cit.*, p. 21.

a la producción de vino y azúcar y su importancia se puede apreciar por el hecho de que se alcanzó, en el año de 1759, 17.000 arrobas de azúcar (192.780 kilos). Además, se sembraban otros productos como maíz, frejoles y garbanzos.⁸⁸

La vida en las plantaciones azucareras implicaba para los trabajadores una tarea ardua que empezaba en junio y culminaba en abril. El primer paso era el de preparar la tierra. Como lo indica el historiador Pablo Macera: “Se rozaba la tierra y quemaba el rastrojo; después se echaba el agua para que remojara el terreno. Entonces entraban los bueyes y daban dos rejas en forma de cruz. Terminada esta primera arada los muchachos y algunos adultos desmenuzaban los terrenos con garrotes especiales.”⁸⁹ Este proceso se repetía seis veces. El segundo paso consistía en sembrar y regar las plantas siguiendo un estricto calendario. A los tres meses se realizaba la primera *cuspa*, que consistía en sacar la mala yerba de las cosechas, proceso que se repetía meses después. Cuando la caña estaba a punto de ser cosechada se dejaba de regar (se mantenía la caña en *seca*) y finalmente se cosechaba y se molía para la elaboración del azúcar y otros derivados que luego se comercializaban. Aunque en las haciendas de El Carmen la mayoría de los esclavos se dedicaban a las tareas propiamente agrícolas, muchos desempeñaban tareas de carpintería, limpieza, venta de productos, transporte y servicio doméstico en la casa hacienda.⁹⁰

Las faenas diarias empezaban muy temprano. Entre mayo y noviembre las labores agrícolas empezaban a las 4:30 a.m., y entre diciembre y abril a las 5:15 a.m. A las ocho de la mañana se les repartía el zango a todos los esclavos que iban a los cañaverales y se trabajaba hasta las doce del día. Luego se continuaba hasta las cinco o seis de la tarde. Los trabajos en las noches (mitas de noche) generalmente los realizaban los encargados de cosechar o moler la caña hasta la madrugada, por lo que se les daba descanso la mañana del día siguiente. Los domingos y

88 Nicholas P. Cushner, *óp. cit.*, p. 123.

89 Pablo Macera Dall’Orso, *óp. cit.*, p. 37.

90 Carlos Aguirre, *Breve historia de la esclavitud en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2005, p.59.

feriados no trabajaban a menos que fuera algo urgente y solo se permitía dos horas de labores.⁹¹ La dieta diaria de los esclavos consistía en dos raciones, la primera el zango o sango que se daba en la mañana, un potaje de harina de trigo y maíz mezclado con grasa animal, sal, especias y agua,⁹² y una segunda ración a base de maíz, papas y frejoles. Era regla que una vez a la semana se les diera a los trabajadores una porción de carne de res. Esta dieta era completada con tabaco y miel. Además, en los días de fiestas se les daba un poco de aguardiente. La dieta carente de frutas y vegetales y la dura faena diaria generó problemas de salud, especialmente fiebres y males estomacales entre los trabajadores.⁹³

Durante la segunda mitad del siglo XVIII hubo un auge de construcciones religiosas en la costa sur peruana (Chincha, Pisco y Nazca).⁹⁴ Las iglesias de San José y San Regis no solo cumplieron la función de ser centros religiosos donde se evangelizaba a los esclavos, sino que también fueron los cementerios de las haciendas. Durante gran parte de la colonia, los españoles enterraban a sus difuntos en las iglesias⁹⁵ y los atrios llamados “cementerios”.⁹⁶ El Primer Concilio Limense obligó que los cuerpos de los negros e indios fueran enterrados en estos espacios sacros.⁹⁷ Esto se ratificó en el sínodo de 1613 que precisó que los negros,

91 Nicholas P. Cushner, *óp. cit.*, p. 96 y Pablo Macera Dall’Orso, *óp. cit.*, p. 45.

92 Actualmente en Arequipa se consume un postre llamado sango que consiste en trigo, pasas, miel de chancaca (miel de caña de azúcar), leche y mantequilla que se asemeja a una mazamorra.

93 Para la lista de los males registrados por los médicos de las haciendas jesuitas, véase: Nicholas P. Cushner, *óp. cit.*, p.94.

94 Entre 1750 y 1800 se edificaron en Chincha las iglesias: San José, Nuestra Señora del Carmen Alto, San Francisco de Regis y Santo Domingo. En Pisco, la iglesia de La Compañía de Jesús, Santa Rosa de Caucato y Santa Cruz de Lancha. En Nazca, San José y San Javier.

95 Hay que indicar que a fines del siglo XVIII estas ideas fueron rechazadas por la autoridad borbónica, por lo que emprendieron la construcción de cementerios en las afueras de las ciudades.

96 En la colonia la distribución de los entierros para los religiosos, criollos y mestizos era el siguiente: los religiosos eran enterrados debajo del presbiterio o capilla mayor de la sacristía o del crucero de una iglesia. Los españoles, criollos y mestizos eran enterrados debajo de la nave o naves del templo. Para mayor información, véase: Sandra Negro. “La persistencia de la visión andina de la muerte en el virreinato del Perú”. *Antropológica* Nº 14 (1996): 121-142.

97 Rubén Vargas Ugarte S.J. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Tomo I. Lima: s.n., 1951-1954, p. 81.

mulatos, zambos e indígenas debían ser enterrados en los atrios de las iglesias. Según esta ordenanza, los esclavos debían ser enterrados en el atrio frontal o lateral de las iglesias. En las iglesias de San José y San Regis, los esclavos eran enterrados en el atrio delantero. En cuanto al entierro, el sínodo de 1613 indicó que el cuerpo debía ser enterrado doce horas después de la muerte, pero en el caso de muerte accidental o de imprevisto se debía inhumar el cadáver en veinticuatro horas.⁹⁸

La evolución de pueblo a distrito

El Carmen como pueblo fue reconocido oficialmente a mediados del siglo XIX. En junio de 1855, dado el crecimiento poblacional y el despegue agrícola de la región sur, el presidente Ramón Castilla decidió crear el departamento litoral de Ica, que hasta entonces era parte de la Intendencia de Lima, y Chincha pertenecía a la provincia de Cañete. En los inicios de la vida republicana se mantuvo esta división heredada de la época virreinal, ya que tanto Chicha Alta como Chincha Baja eran parte de la provincia de Cañete, que incluía a los distritos de San Vicente, Chilca, Mala, Coayllo, Pacarán, Chincha Alta, Chincha Baja y Lunahuaná. En 1855, se creó el departamento de Ica, separado de Lima, y una década después, en 1868, el presidente José Balta firmó el decreto que creó la provincia de Chincha, separada de Cañete, cuya capital fue La Independencia (actual Pisco), con los siguientes distritos: Chincha Alta, Chincha Baja, Pisco y Humay. En el decreto de creación de la provincia de Chincha se decidió dar a El Carmen el título de pueblo.

A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX la provincia de Chincha continuó su desarrollo económico y demográfico alentado principalmente por el auge de las haciendas azucareras y vitivinícolas y la llegada de migrantes italianos y chinos. Esto llevó al gobierno de Nicolás de Piérola, luego de la guerra del Pacífico, a dividir la provincia

98 Bartolomé Lobo Guerrero. *Sínodo de Lima de 1613*. Libro tercero, Título IV, Capítulo VIII. En: Horacio Santiago-Otero (dir.). *Sínodos de Lima de 1613 y 1639*. Madrid: CSIC, Universidad Pontificia de Salamanca, 1987. pp. 134-135.

de Chincha en dos, mediante el decreto del 13 de octubre de 1900, que creó las provincias de Chincha y Pisco, con Chincha Alta como capital. Los historiadores Francisco Rotondo y César Pisco mencionan que en estas modificaciones políticas: “Le cabe un honroso papel al esfuerzo de notables familias, en especial de inmigrantes italianos y sus descendientes, quienes realizan las gestiones ante el gobierno de Nicolás de Piérola para convertir a Chincha Alta en la capital de la provincia.”⁹⁹ Algunos años después, impulsado por el continuo auge económico de las haciendas y el crecimiento poblacional de la región en los primeros años del siglo XX, se creó, durante el gobierno de José Pardo y Barreda, el distrito de El Carmen por medio de la ley número 2225 promulgada el 28 de agosto de 1916.

Esta influencia de familias italianas no debe sorprender, pues a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX se produjeron importantes cambios socio-demográficos en la región de Chincha y El Carmen. Un aspecto central de este cambio lo constituyeron las migraciones externas que recibió la región, siendo dos los grupos principales que arribaron a Chincha: los italianos y los chinos. Los italianos se asentaron mayoritariamente en los distritos de Chincha Alta y Tambo de Mora. El primero, como se ha dicho, fue el distrito más importante y capital de la provincia, y el segundo fue un puerto. Los italianos llegaron a Chincha en la década de 1860. Estos migrantes, según Rolando Pachas: “Aparecen ligados a las actividades económicas más rentables: al comercio de abarrotes, de ropas, a la elaboración de vinos y aguardientes y en menor escala a la explotación de la tierra.”¹⁰⁰

Como nos cuenta Rosario Gresia, descendiente de italianos, sobre el caso específico de su familia, que de alguna forma ilustra la realidad de muchos migrantes que llegaron al sur del Perú escapando de las miserias de la posguerra mundial pero que lograron asentarse y progresar en el Perú:

99 Francisco Rotondo Dónola y César Piscoya Díaz. *Chincha: e industria vitivinícola*. Lima: Bodegas y Viñedos Tabernerero, 1993, pp. 43-44.

100 Rolando Pachas Castilla. *Chincha y la Guerra del Pacífico*. Lima: UNMSM, Departamento de Ciencias Sociales, 1984. p. 6.

Mi padre era un inmigrante italiano que llegó en el año 1948 después de la Segunda Guerra Mundial escapando de un país devastado. Había hambre, no había trabajo. [Mi padre y mi abuela] primero llegaron a Arequipa pero no les gustó el clima ni el ambiente. Viajaron por la costa junto con otros italianos, en Ica se quedó un grupo; Pisco no les gustó, era un puerto y había mucha delincuencia como en todo puerto; avanzaron, avanzaron y llegaron a Chíncha y les gustó bastante el valle. En Chíncha ya había una colonia italiana bastante grande de todos los descendientes de bodegueros, los Rotondo, los Dónola, los Cillóniz, todos dedicados a la industria vitivinícola. Tenían tierras, toda una colonia italiana, y el Banco de Crédito que entonces era el Banco Italiano y entonces se quedaron. Mi padre terminó la secundaria en Italia y no pudo estudiar más pues empezó la Guerra. Mi abuela era ama de casa. Empezaron en el rubro de la panadería, repartiendo pan. Luchó bastante, de la bicicleta pasó a una camioneta, esas Chevrolet del 60, y así fue surgiendo, trabajando desde las tres de la mañana hasta las ocho de la noche. Progresaron bastante y como él muchos italianos lo hicieron. Igual que los Rotondo y Tabernero que empezaron desde abajo. Repartían los vinos, los llevaban a Lima. Primero en barco, luego en buses. Chíncha-Lima duraba 5 a 6 horas. Hasta que consiguieron su movilidad, empezaron a surgir y hoy Tabernero es un nombre internacional. Toda la colonia italiana surgió así porque vinieron de una guerra que devastó al país.¹⁰¹

Siguiendo a Rosario Gresia, los migrantes italianos no solo gozaron de prosperidad económica, sino que además tuvieron una influencia cultural central en la provincia y se insertaron y congeniaron desde el principio con las poblaciones locales:

Los italianos han traído sus costumbres. Sus costumbres de tomar vino, de hacer buen vino, de hacer la cachina. También la comida. Acá hay una comida tradicional que es la sopa seca, que es un tallarín pero tiene influencia de las colonias italianas de hacer guisos, usar albahaca, comidas de bastante harina. Hoy en día acá en Chíncha son bastante consumidores de pizza, cuando antes ni se conocía. La costumbre de hacer buenos panes. Esa es influencia italiana. Los italianos han sido también muy comerciantes. Yo entiendo por las

101 Entrevista a Rosario Gresia. Chíncha, octubre 2010.

historias de mi padre y mi nona que venían de una segunda guerra donde habían perdido todo, hasta la dignidad se podría decir, venían con un empuje de meterse en lo que sea, no se ponían en el plan de en esto no trabajo, nada de eso, la mentalidad era surgir, surgir, y surgir. Chincha es full comercio, el que no es profesional es comerciante. Los italianos trajeron buenas costumbres y respetaron las costumbres del pueblo. Por ejemplo, si se adoraba a alguna virgencita ellos participaban. Apoyaban las costumbres locales. El italiano además es muy abierto, muy alegre, muy campechano. A la mamá la endiosan. El chinchano es igual, te habla de su familia. Congenian”¹⁰²

Durante la guerra del Pacífico, 1879-1883, los inmigrantes italianos, así como la población en general, atravesaron también momentos difíciles. Fueron obligados a regalar el vino que elaboraban a la tropa invasora, mientras que los chilenos saqueaban las haciendas. Luego de la guerra, la destrozada economía tuvo que encaminarse y fue en este contexto que los italianos asumieron un rol determinante en la vida social de la región al tomar posesión de la tierra, “ya sea como propietarios o como arrendatarios.”¹⁰³ Las haciendas San Regis y San José, lugar de trabajo principal de los pobladores de El Carmen, pasaron a manos de la viuda de Cillóniz, que aparece a inicios del siglo XX como la propietaria de ambas haciendas. La familia Cillóniz mantuvo la propiedad de estas tierras hasta la reforma agraria decretada por el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado. Hasta el día de hoy la familia mantiene la propiedad de la casa hacienda San José.

En cuanto a los inmigrantes chinos, estos llegaron a partir de la explotación guanera. El guano fue el mayor producto de exportación del Perú durante el siglo XIX y generó enormes ingresos fiscales al Estado peruano y a su élite comercial.¹⁰⁴ Como señala Cecilia Méndez, durante la fase inicial de la extracción masiva de este fertilizante (1840-1849), la mano de obra estuvo constituida por esclavos y pobladores indígenas y negros que vivieron en el litoral del actual departamento

102 Ídem.

103 Rolando Pachas Castilla. Óp. cit., p. 13.

104 Shane Hunt. “Guano y crecimiento en el Perú del siglo XIX”. *Hisla*. No 4 (1984): 35-92.

de Ica (Pisco, Chincha Alta, Chincha Baja e Ica), aunque fuera un número reducido de trabajadores. En las siguientes dos décadas (1850-1870) el número de trabajadores creció de manera exponencial. Fue en 1849 que Domingo Elías, un hacendado y encargado de la extracción del guano, hizo que se aprobara la ley que permitió la migración de trabajadores chinos en el Perú. Como se sabe, la mayor mano de obra en las islas guaneras lo conformaron los coolies. La migración de miles de chinos influyó en la población chinchana, ya que luego de terminar su trabajo en las islas, la mayoría fue a laborar a las haciendas como peones.¹⁰⁵ La población china se asentó en el Alto Larán, en Chincha Alta. En el Carmense dedicaron al comercio, particularmente al rubro de abarrotes. Muestra de ello es que en 1915, los chinos Marianao Ayon, Cong Chang, Cong Onchang, Japon Teng Chang y Ji Wo Long fueron propietarios de los tambos que se ubicaban en este pueblo. Los dos últimos fueron dueños de dos establecimientos comerciales, lo que demuestra el paulatino progreso económico de esta población migrante en la región sur de Lima.¹⁰⁶

Siglo XX: cambios demográficos e influencia andina

El siglo XX trajo importantes cambios económicos y demográficos en El Carmen, en particular por la construcción de carreteras de norte a sur y de la costa a la sierra que impulsó movimientos migratorios en el interior del país. En la década de 1930 se finalizó la construcción de la Carretera Panamericana Sur que unía Lima con el departamento de Ica. Su finalización se logró durante el gobierno del Mariscal Oscar Benavides como parte de una política vial que buscaba impulsar el comercio mediante la más rápida circulación de los ómnibus y camiones, así como ganar apoyo político mediante una agenda de “obras y

105 Cecilia Méndez G. *Los trabajadores guaneros del Perú 1840-1879*. Lima, Seminario Rural de Historia Andina, UNMSM, 1987, pp. 43-50.

106 Carlos Manuel Pachas Lévano. *Apuntes históricos de Chincha 1870-1950*. Chincha: J.C. Impresiones, 2006, pp. 126-127. Milagros Carazas (ed.). *Acuntilu tilu ñao: tradición oral de Chincha*. Lima: Terramar Editores, 2002, p. 51.

no palabras.¹⁰⁷ La construcción de la carretera Panamericana permitió un comercio ágil y mayor circulación de productos, y también alentó la migración de los pobladores de El Carmen hacia Ica o Lima, ya sea por el deseo de superación a través de los estudios o la búsqueda de trabajo en ciudades con más oportunidades laborales. Estas migraciones explican en parte el bajo crecimiento demográfico del distrito a lo largo del siglo XX.

Otro cambio importante en la demografía de la región se produjo porque en las haciendas de la zona cambiaron el cultivo del azúcar por el del algodón. La crisis del sector azucarero a fines del siglo XIX alentó a muchos hacendados a redirigir sus esfuerzos hacia el algodón. La industria azucarera sufrió una crisis debido a la sobreproducción mundial que ocasionó la caída de los precios en el mercado internacional. Además, la competencia del azúcar de remolacha, desarrollada principalmente en Europa, influyó en la caída de los precios del azúcar de caña. Asimismo, en 1903, la implantación de un impuesto al alcohol hizo que muchos hacendados azucareros y viticultores, que elaboraban bebida alcohólicas a base de caña y la vid, reemplazaran sus cultivos por los del algodón. A las desfavorables condiciones del cultivo de azúcar y vid se sumó el aumento de la demanda interna por el algodón, especialmente por las nacientes industrias textiles ubicadas en Lima. A diferencia de la caña, el cultivo del algodón demanda de mucha mano de obra para su cosecha, lo cual alentó la migración estacional andina que llegaba mediante el sistema de enganche. Los enganchados solían ser campesinos de Huancavelica y Ayacucho que aprovechaban las épocas de menor trabajo agrícola en la sierra para emplearse temporalmente en los algodones de la costa.¹⁰⁸

Como se puede apreciar, el auge de las haciendas alentó que poblaciones andinas migraran para trabajar especialmente durante el periodo de la cosecha. Los migrantes andinos traían no solo su fuerza de trabajo, sino también sus costumbres y su música que enriqueció a la

107 Clorinda Pachas Torres. *Geografía e historia de Chincha*, p.110.

108 Marcos Cueto y Jorge Lossio. *Innovación en la agricultura: Fermín Tangüis y el algodón en el Perú*. Lima: Universidad del Pacífico, 1999.

población mayoritariamente afroperuana de El Carmen. Según recuerda un poblador local: “Bastante gente, gente del Cusco, de Huancayo (...). Bajaban en la época del algodón, en abundancia. Cuando era su despedida era bonito, su arpa, traían su arpa, guitarras, violín, qué bien tocan, quena.”¹⁰⁹ El contacto entre los pobladores andinos y los afroperuanos no se producía únicamente a partir del trabajo algodonero. Otro factor importante de contacto lo impulsó el trueque que perduró hasta mediados del siglo XX. Como lo recordara el renombrado artista local Amador Ballumbrosio: “Los de arriba [los andinos] venían por acá a cambiar, bajaban con llamas (...). Hasta un mes se quedaban. Y te cambiaban. Traían papa, queso, olluco, su maíz... Y acá se le entregaba garbanzo, payares, zapallo.”¹¹⁰

Otro cambio central en la vida de los pobladores de El Carmen se produjo con la reforma agraria emprendida por el gobierno de Juan Velasco Alvarado (1968-1975) mediante el decreto del 24 de junio de 1969, que buscó otorgar la propiedad de la tierra a los campesinos y trató de eliminar la base de poder económico y político de la elite terrateniente, considerada un obstáculo para el proceso de modernización del país que el régimen militar buscaba desarrollar. La reforma agraria fue realizada de manera gradual en todo el Perú. Chíncha fue declarada zona de reforma en agosto de 1970. La progresiva expropiación permitió que algunos dueños pudieran conservar sus tierras, pero otros hacendados no corrieron la misma suerte y tuvieron que parcelar sus tierras.¹¹¹ En el caso específico de El Carmen, como parte de las reformas se buscó organizar a la población especialmente en la crianza de animales. Se crearon 15 granjas avícolas¹¹² y 6 granjas

109 Ibid., p. 27.

110 Milagros Carazas (ed.). Óp. cit., p.43.

111 Para mayor información sobre los empresarios agrícolas de Chíncha, véase: Marco del Mastro. *Los hilos de la modernización: empresarios agrarios en Chíncha*. Lima: DESCO, 1991.

112 Las granjas avícolas fueron: Rinconada, Fundo Marcial, Santa Rosita, San José, Milagro, Huarangapo, San Regis, La Pinta, Santa Yolanda, Hoja Redonda, Fundo Villacuri, San Aureto, Fundo Rancho y Fundo Rogelio.

porcinas¹¹³ con el fin de que la población local pudiera beneficiarse con la venta de estos productos. Esto no significó, sin embargo, que se dejara de cultivar los productos tradicionales de la zona como el algodón, la caña de azúcar, el maíz y las legumbres.

Estos cambios y fusiones de la población se expresaron en diversos espacios, siendo la gastronomía la más visible. La gastronomía desarrollada en El Carmen es producto de la fusión de los platos de las poblaciones prehispánicas que habitaban en Chíncha con los platos de los africanos e italianos y más recientemente con los de las poblaciones andinas migrantes. En la actualidad se consideran platos típicos de El Carmen a la carapulcra, sopa seca, humita, dulce colado, machacado de membrillo, chapana, entre otros. Un ejemplo de la fusión de distintas tradiciones es la carapulcra. Gloria Hinostroza afirma que este plato tiene tres mil años de antigüedad y deriva de las palabras ‘cala’ que significa piedra caliente y ‘purka’ que es la puerta del horno de la pachamanca. De acuerdo con esta autora, en la antigüedad se cocinaba de la siguiente manera: “Las papas se ponían a secar sobre las piedras calientes de la puerta del horno de la pachamanca. Con estas papas secas se hacía el guisado madre.”¹¹⁴ La preparación de la carapulcra chinchana incluye carne de cerdo o pollo. Si bien es un plato antiguo, el uso de ingredientes como el cerdo lo hace especial, pues fue un añadido de los pobladores de Chíncha.

Otro plato es el bufo, nombre dado a unos trozos de bofe, por lo común de toro padre, guisados con manteca de chancho, vinagre, ajos y ajíes molidos, que se servía con arroz y yucas sancochadas. Como señala Rosario Olivas: “El bufo es otro plato que los iqueños atribuyen a los negros y del que existen varias versiones. En Nazca también se le conoce con el nombre de charapanay se elabora con la cabeza del carnero, mondongo, maíz pelado, lonjas de chancho, zapallo, habas, papas, perejil, y sal”. En Chíncha, en cambio, se prepara con trozos menudos de

113 Las granjas porcinas fueron: Verdum, San Regis, Tejada, Hoja Redonda y Tambo Cañete.

114 Gloria Hinostroza, “Platos antiguos de hoy” *Carta Blanca* 1:1 (2002): 35.

hígado y pulmones de res.¹¹⁵ En cuanto a los postres, se encuentran las chapanas de Chincha (masa de yuca con miel de caña o azúcar rubia, canela, clavo y pasas, que se envuelve en hojas de plátano); el frejol colado de Chincha (dulce de frejoles canarios o negros que, después de cocidos, se pasan por el colador y se aderezan con canela, clavo, azúcar y leche; al momento de servir se le espolvorea por encima con algo de ajonjolí). Finalmente, como señala Olivas, tenemos la tutuma, que consiste en vino con aguardiente, bebida que usualmente se invita en la Fiesta del Carmen.¹¹⁶

En algunas de las fiestas locales se observa esta apropiación de tradiciones andinas fusionadas con elementos afroperuanos, por ejemplo, en la yunza del carnaval negro de El Carmen. Como lo indica Heidi Feldman: “La yunza es un baile comunal presentado en comunidades indígenas y mestizas en todos los Andes peruanos para celebrar el final del carnaval”.¹¹⁷ En El Carmen “esta tradición andina ha sido apropiada y adaptada para que se incluyan los estilos de música y bailes negros”.¹¹⁸ Se baila alrededor de un árbol adornado con regalos y por la cantidad de personas que participan es considerada como “uno de los pocos bailes folklóricos del Perú costeño que son ejecutados por toda una comunidad”.¹¹⁹ Más aún se mantiene la tradición andina según la cual cada año hay un encargado distinto, cuya labor es adornar el árbol con frutas, juguetes, globos, dulces, etc. La música que se emplea y los bailes sí difieren del mundo andino, pues se usa guitarra, cajón, cencerro y bongó, a diferencia de otras zonas, como el valle del Mantaro, donde el cortamonte¹²⁰ emplea una banda de músicos.

El Carmen nació como un pueblo de esclavos para las haciendas asentadas en la zona, principalmente San Regis y San José. A lo largo

115 Rosario Olivas Weston, *La cocina en el Virreinato del Perú*. Lima: Universidad San Martín de Porres, 1996, pp.304-307.

116 *Ibidem*.

117 Heidi Carolyn Feldman. *Ritmos negros del Perú: reconstruyendo la herencia musical africana*. Lima: PUCP, Instituto de Etnomusicología, IEP, 2009, p. 223.

118 *Ibid.*

119 Susana Baca, Francisco Basili y Ricardo Pereira. *Del fuego y del agua: el aporte del negro a la formación de la música popular peruana*. Lima: Pregón, 1992, p. 60.

120 El nombre equivalente empleado en el valle del Mantaro para denominar a la yunza.

de su historia republicana experimentó dos cambios principales: la abolición de la esclavitud, lo que permitió una mayor movilidad de los pobladores, y las migraciones de los Andes a la costa, que transformaron la región no solo demográficamente sino también culturalmente. A pesar de dichos cambios El Carmen mantuvo su identidad como un espacio afroperuano asociado económicamente a las haciendas de la zona.

Bibliografía

- AGUIRRE, Carlos
2005 *Breve historia de la esclavitud en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
1990 "Cimarronaje, bandolerismo y desintegración esclavista. Lima 1821-1854". En AGUIRRE, Carlos y Charles Walker. *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario. p. 140.
- ÁLVAREZ, Isabel
2003 "Cocina y memoria afroperuana". *Carta Blanca*, año 2, número 7, pp. 8-13.
- ARRELUCEA, Maribel
2009 *Replanteando la esclavitud. Estudios de etnicidad y género en Lima borbónica*. Lima: CEDET. p. 100.
- BACA, Susana, Francisco BASILI y Ricardo PEREIRA
1992 *Del fuego y del agua: el aporte del negro a la formación de la música popular peruana*. Lima: Pregón.
- BLANGARF (seud.).
1956 *Trabajo para el concurso monográfico de la provincia de Chincha*. Lima.
- CARAZAS, Milagros (ed.)
2002 *Acutilu tilu ñao: tradición oral de Chincha*. Lima: Terramar Editores.
- CONSEJO PROVINCIAL DE CHINCHA
1905 *Resoluciones, ordenanzas y reglamentos del H. Concejo Provincial de Chincha*. Chincha Alta: Imprenta Comercial.
- CUCHÉ, Denis.
1975 *Poder blanco y resistencia negra en el Perú. Un estudio de la condición social del negro en el Perú después de la abolición de la esclavitud*. Lima: INC.

CUETO, Marcos y Jorge LOSSIO

1999 *Innovación en la agricultura: Fermín Tangüis y el algodón en el Perú*. Lima: Universidad del Pacífico.

CUSHNER, Nicholas P.

1980 *Lords of the land. Sugar, wine and Jesuit estates of coastal Peru 1600-1767*. Albany: State University of New York Press.

ESPINOZA, Victoria

1988 "Cimarronaje y palenques en la costa central del Perú: 1700-1815" En MORIMOTO, Amelia y José Carlos LUCIANO (eds.). *Primer Seminario sobre Poblaciones Migrantes*. Lima, Concytec. t. 2, pp. 29-42.

FELDMAN, Heidi Carolyn

2009 *Ritmos negros del Perú: reconstruyendo la herencia musical africana*. Lima: PUCP Instituto de Etnomusicología, IEP.

GUTIÉRREZ SOLANO, Eucadio

2008 *Monografía de Chincha*. Chincha.

HINOSTROZA, Gloria

2002 "Platos antiguos de hoy". *Carta Blanca*, año 1, número 1, pp. 34-35.

HUNT, Shane.

1984 "Guano y crecimiento en el Perú del siglo XIX". *Hisla*, número 4 pp. 35-92.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA

1981 *Censos nacionales. VIII de población III de vivienda 12 de julio de 1981*. Resultados definitivos. Lima: INEI. t. 1.

1993 *Censos nacionales 1993. IX de población, IV de vivienda, 11 de julio de 1993. Resultados definitivos: departamento de Ica*. Lima: INEI. t. 1.

2007 *Censos nacionales 2007. XI de población y VI de vivienda. 21 de octubre de 2007. Departamento de Ica*. Lima; INEI. t. 1.

INSTITUTO NACIONAL DE PLANIFICACIÓN. Dirección Nacional de Estadísticas y Censos

1966 *Sexto censo nacional de población, 2 de julio de 1961*. Lima: INP. t. 3.

LOBO GUERRERO, Bartolomé

1987 *Sínodo de Lima de 1613*. Libro tercero, Título IV, Capítulo VIII. En SANTIAGO-OTERO, Horacio (dir.). *Sínodos de Lima de 1613 y 1639*. Madrid: CSIC, Universidad Pontificia de Salamanca. pp. 134-135.

MACERA DALL'ORSO, Pablo

1966 *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú (ss. XVII-XVIII)* Lima: UNMSM.

MARIÁTEGUI, Jorge

1950 *Reseña histórica regional de la provincia de Chincha en ocasión de su cincuentenario*.

MARKHAM, Clements

2001 *Cuzco and Lima*. Lima: PetroPerú Ediciones Copé, Markham College.

MASTRO, Marco del

1991 *Los hilos de la modernización: empresarios agrarios en Chincha*. Lima: DESCO.

MEDRANO AMORETTI, María

2000 *La resistencia chinchana en la Guerra de Pacífico*. Chincha: J&C Impresores.

MÉNDEZ G., Cecilia

1987 *Los trabajadores guaneros del Perú 1840-1879*. Lima, Seminario Rural de Historia Andina, UNMSM. pp. 43-50.

NEGRO, Sandra

1996 "La persistencia de la visión andina de la muerte en el virreinato del Perú." *Antropológica*, número 14, pp. 121-142.

2000 "Las portadas religiosas virreinales de Chincha y Pisco ¿una arquitectura diferente?" En NEGRO, Sandra [et. al.]. *Homenaje al R.P. Doctor Antonio San Cristóbal*. Lima: Universidad Nacional San Agustín de Arequipa, Universidad Nacional de Ingeniería, Museo Diocesano y Catedralicio. pp. 325-373.

OLIVAS WESTON, Rosario

1996 *La cocina en el Virreinato del Perú*. Lima: Universidad San Martín de Porres. pp. 304-307.

PACHAS CASTILLA, Rolando

1984 *Chincha y la Guerra del Pacífico*. Lima: UNMSM, Departamento de Ciencias Sociales.

PACHAS LÉVANO, Carlos Manuel

2006 *Apuntes históricos de Chincha 1870-1950*. Chincha: J.C. Impresiones.

PACHAS TORRES, Clorinda

1983 *Geografía e historia de Chincha*. Chincha.

1998 *Folklore de Chincha*. Chincha Alta.

RADIGUET, Maximilien René

1971 *Lima y la sociedad peruana*. Estudio preliminar de Estuardo Núñez. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.

ROTONDO DÓNOLA, Francisco y César PISCOYA DÍAZ

1993 *Chincha e industria vitivinícola*. Lima: Bodegas y Viñedos Tabernero. pp. 43-44.

SAN CRISTÓBAL, Antonio

1994 "Revisión de la historia de la arquitectura virreinal peruana." *Sequillo*, número 7, pp. 7-18.

SANTIAGO-OTERO, Horacio (ed.)

1987 *Sínodos de Lima de 1613 y 1639*. Madrid: CSIC, Universidad Pontificia de Salamanca.

VARGAS UGARTE, Rubén S.J.

1963a *Concilios Limenses (1551-1772)*. Lima: s.n., 1951-1954. t. 1.

1963b *Los jesuitas del Perú y el arte*. Lima, Arzobispado Limense.

VÁZQUEZ, Rosa E.

1982 *La práctica musical de la población negra en Perú*. La Habana, Casa de las Américas.

Anexo

Cuadros demográficos de El Carmen

Población de El Carmen en 1940

Total		Urbana		Rural		Sexo	
Hab.	Fam.	Hab.	Fam.	Hab.	Fam.	Hab.	Fam.
7738	1396	872	172	6866	1224	4146	3592

Fuente: MINISTRO DE HACIENDA Y COMERCIO. DIRECCIÓN NACIONAL DE ESTADÍSTICA. Censo nacional de población 1940. t. VI. Citado en: PACHAS LÉVANO, Carlos Manuel. Apuntes históricos de Chíncha 1870-1950. Chíncha: J.C. Impresiones, 2006. p. 34.

División de la población por razas en 1940

Blanca y mestiza		India		Negra		Amarilla		No declarado		Total
H	M	H	M	H	M	H	M	H	M	
1163	1089	2196	1860	739	625	40	8	8	10	7738

Fuente: MINISTRO DE HACIENDA Y COMERCIO. DIRECCIÓN NACIONAL DE ESTADÍSTICA. Censo nacional de población 1940. t. VI. Citado en: Carlos Manuel Pachas Lévano. Apuntes históricos de Chíncha 1870-1950. Chíncha: J.C. Impresiones, 2006. pp. 126-128.

Población de El Carmen en 1961

Población			Urbana			Rural		
Total	H	M	Total	H	M	Total	H	M
9372	5158	4214	1035	516	519	8337	4642	3695

Fuente: INSTITUTO NACIONAL DE PLANIFICACIÓN. DIRECCIÓN NACIONAL DE ESTADÍSTICAS Y CENSOS. Sexto censo nacional de población, 2 de julio de 1961. t. III, p. 1.

Población de El Carmen en 1981

Población			Urbana			Rural		
Total	H	M	Total	H	M	Total	H	M
8170	4173	3997	3265	1682	1583	4905	2491	2414

Fuente: INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. Censos nacionales. VIII de población, III de vivienda, 12 de julio de 1981. Resultados definitivos.t. I, p. 116.

Población de El Carmen en 1993

Población			Urbana			Rural		
Total	H	M	Total	H	M	Total	H	M
8797	4419	4378	3766	1893	1873	5031	2526	2505

Fuente: INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA. *Censos nacionales 1993. IX de población, IV de vivienda, 11 de julio de 1993. Resultados definitivos: Departamento de Ica. t. I, p. 155.*

CAPÍTULO TRES

LITERATURA AFRO EN EL PERÚ. NICOMEDES SANTA CRUZ Y LA ESQUIVIDAD DEL CANON

FRED ROHNER STORNAIUOLO

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen

El siguiente ensayo tiene por objetivo explorar las implicancias de la apuesta realizada por Nicomedes Santa Cruz al asumir a la décima como vehículo de expresión literaria y de construcción de un sujeto político a mediados del siglo XX. Nuestra hipótesis es que dicha apuesta responde a la voluntad de reconstruir una tradición literaria afroperuana que restituya la polifonía a la literatura peruana que el canon construido por las élites letradas en el Perú había soslayado.¹²¹

121 La mayor parte de las ideas aquí vertidas provienen de largas conversaciones con Jesús Cosamalón, profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú; asimismo, fueron especialmente importantes las muchas y diversas reflexiones sobre la figura de Santa Cruz de los compositores Manuel Acosta y Carlos Hayre. Sin embargo, la deuda más grande de este trabajo se debe a las discusiones que encaminaron la investigación de Jaime Bryce, cuya tesis sobre la apropiación de la décima en Nicomedes Santa Cruz como modelo de enunciación literaria tuvo la suerte de asesorar.

Introducción

Cuando hace algunos años en mis frecuentes incursiones entre los librerías de viejo me encontré con un ejemplar del *Mapa de la poesía negra americana* (1946) de Emilio Ballagas no pude ocultar mi entusiasmo; aunque desde mediados del siglo XX muchos investigadores literarios habían comenzado a redirigir su atención hacia las formas de expresión de los grupos subalternos en América Latina, me pareció significativo el que algunos años antes un poeta como Ballagas hubiese inclinado sus esfuerzos en revisar la poesía afroamericana. Dos cosas, sin embargo, empañaron mi hallazgo; en primer lugar, el que dicha antología, más que detenerse en la recopilación de la poesía escrita (y no solo escrita) por afrodescendientes americanos, se dedicara a recoger, sobre todo, poemas en los que se representaba a sujetos afro por parte de poetas ya canónicos en las Américas. Esto no le restaba valor, pero situaba a la antología dentro de los márgenes familiares de lo representable sobre los afrodescendientes.

El segundo elemento que llamó mi atención al ojear el índice del libro fue que, pese a que revisa las expresiones literarias de la mayor parte de países de la América continental e insular, el Perú se encontraba ausente en la recopilación. Sin duda las motivaciones y los márgenes que se imponen a una antología son siempre subjetivos y, por lo tanto, arbitrarios; pero dejar de lado al Perú me pareció, no por insuflado patriotismo, un desacierto por cuanto el Perú, además de ser una de las capitales literarias más importantes de América Latina, fue también un país con una presencia afro numerosa hasta finales del siglo XIX.

Lo cierto es que este desacierto era dispensable si se atendía a los pocos esfuerzos que la propia élite letrada peruana había hecho por representar a las distintas poblaciones que el país albergaba y al desconocimiento que estas mismas tenían de la actividad cultural y literaria de los distintos grupos subalternos peruanos. Desde fines del siglo XIX, los empeños por representar al 'otro' se habían congregado en la imagen del indio pues, además de representar a la mayor parte de la población peruana, o quizás por ello mismo, se veía a este grupo como una inminente amenaza al orden establecido por el poder oficial.

El negro, en cambio, había pasado a ocupar un lugar cómodamente marginal para las élites. Por un lado, el mestizaje había impactado fuertemente entre esta población hasta reducir su representatividad en el número de habitantes de las principales ciudades del país; por el otro, su lugar social y las pocas oportunidades de ascenso social lo mantenían como una presencia anecdótica en el entramado social y político peruano.

Se oficiaba, así, en el sujeto afro los extremos de la marginalización expresados en la invisibilidad de las prácticas culturales afroperuanas y de los mismos afroperuanos; en la representación lúdica o naíf de estos sujetos y en la asunción de una suerte de fidelidad no pactada entre patrones y subordinados. En estas condiciones parecía poco probable que los afrodescendientes en el Perú contaran con una tradición literaria más allá de sus expresiones líricas y musicales que eran usualmente tenidas por ‘bárbaras, licenciosas y poco pulidas’.

Durante el siglo XX solo un investigador, poco antes de llegado el medio siglo, reparó en el contingente de textos que un conjunto de miembros de la comunidad afro en el Perú había producido o había resguardado en su memoria: José Durand. Bajo una mirada aún propia de las élites letradas, a Durand le había llamado la atención, en primer lugar, el que esta población guardase tan frescamente un conjunto de textos hispánicos del siglo de oro, y anteriores, dedicados a cantar las glorias y hazañas de la gesta carolingia en los Pirineos. Durand se encontró con un gran número de décimas que estos sujetos recordaban como parte del acervo textual de una sociedad de decimistas del distrito del Rímac autotitulada “Los doce pares de Francia”.

Se trataba, como entrevió más tarde Durand, de décimas cantadas y rezadas como parte de representaciones por la fiesta de moros y cristianos que ya habían desaparecido en Lima. Sin embargo, en esas pesquisas encontró Durand mucho más décimas y decimistas que sobrepasaban el fenómeno de moros y cristianos. Tres figuras se le presentaron como especialmente significativas dentro de esta tradición de la décima de la costa central del Perú: Mateo Sancho Dávila, Santiago Villanueva e Hijinio Quintana, los tres afroperuanos; el primero era quien congregó hasta los primeros años del siglo XX a decimistas

y cantores del distrito del Rímac en su casa de Malambo; el segundo, pariente político del primero, era un compositor abundante de décimas históricas que relataban muchos de los sucesos comprendidos entre la guerra con Chile y los primeros años del siglo XX; y finalmente, Quintana constituía entre los decimistas una suerte de mito por su interpretación de la décima de contrapunto¹²² (Durand 1979).

Lo que puede constatarse de las investigaciones de Durand es que a fines del siglo XIX e inicios del siglo XX existía en Lima y en algunas otras poblaciones de la costa central peruana una tradición de la décima bien consolidada. Aunque Durand no dedicó ninguna publicación académica de gran envergadura a estos temas, realizó numerosas entrevistas a estos decimistas y a sus parientes, las que han sido resguardadas por su familia, especialmente por su sobrino Guillermo Durand y que son el día de hoy una fuente valiosísima para el estudio de las prácticas textuales afroperuanas de la primera mitad del siglo XX. Durand, sin embargo, publicó numerosos artículos periodísticos sobre este fenómeno y gracias a ellos podemos, al menos, bosquejar el panorama de las tradiciones textuales de los afrodescendientes limeños y del lugar particular que ocupaba la décima dentro de ellas.

No obstante, el proyecto más interesante con respecto a la décima y a las manifestaciones discursivas de la población afroperuana fue desarrollado por un afroperuano que, poco satisfecho con la mirada que sobre las tradiciones textuales y culturales afroperuanas habían elaborado los miembros de la élite criolla peruana de la época, decidió adscribirse a través de la composición, de la recopilación y del estudio de esta tradición literaria y renovar el lugar de enunciación y de representación que habían ocupado los afroperuanos dentro del canon literario peruano: Nicomedes Santa Cruz representa, por ello, una de las voces más interesantes y más renovadoras de la literatura peruana del siglo XX.¹²³

122 Sobre los contrapuntos de décimas puede revisarse la etnografía que en 1974 realizaron José Matos Mar y Jorge Carbajal sobre Erasmo Muñoz (*Erasmo Muñoz. Yanacón del valle de Chancay*. Lima: IEP, pp. 63-68).

123 Este trabajo se va a ceñir en las publicaciones de Santa Cruz en forma de libros. No obstante, las décimas de Santa Cruz excedieron el espacio del libro impreso y muchas de

Pese a ello, no será sino hasta fines del siglo XX en que Nicomedes Santa Cruz comenzará a ser estudiado como parte del canon literario peruano y aun ocupando un lugar ancilar dentro de él, como puede apreciarse en la antología *Poesía peruana para jóvenes* preparada por el crítico Ricardo González Vigil (2001: 21). En ella, Santa Cruz será incluido, pero no dentro de la generación del 50 a la que podría adscribirse sin ningún problema, sino dentro de una sección inicial dedicada a la poesía indígena y a la tradición oral. Antes que él, ya César Toro Montalvo lo había incluido en una historia literaria, pero como en el caso de González Vigil, lo había hecho dentro del ámbito de la literatura oral (Mathews 2014). Esto no debe parecernos sorprendente, puesto que el propio Cornejo Polar, uno de los críticos literarios más lúcidos del Perú, si bien reclamaba la construcción de un aparato literario que diera cuenta de las diversas tradiciones textuales que poseía el Perú, se sentía incapaz de abordar él mismo esa tarea (1989: 157-173).

Todo canon literario, como lo han sugerido Eagleton y el propio Bloom (1995: 30), obedece a los parámetros ideológicos (si convenimos en que lo estético es necesariamente también ideológico) que las distintas sociedades y sus *intelligenzias* van modelando. Por ello, como lo había adelantado Cornejo Polar, el canon peruano (y buena parte de los sistemas literarios en Latinoamérica) se debía a los sistemas educativos y de producción cultural que las élites letradas que fundaron la República habían diseñado y consolidado desde el siglo XIX y que, para el caso peruano, además, había quedado afianzado durante la República aristocrática.¹²⁴ Por ello, entre otras cosas, el canon literario en el Perú funciona como reflejo del sistema de valores de esa élite y,

ellas fueron publicadas antes (o paralelamente) en discos. Esto, además, debe sumarse al resto de su trabajo discográfico en el que abarcó otras manifestaciones lírico-musicales de la población afroperuana.

124 Al respecto puede consultarse la colección *La literatura peruana. Publicación semanal de obras selectas de autores peruanos*. Se trata de publicaciones de cordel de la década de 1920 destinadas a promover entre los sectores populares el afianzamiento de un corpus literario peruano. No obstante, cuando uno analiza a los autores y obras incluidas pueden entrecruzarse los presupuestos en los que se funda dicha colección. Se encuentran allí los escritores ilustres que mejor expresaban los valores de la nación peruana en tanto expresión de la cultura criolla oficial.

por ese motivo, no es sorprendente que otras tradiciones textuales estén excluidas de él.

Dentro de ese panorama es que se inserta la figura de Nicomedes Santa Cruz y lo interesante de ello, como ha sugerido Bryce, es que lo hace recurriendo a la estrofa poética que estaba ligada más íntimamente con la tradición literaria de los afroperuanos, la décima. No es que la producción literaria de Santa Cruz esté conformada únicamente de décimas, pero estas ocupan sin duda el lugar más importante dentro de su obra y constituyen, por lo demás, la apuesta por recrear una tradición de manera crítica y de inscribirla en el entramado de la cultura literaria nacional (Santa Cruz 1971).

Nicomedes Santa Cruz y la décima en el Perú

Con el título *La décima en el Perú* se publicó en 1982 uno de los pocos estudios que se han realizado sobre este género en el país. En él se resume el proyecto que Nicomedes Santa Cruz asumiera a mediados del siglo XX cuando, liberado de la influencia de Porfirio Vásquez (quien lo iniciara en aquel arte), decidió componer este tipo de estrofas atendiendo ya no al contrapunto con otros cultores del género, sino dotando a estas composiciones de nuevos valores políticos y estéticos (Maríñez, 2000: 60). Según declara el propio Nicomedes en la entrevista realizada por Maríñez:

Mi maestro, don Porfirio Vásquez, también era ya una cosa superada por mí, porque todo lo que había hecho él era prepararme para competir con otros decimistas, que no existían, y que en el mejor de los casos, como el de su hermano Carlos, estaban frisando los ochenta años. Ellos estaban encuadrados en una temática y en una actividad totalmente rural, en lo humano y lo divino, y yo veía una serie de acontecimientos distintos. (60)

De esto da cuenta Santa Cruz en *La décima en el Perú*. El libro sigue una estructura evolutiva en la que el protagonista final de esa evolución es él mismo. Luego de cartografiar someramente la composición de

décimas desde la Colonia hasta la República, Santa Cruz se detendrá, no en vano, en seis personajes centrales dentro de la estructura argumentativa de este libro: Mariano Melgar, pues en el imaginario literario peruano la figura de Melgar ha reunido las aspiraciones poéticas tanto del mundo letrado como de los sectores populares; Abelardo Gamarra, quien vendría a representar el mundo criollo más próximo a la élite letrada con el que Santa Cruz mantiene una relación ambigua de identificación y de confrontación; Hijinio Quintana, llamado “el pozo de la ciencia”, quien representa la cumbre mítica del repentismo en el contrapunto de la décima y que, por ello, funge de una suerte de rama genealógica principal de la que se desprenderán los siguientes tres personajes: Carlos Vásquez, discípulo del anterior; Porfirio Vásquez, hermano de Carlos y el propio Nicomedes, discípulo de Porfirio.

Esa misma ramificación se puede apreciar en el aspecto temático. Si Hijinio representa, en las décimas antologadas, el nexo con la vertiente rural de la décima y el repentismo, en Carlos Vásquez podemos apreciar cómo estas temáticas relacionadas al ámbito rural o los tópicos comunes de la décima de la costa central peruana comienzan a alternar con otras de índole más circunstancial y muchas veces ligadas a personajes o espacios de la vida urbana. Por ello, no sorprende que entre sus décimas encontremos alguna dedicada a Alejandro Villanueva, el célebre futbolista del club Alianza Lima; algo similar puede encontrarse en el caso de Porfirio y sus décimas dedicadas al canódromo de Lima. Todo ello contrasta con las décimas del propio Nicomedes incluidas en la antología. Aunque comienza con algunas décimas que glosan cuartetas tradicionales, como quien da cuenta de su respeto y conocimiento de la tradición (p.e., “Mi abuela parió a mi madre” o “Por ser la primera vez”), estas dan paso a otras que delinean claramente nuevas temáticas que alejaron a Santa Cruz de la décima de competencia como “Ritmos negros del Perú”, “Indio de la cordillera” o “Yo soy revolucionario”.

Lo cierto es que el ingreso de Nicomedes en el mundo de la décima se dio en un momento en el que el propio autor se encontraba en busca de un lenguaje, de un conjunto de formas poéticas que pudiesen dar cuenta de un mundo interior asaz complejo, lo que resume Nicomedes de la siguiente manera:

Hay un deseo de cantar a algo, que escapa a lo de los años cuarenta [sus primeros poemas de amor] al conocer a Porfirio, y al introducirme ya en las formas tradicionales de la décima. Hasta ese momento yo no he hecho décima nunca, hasta 1945. Ensayo la silva, la lira, el romance, el soneto. (Maríñez, 2000: 63)

De alguna manera esta búsqueda se ve satisfecha al hallar a Porfirio Vásquez. Este lo aproxima a una tradición de la que Santa Cruz apenas tenía algunas referencias familiares y que simbolizaba su deseo de reivindicación de la cultura afroperuana. Había encontrado, sin proponérselo, una forma de expresión poética que era patrimonio de los grupos de afrodescendientes y que le permitía explorar sus inquietudes poéticas. Así lo declara el propio Santa Cruz en el prólogo a la antología de sus décimas y poemas editada por Campodónico en 1971, para quien la inclusión de la décima a Talara ("Talara no digas yes") dentro de su primer libro que aún estaba ordenado obedeciendo a las cláusulas propias de la décima tradicional, era el anuncio ya no de una búsqueda, sino de un hallazgo. (14-15)

Por un lado, la décima le permite a Santa Cruz tender lazos con la cultura afroperuana que él sentía había sido invisibilizada en el conglomerado de la cultura nacional. Si bien no se dejaba de reconocer el aporte afro dentro de la cultura nacional, este se veía reducido a su expresión criolla. La décima le otorgaba una estructura que podía sentir propia, pero, a la vez, le daba el espacio en el que podía exponer y discutir otras temáticas que pronto redirigirá hacia el rol que han cumplido esos afroperuanos en la construcción de la cultura nacional.

Para ello, Santa Cruz se apropia, como bien ha señalado Bryce, de la décima tradicional y la reviste de actualidad. Abandona el canto a lo humano tradicional y lo convierte en un canto político que dialoga con el sistema de valores imperante en la sociedad peruana, sobre todo con los imaginarios que sobre los afrodescendientes se han formado desde Lima.

Esta actualidad que Santa Cruz reviste a la décima puede apreciarse, como adelantamos, en la inclusión de nuevas temáticas que superaban la circunstancialidad que motivaban algunas de las composiciones que

ofrecía por la radio. Muy pronto sus décimas comenzarán a introducirse en los problemas planteados por Césaire y Senghor sobre la negritud. A la vez, su acercamiento a la revolución cubana y al socialismo impregnará de un nuevo lenguaje y de una nueva poética sus composiciones. (Ojeda, 2003: 29-33)¹²⁵

Pero la renovación de la décima efectuada por Santa Cruz excede en mucho la incorporación de nuevas temáticas; acaso lo más interesante de esta renovación sea el otorgarles una voz que les había sido silenciada a un conjunto de actores sociales de los grupos subalternos. Esto puede verse de manera bastante clara en la décima “Oiga usted, señor doctor” que presenta una escena que dialoga fuertemente con un relato de Diez Canseco incluido en *Lima, coplas y guitarras* (1946). Es la imagen del patrón que visita la casa de un empleado negro con ocasión de una fiesta. Diez Canseco presentaba en “Mi primera jarana” la mirada romántica de parte de la élite criolla limeña sobre sus relaciones de compadrazgo con sus trabajadores afrodescendientes:

Los negros acogieron al amo con una suave y tranquila sonrisa de confianza y le hicieron sitio junto a misia Natividad que, muy si señora y muy buena moza [...]. Ño Matavilela se acercó a su mujer con una botella y una copa, ordenándola: Brinde con don Alfredo...

La mujer cuyo rubor no se notaba sino en el melindre [...] se sirvió una copa y la dirigió a mi padre: con usted mi amo.

Mi padre, muy seriamente, respondió según el rito: correspondida, Misia Natividad... (86)

125 Al respecto, véase el artículo de Carlos Aguirre “Nicomedes Santa Cruz: la formación de un intelectual público peruano”. En él, el autor traza de manera bastante acertada el derrotero intelectual de Santa Cruz y lo inscribe, en tanto intelectual, en los distintos movimientos sociales y culturales americanos y mundiales. Explica además, a partir de lo expuesto por el propio Nicomedes en la entrevista concedida a Maríñez, su aproximación a la izquierda a partir de los sucesos que durante la década de 1960 reconfiguraron el panorama político de Latinoamérica. Asimismo, debe revisarse el capítulo que Heidi Feldman dedica a nuestro autor en su libro *Ritmos negros del Perú: reconstruyendo la herencia musical africana* (Lima: IEP-IDE, 2009) pues permite comprender parte del ideario de Santa Cruz y su relación con los debates sobre la negritud que iban teniendo gran acogida durante esos años en otros países americanos con una fuerte presencia afro.

En el relato, el patrón bebe y baila con sus trabajadores en un gesto casi paternal que no oculta, sin embargo, la estructura jerárquica inamovible que le permite alternar con sus trabajadores con aparente comodidad y naturalidad. Esta imagen es revertida por Santa Cruz en la décima aludida. Esta voz no es la del sujeto letrado tradicional en el Perú; se trata, más bien, de la voz del propio dueño de casa, del sujeto afro que advierte al ‘amo’ cuál debe ser el comportamiento dentro de su casa, reconociendo de manera cáustica aquellas jerarquías:

Lo trataré de atender	5
brindándole lo mejor,	
y ya que me hace el favor	
de alternar con nuestra raza	
antes de pisar mi casa	
oiga usted, señor doctor.	10

Nada de esto existía en la décima tradicional de competencia, pues el contrapunto se realizaba entre dos ‘iguales sociales’. Lo que descubre Santa Cruz es que la renovación de la décima debe significar, no el modificar su estructura (que es lo que le permite integrarse a esa tradición que Nicomedes identificaba como netamente afro), sino modificar, aparte de los temas, la voz enunciativa, así como al receptor ideal de esos textos.¹²⁶

Por ello, tan pronto como Santa Cruz completa un cuaderno (a la vieja usanza de los cantores tradicionales de décimas)¹²⁷, su actitud no será la de resguardar sus versos de posibles contrincantes; todo

126 Como reconoce el propio Santa Cruz, no es que no existiesen cultores de la décima más diversos étnicamente; sin embargo, este género (como sucedía también con la marinera de Lima, por ejemplo) contaba a inicios del siglo XX con un mayor número de cultores afrodescendientes que de otros grupos, sobre todo en la tradición de la décima de contrapunto.

127 Como he señalado en un artículo anterior (Rohner 2006: 301), los cantores populares tenían la costumbre de apuntar su repertorio (el propio y también sus recopilaciones) en cuadernos que atesoraban y que se convertían en una suerte de vademécum para estos intérpretes y sus discípulos. En el caso de la décima, esa costumbre constituía una tradición consolidada, como lo recuerda Santa Cruz (1982: 98-100), pues no hubo decimista, incluso analfabeto, que no poseyera cuadernos de este tipo. Una referencia a estos cuadernos podemos hallarla incluso en una glosa de décima de Hijinio Quintana que

lo contrario, Santa Cruz rápidamente intentará editar sus décimas y publicarlas. Por ello, un año antes de la aparición de su primer libro, *Décimas*, en una edición no venal de 1959 auspiciada por Mejía Baca, encontramos una nota de Sebastián Salazar Bondy publicada en *La Prensa* el 5 de junio de 1958 en la que declara, de manera elogiosa, tener en su escritorio el cuaderno inédito de décimas de Santa Cruz.

Las décimas de Santa Cruz eran, para entonces, conocidas y aplaudidas por la población. Su aparición como glosador en el espectáculo Pancho Fierro que dirigiera Durand y, poco más tarde, su exposición constante en la radio peruana habían hecho rápidamente de él un personaje conocido por la población urbana. La recepción de su arte y de su voz fue reseñada siempre con benevolencia por los medios escritos limeños y de otras ciudades del país. Asimismo, entre 1959 y 1966 Santa Cruz publicó tres libros: *Décimas*, *Cumanana* y *Canto a mi Perú*, el primero reeditado en dos oportunidades antes de 1966 con dos tiradas de 5000 y una de 10.000 ejemplares; los otros dos libros aparecieron en tiradas de 10.000 ejemplares desde su primera edición. Como señala Carlos Aguirre en un artículo reciente sobre la figura de Santa Cruz como intelectual, el tiraje de sus libros y el hecho de que estos se agotaran tan rápidamente revelan la aceptación de su obra entre el público (2013: 148).

No obstante, es revelador también que en la percepción que existía de Santa Cruz con relación a su actividad poética, se mantenía –inclusive entre sus comentaristas peruanos más afanosos– una distancia prudente entre lo que producía Santa Cruz y la literatura de esos grupos de letrados. Las reseñas más celebratorias de la producción de Santa Cruz no dejaban de estar acompañadas de un conjunto de adjetivos que, a la vez que halagaban, también establecían una jerarquía en el interior del aparato literario. Esto es lo que puede apreciarse, como adelantamos, en el lugar que se le otorga a sus décimas dentro de la antología de González Vigil; pero esto también podemos encontrarlo en la nota que escribiera Sebastián Salazar Bondy en 1958. Salazar

reza: Me voy con mi guitarrista/ y mi famoso cuaderno/ para ver si en el infierno/ hallo un diablo decimista.

reseñaría dicha antología elogiando los aciertos poéticos de Santa Cruz no sin cierta impostación del que se sabe mejor conocedor de una tradición poética alejada de la que Santa Cruz proponía, ajustada a un metro fijo y dispuesta en un tipo de estrofa que la poesía, superada la década de 1920, había buscado postergar. Dice Salazar lo siguiente sobre una de sus primeras impresiones al escuchar declamar a Santa Cruz en la radio:

[Nicomedes Santa Cruz] dijo ante el micrófono una décima de pie forzado [...] que, sin poseer los achaques de la obra de un literato profesional, tenía en cambio la frescura y libertad de lo que es en su origen sincero. Nada baladí, nada excesivo, nada pretencioso, el poemita aludía a ciertas circunstancias pasajeras pero lo hacía con altura y calidad. [...] La poesía sencilla y popular de Nicomedes Santa Cruz es para ser dicha no para ser exclusivamente leída. Importa mucho la entonación, el cántico vocal de que se acompaña, y de ahí que una transcripción, y menos parcial, no dé la medida exacta de su valor.

La reseña llevaba por título “Nicomedes Santa Cruz, poeta natural”. A primera vista el título y la reseña misma parecen, sin duda, un espaldarazo a la producción literaria de Santa Cruz. Sin embargo, revelan también la ideología propia de las élites intelectuales peruanas que no terminan de contemplar la posibilidad, como lo afirma Aguirre (2013: 138-139), de que en circuitos distintos del claustro universitario o de las prácticas letradas tradicionales pudiese gestarse un pensamiento crítico y renovador. Esto, para el caso de la literatura, pese a que Martha Ojeda o el mismo Aguirre sientan a Nicomedes mejor integrado en el universo literario peruano, se aprecia con claridad, como puede leerse en lo expuesto por Salazar.

Para Salazar Bondy, el hecho de que Santa Cruz sea un ‘poeta natural’ lo separa de las prácticas poéticas y literarias tradicionales. Como continúa diciendo Salazar, el hecho de que en las décimas de Nicomedes, pese a la circunstancialidad que las motiva, “espiguen algunos versos” es bastante más sorprendente si se tiene en cuenta que “en su autor no ha habido, sin embargo, formación académica alguna, estudio previo ni ejercicio pues la personalidad de Santa Cruz

está muy lejos de ser libresca o literaria". Algo similar puede leerse en la nota que le dedicara Ciro Alegría el 22 de julio de 1960 en *El Comercio* a *Décimas*. Aunque Alegría destaca las lecturas de Santa Cruz, vuelve sin embargo sobre el tópico de lo popular como un calificativo que sanciona la obra de Nicomedes.

Si bien el propio Santa Cruz reconoce los vacíos en su formación literaria (Maríñez, 2000: 69), también es cierto que en la entrevista con Maríñez nos ofrece numerosas pistas sobre una formación que reunía tanto lo aprendido de sus maestros en el repentismo, como Porfirio Vásquez, junto a un número importante de fuentes literarias tradicionales que desde su época escolar cultivó y que fue enriqueciendo de manera autodidacta en los años siguientes. Por ello, resulta altamente revelador cómo calificativos como 'popular', 'natural', 'oral', etc. que han servido para caracterizar la obra santacruciana traslucen las ideologías literarias del momento. Esto en última instancia significa que pese al valor otorgado a la poesía de Santa Cruz (y pese a su éxito) esta distaba mucho aún de poder integrarse al canon de la literatura en el Perú.

Resulta más interesante aún el contraste que existe entre esta percepción generalizada en el territorio peruano con la imagen que de Santa Cruz se forjaban en otras latitudes del continente americano. Así, el 1 de abril de 1961 Enrique Ramírez publica en el diario *La prensa* de México una nota sobre Santa Cruz elogiosa en la que lo presenta, antes que como músico, como poeta y lo coloca al lado de Nicolás Guillén. Así también, en Córdoba (Argentina) Manuel A. Casartelli publica una extensa reseña sobre la obra de Nicomedes que, pese a algunos calificativos como 'telúrico' o 'terrígena', coloca a Santa Cruz dentro del universo literario peruano sin condescendencia. Esto solo confirma el lugar que entre las letras hispanas iba gestándose nuestro poeta quien, como nos recuerda Carlos Aguirre (148), ya un año antes había sido incluido en el Tercer Festival del Libro Americano en la Universidad de Buenos Aires junto con Arguedas, Martín Adán, Alegría y el propio Salazar Bondy.

En la mirada externa sobre la literatura peruana, Santa Cruz representaba un puntal importante dentro de la poesía; en la representación endógena de nuestro canon literario, sin embargo, no superaba la

frescura de lo anecdótico. El testimonio más dramático de esta escisión con los poetas de la generación del 50 y, sobre todo los del 60, a la que bien podría asimilarse Santa Cruz, nos lo ofrece en la entrevista ofrecida a Maríñez. Para Santa Cruz, la aproximación que tuvieron con él muchos de estos poetas como Hinojosa, Corcuera o Scorza no representó más que una trampa para indagar en lo que hacía de Santa Cruz un autor popular entre la población lectora del país (2000: 69). Todo esto queda, de alguna manera, refrendado con el hecho de que ninguna antología de poesía de la década de 1960 lo incluyera entre los poetas recopilados (Aguirre 2014: 155).

Una de las características que alejan, sin duda, a Nicomedes de la creación poética de sus contemporáneos es la apuesta por las estructuras poéticas formales, como la décima, el romance y otras que cultivó durante su proceso de formación. Resulta curioso que eso que se consideraba una práctica arcaizante, fuese sin embargo aplaudido en otros poetas ya consagrados como Martín Adán. A Santa Cruz, no obstante, se le reprocha que su apuesta por estructuras poéticas tradicionales y sus lecturas lo alejen de la actualidad poética. Así, por ejemplo, cuenta Santa Cruz que al presentarle a Salazar Bondy algunas de sus primeras composiciones, este las rechaza riendo y le contesta “Pero qué horror, quién escribe en octavas reales. Un metro tan anacrónico, Nicomedes!” (Maríñez 2000: 79)

Todo esto fue minando el ánimo de Santa Cruz y lo indujo a abandonar la escritura hasta la década de 1970.¹²⁸ En todo ese tiempo, sin embargo, Nicomedes fue gestando un proyecto acaso mayor que se enraizaba con su actividad creadora. Como él mismo declara en la introducción *La décima en el Perú*, durante 19 años fue ordenando, seleccionando y sistematizando todas las recopilaciones que realizó a lo largo del territorio nacional, tanto entre los decimistas vivos que le ofrecían sus composiciones y sus familiares que le brindaban los

128 Durante el régimen velasquista, Santa Cruz participó de manera activa (al menos en los primeros años) en el proyecto cultural y político del gobierno revolucionario de Velasco. No obstante, solo unos años más tarde adoptó una postura más crítica frente a las posibilidades de transformación que ofrecía un gobierno dictatorial y frente a las instituciones que fueron creadas para la implementación de esas nuevas políticas públicas.

cuadernos manuscritos de sus antepasados cultores de este arte, así como entre las fuentes bibliográficas más canónicas.

Santa Cruz concretaba así un proyecto que había emprendido a la par que su actividad como decimista. Afirma, por ello, lo siguiente:

Hemos emprendido una tarea que siempre reclamamos a otros. Si previamente no nos hemos detenido a evaluar nuestras posibilidades y limitaciones, se debe a la sentida necesidad de una obra de este tipo. Sin saber con certeza si es factible, su vacío lo sufre el maestro de escuela, también el estudiante que se educa con modelos arcaicos o ajenos a nuestra realidad.

Existe, como anticipamos al inicio de este ensayo, una consciencia plena por parte de Nicomedes de que la apuesta por la décima no representa únicamente la adopción de una estrofa y metro familiar, sino la búsqueda de un objeto literario que vincule una tradición discursiva propia de la realidad de los peruanos con la historia literaria nacional. Por ello, este libro se construye, arquitectónicamente hablando, con la intención de evidenciar el discurrir histórico de esa tradición. La décima que Santa Cruz recoge entre los pobladores afrodescendientes de los valles de Ica, Lima o Piura es el producto de una tradición literaria que hunde sus raíces, argumentará el autor, en tradiciones indígenas y coloniales.

Esta lectura ideológica de la tradición de la décima en el Perú le permite revestir de actualidad sus prácticas literarias. Como esa misma décima que sirvió primero para narrar la conquista americana y, más tarde, para relatar acontecimientos propios de los movimientos independentistas –tanto los endógenos, como los exógenos; hubo décimas sobre la gesta de Túpac Amaru, así como sobre las hazañas bolivarianas–, la décima puede servir para relatar nuevos acontecimientos y para representar a otros actores. En ese sentido, Santa Cruz renuncia a la “siempre odiosa e innecesaria discriminación entre la ‘décima culta’ y la ‘décima popular’” (Santa Cruz 1982: 21).

El reclamo de Santa Cruz, como lo evidencian sus estudiosos, se encuentra aún empeñado en incluir las voces de los afrodescendientes en el coro de la cultura nacional. Por ese motivo, la décima se le

presenta como un objeto que trasluce esa continuidad entre lo culto y lo popular y, a la vez, en el que la población negra peruana ha destacado de manera anónima y al margen de la cultura oficial.

No obstante, pese al nuevo impulso que han adquirido los estudios literarios y culturales en los últimos veinte años para representar de manera más inclusiva y crítica a las distintas tradiciones textuales surgidas históricamente en el territorio peruano y de reevaluar los presupuestos con los que se ha construido nuestro canon literario, todavía persisten muchos de los prejuicios y de los vacíos que mantuvieron en un lugar marginal de la cultura oficial a autores como Santa Cruz.

No es que no se hayan dado cambios importantes en esa dirección, pero resulta especialmente reveladora la rigidez ideológica en la que se fundan las élites literarias. Con excepción de algunos pocos investigadores en el campo de la literatura, como Milagros Carazas, Jaime Bryce o Daniel Mathews, la atención dada a poetas como Santa Cruz es casi nula. Algo similar puede suscribirse de otros espacios literarios alternativos al claustro universitario, como los blogs de poesía y las páginas web de discusión y debate sobre literatura en el Perú, que tuvieron durante la primera mitad de la década del 2000 una actividad bastante intensa.

Por lo demás, Nicomedes es, sin duda, la figura más interesante de las voces que entre los afroperuanos apostaron por la décima como vehículo de comunicación literaria desde mediados del siglo XX y que marcaron distancia frente a la décima oral tradicional, pero no es el único. Por los mismos años, otro decimista como Juan Urcariegui abordó temáticas similares y tuvo una exposición pública nada desdeñable. Durante la década de 1970 tuvo varias presentaciones públicas en la televisión y en la década de 1980, por ejemplo, aparecieron décimas de Urcariegui en el suplemento de *La República* (VSD) de manera semanal.

En otras ciudades del Perú se dio un fenómeno similar con otros poetas, como el caso de Hildebrando Briones en Lambayeque. Este decimista, influido también por la figura de Nicomedes, exploró entre las tradiciones de su Zaña natal para actualizar las décimas que habían sido

patrimonio de repentistas y cumananeros¹²⁹ de su región. Sus décimas se alejaban, como en el caso de Santa Cruz, de la décima tradicional que había escuchado de cantores zañeros tradicionales como Juan Leyva.

Actualmente existen círculos y asociaciones de decimistas sobre los que la academia literaria tiene, acaso, escasas noticias y aun más escaso interés. Todos ellos, obedeciendo al modelo de Santa Cruz, componen décimas para ser leídas, antes que para ser recitadas o cantadas. La mayor parte de ellos cuenta con numerosas publicaciones de sus composiciones, pero estas no exceden los cerrados mercados alternativos que se entrecruzan con otras manifestaciones de lo criollo.

Aunque estos decimistas no forman, necesariamente, parte del fenómeno cultural y musical criollo, como sí sucedía con Santa Cruz o con Urcariegui, mantienen con él una relación estrecha que les permite ampliar el espacio de difusión de sus textos. Existen, por lo demás, temáticas y preocupaciones comunes entre estos dos universos discursivos que crean entre ellos un aire de familia.

A diferencia de Santa Cruz, cuya frustración frente a la recepción de su trabajo por parte de las nuevas generaciones y de la academia peruana en general lo llevó al exilio y a asumir proyectos de orden más diverso dentro de la actividad folclórica, los nuevos decimistas se han replegado en el universo cultural que les resulta más familiar. Solo de esta manera puede explicarse este repliegue hacia el mundo criollo.

Como he afirmado, las ideologías literarias y culturales de las élites letradas que poco habían cambiado, incluso entre los intelectuales de izquierda más lúcidos de los últimos cincuenta años, han terminado por postergar uno de los proyectos literarios peruanos más interesantes del siglo XX. Además, han acabado por condenar a Santa Cruz a regresar literariamente a esa circunstancialidad que él, muy pronto, había logrado superar desde sus primeras publicaciones.

Cuando buena parte de nuestros teóricos de la cultura asumen posturas críticas frente a la colonialidad del saber y frente a la dependencia ideológica y académica de los claustros latinoamericanos,

129 La cumanana es una forma de contrapunto de coplas o de décimas de los departamentos del norte peruano, especialmente de Lambayeque y Piura.

dejamos escapar de las manos (y del debate) a una de las voces que, quizás no con la solidez deseada (aunque eso sea discutible), logró incorporar durante la década de 1960 las reflexiones e inquietudes de los sectores populares peruanos en dinámicas sociales y debates académicos de una universalidad que pocos académicos peruanos de esos años pudieron alcanzar.

Bibliografía¹³⁰

AGUIRRE, Carlos

2013 “Nicomedes Santa Cruz. La formación de un intelectual público afroperuano” en *Histórica XXXVII n.2*. Lima: PUCP, pp. 137-168.

ALEGRÍA, Ciro

1960 “El canto del pueblo” en *El Comercio*. Lima (22 de julio).

BALLAGAS, Emilio

1946 *Mapa de la poesía negra americana*. Buenos Aires: Pleamar

BLOOM, Harold

1995 *El canon occidental*. Barcelona: Anagrama.

CASARTELLI, Manuel A.

1965 “Nicomedes Santa Cruz. Insigne poeta peruano”. *La Acción Córdoba* (Argentina, 8 de agosto).

CORNEJO POLAR, Antonio

1989 *La formación de la tradición literaria en el Perú*. Lima: CEP.

DIEZ CANSECO, José

1949 *Lima: coplas y guitarra*. Lima: Compañía de impresiones Enrique Bustamante y Ballivián sucesor.

DURAND, José

1979 *El festejo de Belén*. Lima (videograbación).

EAGLETON, Terry

130 La familia de Nicomedes Santa Cruz ha implementado el sitio web www.nicomedes-santacruz.com que contiene un conjunto amplio de reproducciones de artículos sobre Santa Cruz aparecidos en medios de prensa muy diversos. Además hay una bibliografía y una discografía bastante completa de las producciones del autor (faltan muchos de los discos de 45 rpm que grabó con temas sueltos); asimismo, pueden encontrarse allí grabaciones de conferencias y de presentaciones públicas de Santa Cruz.

- 1998 *Una introducción a la teoría literaria*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- GONZÁLEZ VIGIL, Ricardo
- 2001 *Poesía peruana para jóvenes*. Lima: Alfaguara.
- MARÍÑEZ, Pablo
- 2000 *Nicomedes Santa Cruz. Decimista, poeta y folklorista afroperuano*. Lima: Municipalidad Metropolitana de Lima.
- MATHEWS, Daniel
- 2014 "La ciudad cantada y la Universidad" en *Me sale espuma*. Blog de lamula.pe: <https://mesaleespuma.lamula.pe/2014/03/29/la-ciudad-cantada-y-la-universidad/danielmathews/> Publicado el 29 de marzo de 2014.
- OJEDA, Martha
- 2003 *Nicomedes Santa Cruz. Ecos de África en el Perú*. Woodbridge (Suffolk): Támesis.
- RAMÍREZ Y RAMÍREZ, Enrique
- 1961 "Poesía afroperuana". *La Prensa*. México, 1 de abril.
- ROHNER, Fred
- 2006 "Notas para la edición y estudio de la lírica popular limeña (siglos XIX-XX)". *Lexis. Lima, volumen 30, número 2*.
- SALAZAR BONDY, Sebastián
- 1958 "Nicomedes Santa Cruz, poeta natural". *La Prensa*. Lima, 5 de junio.
- SANTA CRUZ, Nicomedes
- 1964 *Cumanana. Décimas de pie forzado y poemas*. Lima: Juan Mejía Baca.
- 1966a *Décimas*. Lima: Studium.
- 1966b *Canto a mi Perú*. Lima: Studium.
- 1971 *Décimas y poemas. Antología*. Lima: Campodónico Ediciones.
- 1982 *La décima en el Perú*. Lima: IEP.

CAPÍTULO CUATRO

LOS PERSONAJES AFRODESCENDIENTES EN LA NARRATIVA DEL PERÚ REPUBLICANO

EDUARDO HUÁRAG ÁLVAREZ

Por las referencias de los historiadores sabemos que los negros procedían del África y que llegaron con los primeros colonizadores a tierra americana. Fueron traídos como esclavos para cumplir diversas labores que se requerían en alta mar y, luego, en tierra firme. No obstante, los negros fueron ignorados por los cronistas pese al apoyo significativo que ofrecieron. Los españoles no los consideraban parte de los humanos que emprendían la gesta conquistadora. Con los negros se produce un acto de marginalidad. Valdiviezo Arista afirma que se dio un proceso de des-subjetivación en la categoría moral, en la identidad como persona y en la ausencia de discurso verbal: “La des-subjetivación de los sur-saharianos en la crónica allanó el camino para su objetivación, es decir, su reducción a una realidad material y animal dentro del imaginario colonial americano. La negación de su condición humana permitió eludir los cuestionamientos morales a su esclavización masiva.”¹³¹

A partir de ello, no se considerarían sus expresiones culturales y menos su religiosidad ancestral. Sus manifestaciones religiosas fueron

131 Valdiviezo Arista, Luis M. “La africanía borrada del Perú”. En: <http://red.pucp.edu.pe> Mes: diciembre de 2011, p. 5.

vistas como supersticiones propias de los pueblos bárbaros. Sale a relucir la idea del otro frente al nosotros. Es decir, los conquistadores europeos se consideraban una civilización que emprendía una conquista (visión eurocéntrica) como parte de su desarrollo o misión histórica y, del otro lado, estaban los nativos indígenas y los negros (los otros) que eran parte de la barbarie y cuyas manifestaciones sociales –según ellos– revelaban primitivismo.

Los negros estuvieron en el Perú desde los inicios de la Conquista. Cieza de León menciona que estuvieron en el acto significativo de la Isla del gallo. Al respecto, Valdiviezo Arista comenta: En la nómina de los trece que decidieron continuar con la expedición no aparece ningún sur-sahariano. Al parecer Cieza no pudo evitar mencionarlo, en este caso, pues se trataba de un evento particularmente decisivo...¹³² Es probable que no se consignaran a los esclavos negros por la sencilla razón de que no estaban en la misma categoría social que los conquistadores. Y ese criterio, en esos tiempos, era rígido e invariable.

Esta investigación se centra básicamente en las referencias literarias de los afrodescendientes en la narrativa peruana. Se empieza con el análisis de las *Tradiciones peruanas* de Ricardo Palma, escritor distinguido que se caracteriza por presentar hechos episódicos, significativos, de los tiempos del Virreinato y los primeros años de la República. La obra de Palma, como se sabe, está enraizada en los manifiestos de la cultura oral, ámbito en el que se desarrolla la mayoría de los afrodescendientes. En Palma se aprecia que los afrodescendientes están vinculados a hechos episódicos y que socialmente, salvo excepciones, son parte de un sector social marginal. No olvidemos que los negros, durante la Colonia y parte de la República, tenían la condición de esclavos.

Si Palma en el siglo XIX recrea hechos, acontecimientos sociales y personajes del pasado virreinal y republicano, Albújar, en pleno siglo XX, nos presenta una trama novelesca que acontece en las postrimerías del Virreinato. Pareciera que aún seguía vigente el afán de ir configurando un escenario nacional de muchas sangres y culturas. A partir de los años veinte (1920 a 1950, aproximadamente) se impone, en nuestra

132 Valdiviezo Arista, Luis M. Ídem, p. 9.

literatura, el realismo indigenista. Los escritores más importantes (Ciro Alegría y José María Arguedas) focalizan su interés en la situación del indígena y se esfuerzan por denunciar la injusticia social y la lucha por la posesión de la tierra. En esos años, después de 1940, la única que se interesa por la situación de los zambos y negros es María Rosa Macedo. Ella se esmera en presentar la situación de los negros de la costa sur. Sin dejar su filiación al realismo social, configura personajes afrodescendientes que revelan sus vicisitudes, frustraciones e ilusiones. No menos importante es *Manguera*, de Guillermo Thorndike. El personaje de esa recreación es nada menos que Alejandro “Manguera” Villanueva, ese destacado futbolista, símbolo de los negros que encontraron en el fútbol el apoyo del público y el trato digno que reconocía sus atributos.

También forman parte del corpus que elegimos en este estudio, las obras de Gálvez Ronceros y de Gregorio Martínez. En ambos casos se trata de una aproximación casi antropológica a los afrodescendientes. Ellos nos permiten conocer el modo de pensar, creer e interpretar la realidad.

Lo que se postula en este estudio es que hay un cambio significativo en los manifiestos literarios que dan cuenta de los afrodescendientes como personajes o sujetos actuantes. De ser personajes que aparecen como parte de hechos anecdóticos y episódicos, narrados desde una mirada externa, pasan a tener un rol protagónico, como se va a demostrar al analizar la obra de Gregorio Martínez. Podría decirse que pasan a tener voz propia. Algunos entienden esta progresiva presencia en el escenario nacional como un inevitable empoderamiento. Sin llegar todavía a una inserción con presencia en las decisiones que suponen participación en el poder, los afrodescendientes son un grupo étnico y cultural que se ha incorporado en diversas escenas de la vida nacional.

1. Los afrodescendientes en las *Tradiciones peruanas* de Ricardo Palma

En el escenario social del siglo XVIII, el negro es un esclavo al servicio de los amos que lo habían adquirido. El negro era una mercancía que

se podía comprar o vender. Solo la condición de liberto les daba oportunidades de mejoría. Los personajes y algunos episodios anecdóticos del Virreinato nos llegan a través de uno de los mejores narradores del siglo XIX: don Ricardo Palma. Tomamos, pues, sus escritos –sin ignorar que se trata de un relato ficcional– para apreciar cuál fue la condición del negro como grupo étnicosocial. En ese contexto social interesa precisar cómo se caracteriza al negro, cuáles son las particularidades de su conducta y en qué medida participan del escenario social estratificado.

No olvidemos el propósito de Palma como escritor. Palma escribe sus *Tradiciones peruanas* en la segunda mitad del siglo XIX, pocas décadas después de la formación de la República. La nación no había resuelto aún los problemas propios de una democracia incipiente. Con el ánimo de contribuir a la identidad nacional, los costumbristas se esmeraron por describir o recrear escenas de la vida social, especialmente aquello que pudiera ser representativo de la identidad peruana. Palma fue más lejos al recrear personajes, episodios anecdóticos, costumbres, decires y creencias que se remontan a la Conquista y el Virreinato. Al describir ese escenario, Palma nos pone en contacto con episodios y personajes de una historia e identidad que no podíamos ignorar. En ese afán, recrea hechos anecdóticos de los conquistadores y de todo personaje importante para revelar costumbres y el infaltable humor criollo. No le es ajena la presentación de afrodescendientes como personajes que motivaron episodios no pocas veces dramáticos. En una época en que la identidad nacional está en discusión (fines del siglo XIX), las tradiciones de Palma suponen la incorporación necesaria de personajes que por entonces eran marginales.

1.1. Implicancias de que el lego mulato tenga la gracia de Dios

Empezaremos por mencionar a fray Martín de Porres, uno de los mulatos más célebres en los tiempos del Virreinato. En *Los ratones de fray Martín*, el narrador refiere que Martín era un mulato, hijo de don Juan de Porres, caballero de Alcántara, y de una esclava panameña. Tal vínculo de razas dio origen, en nuestro medio, a los mulatos, los cuales

no eran del color de los traídos del Congo o de Angola, pero tampoco eran blancos. Los mulatos, a diferencia de los negros retintos, tenían ciertas consideraciones o privilegios. Ese fue el caso de Martín, cuyo padre se esforzó porque tuviera una educación elemental y aprendiera el oficio de barbero. Pero Martín, a los veintiún años, sintió que lo suyo era contribuir a las obras de Dios y atender a los más necesitados. Motivado por la fuerza de la fe, se incorporó como lego en la Orden de los Dominicos. El mulato se ganó el aprecio de los fieles por los milagros que, según la fe de los devotos, podía realizar.

Aconteció que, en esos tiempos, Lima se había llenado de ratones y hasta los religiosos ponían trampas para matar roedores. El gesto de fray Martín fue de conmiseración, así es que en lugar de matarlos los ahuyentaba para que se mantuvieran fuera de la casa. Una tarde, un ratón asomó por el agujero, el perro gruñó y el gato se encrespó. Fray Martín notó la incomodidad y dijo algunas palabras que cambiaron el ánimo del perro y del gato: “– Vaya, hijos, denle siempre un lugarcito al convidado, que Dios da para los tres.”¹³³ El caso de fray Martín, hombre piadoso y humilde, parece ser una excepción en la sociedad de entonces. No todos tenían la posibilidad de recibir educación y cultura. Los negros y mulatos estaban sometidos a severos trabajos y debían cumplir las órdenes del amo blanco. La prueba de la excepcionalidad es que fray Martín es el único mulato que alcanzó el reconocimiento de la sociedad limeña y la santidad de Roma.

1.2. El amante de la condesa sancionado por deslealtad

En *La emplazada*, se refiere que doña Verónica Aristazábal, viuda de un conde que el narrador prefiere no mencionar (solo dirá conde de Puntos Suspensivos), quedó heredera de una fortuna considerable y dos haciendas. Para tener una idea de la dimensión de sus predios piénsese que en ellas laboraban mil doscientos esclavos. El caso es que, entre los que laboraban en la hacienda, había: “(...) un robusto

133 Palma, R. “*Tradiciones peruanas completas*.” Madrid, Ediciones Aguilar, 1968, p. 265.

y agraciado mulato, de veintiún años, a quien el difunto conde había sacado de pila.”¹³⁴

Pantaleón, que así se llamaba el mulato, gracias al apoyo del amo pudo estudiar medicina. En algún momento, el amo decidió llevarlo a su hacienda para que ejerza el oficio: “(...) asegurándole cuarto fuera del galpón habitado por los demás esclavos, autorizándolo para vestir decentemente y a la moda, y permitiéndole que ocupara asiento en la mesa donde comían el mayordomo o administrador (...) y el capellán.”¹³⁵

Cuando la condesa enviudó fue a establecerse en una de las haciendas. Pese a la reticencia del capellán y el administrador, ella aceptó que el mulato participara de las tertulias. El mulato había destacado por su ingenio y habilidad en el oficio, pero además –agrega el narrador– Pantaleón tenía juventud y una “(...) vigorosa belleza física”¹³⁶ que pronto despertó el interés de la condesa. Según el narrador, tan ingenioso para usar los refranes y decires populares, el romance aconteció: “(...) como cuando el diablo no tiene que hacer, mata moscas con el rabo, y en levas de amor no hay tallas, sucedió... lo que ustedes sin ser brujos ya habrán adivinado.”¹³⁷ Al parecer, la condición de esclavo no fue impedimento para que una condesa consumara su romance apasionado.

Un año después, a la condesa se le ocurrió sacar del convento a una esclava. La joven era bien agraciada y pronto corrió el rumor de un posible romance entre la mulata Gertrudis y el médico. La condesa enfureció: “Ella, que se había dignado descender del pedestal de su orgullo y preocupaciones para levantar hasta su altura a un miserable esclavo no podía perdonar al que traidoramente la engañaba.”¹³⁸ Era evidente que solo el rumor de un engaño sería motivo para una sanción ejemplar. Sin embargo, el castigo aplicado parece ser expresión de alguien que ha perdido el control emocional y el necesario equilibrio. En ese contexto, el negro no tenía libertad para disponer de sus sentimientos. Pantaleón no había sido sino un capricho de la condesa

134 Palma, R. Ídem, p. 470.

135 Palma, R. Ídem, p. 471.

136 Palma, R. Ibídem.

137 Ibídem.

138 Palma, R. Ídem, p. 473.

y él tenía la obligación –en el entender de la condesa– de mantenerse como esclavo o sumiso a las decisiones de ella.

En el interrogatorio, la condesa fue simplemente la mujer blanca (con el estatus y el poder de los blancos en el Virreinato) que deseaba castigar la deslealtad de su esclavo. El mulato Pantaleón negó el romance con Gertrudis por lo que fue atado “(...) a una argolla de hierro”¹³⁹ y luego flagelado cruelmente. En un segundo momento del interrogatorio, el mulato siguió negándose y ella ordenó que lo arrojaran “(...) en una paila de miel hirviendo.”¹⁴⁰ Nótese la crueldad con la que se castigó al mulato. La generosidad de los patrones debió ser como un sueño, un espejismo que se desvaneció al volver los ojos a la realidad de la manera más cruel. Este final del negro arrojado a una paila hirviendo por una falta que el blanco considera delito grave es la misma sanción que recibiría el negro José Manuel en la novela *Matalaché*.

¿Por qué el título de *La emplazada*? Porque el mulato Pantaleón, al ver que definitivamente sería sentenciado y que de nada valdría su declaración, le dijo a la condesa: “– Hazlo, Verónica, y dentro de un año, tal un día como hoy, a las cinco de la tarde, te cito ante el tribunal de Dios.”¹⁴¹ Ella reaccionó con ira ante el atrevimiento y ordenó que lo envíen a la paila. Pero desde ese día ella perdió el control de sus actos. Cumplido el plazo y cuando el reloj de la hacienda daban las cinco, ella salió gritando: “– ¡Son las cinco! ¡Pantaleón! ¡Pantaleón!”¹⁴² Después de lo dicho, la condesa cayó muerta.

Pantaleón simboliza la eficiencia de los mulatos si les dan una oportunidad de superación (llegó a estudiar medicina), pero también representa las cualidades físicas de aquellos que un sector de la sociedad consideraba casi como bárbaros. Es revelador que quienes controlaban el poder (los blancos) y tenían dominio sobre sus esclavos llegaban a conductas injustas y bárbaras.

139 Palma, R. Ídem, p. 474.

140 Íbidem.

141 Íbidem.

142 Íbidem.

1.3. La mulata cuyos servicios eran generosamente compensados por el virrey

Una de las tradiciones en la que se hace elogio al atractivo sensual de la mujer negra o mulata, es *Brazo de plata*. En este relato se dice que don Melchor Portocarrero Lasso de la Vega, conde de la Monclova, al quedar lisiado en una batalla reemplazó uno de sus brazos con una filigrana de plata. Al llegar al Virreinato del Perú, el conde se aficionó a las mulatas de Lima, las que a su vez eran: "(...) como las de La Habana, el *non plus ultra* del género

Quien dijera que Venus
ha sido blanca,
de fijo no hizo estudios
en Salamanca."¹⁴³

El conde debió tener un resbalón con una mulata y sintiéndose satisfecho no se limitaba "(...) en recompensar amorosas complacencias."¹⁴⁴ Los limeños no tardaron en crear una copla y poner un pasquín en la pared:

"Al conde de la Monclova
le dicen Mano de Plata;
pero tiene mano de oro
cuando corteja mulatas."¹⁴⁵

El relato deja en claro que las mulatas de Lima debieron tener gracia y sensualidad como para atraer la mirada y las atenciones de un virrey. Obsérvese cómo es que el imaginario popular, que Palma rescata con acierto, no tarda en hacer rumores y expresar sus comentarios mediante los pasquines, principal medio de expresión de la colectividad. Palma internaliza los modos de expresión de la cultura oral y a través de ello construye la identidad nacional. Esta fusión de razas se generalizó en

143 Palma, R. Ídem, p. 475.

144 Palma, R. Íbidem.

145 Íbidem.

la sociedad de entonces y en los años de la República. El virrey no fue ajeno a estos vínculos de razas distintas. A él no le importaron las diferencias étnicas ni las habladurías del vulgo limeño que daba a conocer su pensar y humor en los pasquines.

1.4. El reo que luego de una ingeniosa argumentación aceptó ser verdugo

En *Pancho Sales, el verdugo* se narra que, en tiempos del Virreinato, cinco reos aguardaban ser ajusticiados. Cuatro de ellos esperaban condena por delitos como robos, asaltos y muertes. El quinto es descrito como: "(...) un negro esclavo, mocetón de veinte años, zanquilargo y recio de lomos, fuerte como un roble y feo como el pecado mortal."¹⁴⁶ Pancho Sales, que así se llamaba el negro, había sido sentenciado por el homicidio de un mayordomo español. El incidente provocó tal indignación que era casi imposible que el negro se salvara de la horca. El día que se iba a ejecutar la sentencia, esta se suspendió y la gente tuvo que retirarse: "(...) con el avinagrado gesto de quien va al teatro y se encuentra con que no hay función por enfermedad de la dama o del tenor."¹⁴⁷

Adviértase que el acontecimiento es presentado como parte de un espectáculo que carnavaliza la tragedia. La suspensión del espectáculo de la ejecución fue motivada por la súbita muerte del verdugo, un tal Grano de Oro. ¿Quién era Grano de Oro?, ¿cómo se le describe? Según el narrador: "(...) era un negrito casi enano, regordete, patizambo, gran bebedor e insigne guitarrista."¹⁴⁸ Al morir Grano de Oro había que designar a su sucesor y la justicia consultó: "(...) si alguno de los condenados consentía en ajusticiar a sus compañeros y salvar la vida aceptando como titular el aperreado cargo."¹⁴⁹

Los criminales pensaron que si se negaban a aceptar ser verdugos, los jueces no tendrían otra alternativa que conmutarles la pena. Y he

146 Palma, R. Ídem, p. 748.

147 Palma, R. Ibídem.

148 Palma, R. Ídem, p. 749.

149 Palma, R. Ídem, p. 750.

aquí que, luego de recibir la negativa de cuatro de los sentenciados, el alcalde llamó a Pancho Sales. Este, que antes había hecho un juramento con los sentenciados, le dijo a sus amigos: “– Compañeros: cada uno de ustedes debe tres muertes por lo menos y debía estar ahorcado tres veces. Yo sólo una vez he tenido mala mano, y esa miseria es pecado venial que se perdona con agua bendita. Como ustedes ven, el partido no es igual y, por tanto, acepto la propuesta”¹⁵⁰ Obsérvese el ingenio y la argucia de Pancho Sales para apartarse de los otros condenados y aceptar el cargo luego que ellos se habían negado. Puede juzgarse como un acto de traición porque luego de haber promovido que dieran una respuesta uniforme, se retractó.

Pancho Sales representa la picardía y astucia del negro para encontrar un argumento que le permita salvar la vida. También habría que decir que antepone su afán de vivir y que encuentra una argumentación para no cumplir con el compromiso contraído. En términos de generalización y metáfora, la picardía y astucia se convierten en atributos destacables en los afrodescendientes. Era una forma de superar las adversidades.

1.5. La venganza por una decisión humillante e injusta

En *El rey del Monte*, el narrador describe con más detalle la situación de los negros durante el Virreinato. Pese a que generalmente sus relatos se centran en un hecho episódico o anecdótico, en esta tradición el escritor revela la situación de los negros y el trato que recibían: “El esclavo que trabajaba en el campo vivía perennemente amagado del látigo y el grillete...”¹⁵¹ Y más adelante añade ciertas costumbres de algunos amos con sus esclavos: “Muchos (...) cometían la atrocidad de *carimbar* o poner marca sobre la piel de los negros, como se practica actualmente con el ganado vacuno o caballar, hasta que vino de España real cédula prohibiendo la *carimba*”¹⁵²

150 Palma, R. *Ibíd.*

151 Palma, R. *Ídem*, p. 903.

152 *Ibíd.*

Con estas referencias se puede advertir los excesos de los amos y autoridades contra los esclavos. Con los años, la actitud hacia los negros fue menos cruel y hasta se les permitió organizarse en cofradías. Se menciona que: "(...) con sus ahorrillos y gajes, llegaban muchos esclavos a pagar su carta de libertad y entonces se consagraban al ejercicio de alguna industria."¹⁵³ Las cofradías no fueron para los esclavos una forma más de vida social, también respondieron a la necesidad de expresar su fe religiosa: "Estando todos bautizados, eligieron por patronas de las cofradías a la Virgen del Rosario, y era de ver el boato que desplegaban para la fiesta."¹⁵⁴ Agrega el narrador que los miembros de las cofradías asistían también a las procesiones de Corpus y Cuasimodo y que: "En estas últimas eran africanos los que formaban las cuadrillas de diablos danzantes que acompañaban a la tarasca, papahuevos y gigantones."¹⁵⁵

Se comenta que, en 1799, quien presidía una de las cofradías "(...) era una negra de más de cincuenta vienes, conocida con el nombre de Mamá Salomé"¹⁵⁶ (Palma, R.: 1968: 904). Ella hizo una fortuna con su mazamorrería hasta que una de las que competía en el negocio soltó el rumor de que en su manjar ella utilizaba: "(...) una canilla de muerto, y una canilla de judío..."¹⁵⁷ Tal acusación fue suficiente para que interviniera la Inquisición y fuera sometida a lo que se llamó: "(...) vergüenza pública, con pregonero delante y zurrador detrás."¹⁵⁸ Mamá Salomé se afligió con la condena y murió al poco tiempo. Su hijo que ya tenía quince años "(...) se juró a sí mismo, para cuando tuviese edad, vengar en la sociedad el ultraje hecho a su madre..."¹⁵⁹ Por entonces, Lima vivía bajo el asedio de bandoleros y uno de los que dirigían tales bandas era nada menos que el hijo de Mamá Salomé. El bandolero recibió por sobrenombre Rey del Monte y se dice que: "Sólo los ricos eran víctimas de sus robos, y su parte del botín la repartía entre los

153 Palma, R. Ídem, p. 904.

154 Íbidem.

155 Íbidem.

156 Íbidem.

157 Palma, R. Ídem, p. 905.

158 Palma, R. Íbidem.

159 Íbidem.

pobres..."¹⁶⁰ La población veía en él a un personaje casi mesiánico. Posiblemente el imaginario popular agrandó la leyenda. Se dice que los hacendados, para evitar los ataques del bandido, le entregaban una contribución en dinero y alimentos, con lo que el bandido se sentía satisfecho. Las autoridades hicieron grandes esfuerzos para atraparlo, lo que consiguieron gracias a la complicidad de una morena. Ella se encargó de embriagar a los secuaces de Rey del Monte para que las autoridades pudieran atraparlo. El 13 de octubre de 1815, siendo gobernante el virrey Abascal, fue ejecutado en la horca.

Adviértase que la imagen que nos hemos formado del negro, en este caso, es la de un bandolero, resentido por el castigo a su madre, o justiciero que reaccionó contra la sociedad a raíz de un acto de injusticia. Entre los delitos que se les atribuye a los negros cimarrones está el bandolerismo, el robo o el pillaje y la extorsión a los hacendados. El negro, llamado Rey del Monte, simboliza al bandolero, el personaje marginal que ha decidido rebelarse contra el ordenamiento social, saquear los bienes de los ricos y dárselo a los pobres. El narrador hace del negro cimarrón un justiciero en el estilo propio de los románticos. A su vez, es una denuncia contra los abusos de los patronos y las instituciones contra los esclavos afrodescendientes.

1.6. El bandolero que se comportó como blanco

La última tradición que se analizará se titula *Un negro en el sillón presidencial*. Ciertamente, el título presenta el acontecimiento como un hecho extraordinario. El narrador informa que el episodio sucedió en 1835, época de caudillos y democracia incipiente. Salaverry desplazó su legión hacia Arequipa y decidió dejar en Lima al coronel José Ángel Bujanda. Su dotación de efectivos era mínima: cuarenta soldados de caballería y menos de cien efectivos de infantería. Por aquel entonces, los bandoleros se presentaban en montoneras y amenazaban la tranquilidad de la ciudadanía limeña. Una mañana que Bujanda salió a

160 Palma, R. Ídem, p. 906.

Surco, se presentó el negro León Escobar al mando de una cuadrilla de bandidos. La ciudad estaba casi desprotegida y León Escobar ingresó al salón del palacio presidencial: "(...) estacionándose los montoneros frente al atrio de la Catedral y vitoreando estruendosamente a Orbegoso."¹⁶¹ Tres concejales del municipio de Lima se presentaron ante él. León Escobar prometió que no se producirían desmanes siempre que la municipalidad: "(...) se aviniese a pagar un cupo de cinco mil pesos en el término de dos horas, dinero que necesitaba para atender a las exigencias y manutención de su gente."¹⁶²

Dice el narrador que los concejales aceptaron pagar lo solicitado por León Escobar. No se trata de un negro que se rebela porque ha tomado conciencia de la situación de su etnia. León Escobar solo aspira a resolver su problema económico. Tal vez por eso el episodio de la toma del palacio de gobierno no pasa de ser un hecho anecdótico, pero de gran significación porque quien ocupa el simbólico palacio presidencial es un negro. En la parte final del relato irrumpe el narrador para decir que conoció a uno de los concejales que participaron en el incidente y que este comentó que: "(...) el retinto negro, en sillón presidencial, se había comportado con igual o mayor cultura que los presidentes de piel blanca."¹⁶³ ¿Cómo se debe entender este comentario? Que se trataba de un negro que se apartó del paradigma que la sociedad tenía de los negros. En el esquema mental del concejal, un negro sólo podía ser un bandolero soez y vulgar.

En este conjunto de relatos Palma logra recrear literariamente los rasgos que caracterizan al negro de la época virreinal y el trato que recibía en ese ordenamiento social. Aunque no lo diga explícitamente, la incorporación de los negros como personajes de la escena y la historia del país supone una concepción en la que se intuye una nación de muchas razas. Obsérvese que hay un sentido de crítica social porque si bien los negros son parte de una realidad social, nacional, hay que aceptar que estaban relegados y no tenían la más mínima participación

161 Palma, R. Ídem, p. 1075.

162 Palma, R. Ídem, p. 1076.

163 Palma, R. Ibídem.

en las decisiones del Estado o el control del poder. Por eso, la incursión de León Escobar en el palacio de gobierno termina siendo un hecho anecdótico significativo.

Palma apuesta por una identidad nacional que incorpore personajes de distinta procedencia. No olvidemos tampoco que había, en Palma, una especial simpatía hacia los negros debido a su procedencia. Su madre, Dominga Soriano, fue una mulata “cuarterona” que, en el lenguaje de la época aludía a “(...) un ser humano con una cuarta parte de sangre negra, aunque en la práctica esa proporción podría variar”. (Holguín 2001: 127)

2. *Matalaché*, el mulato que se enamoró de una blanca y pretendió trastocar las costumbres establecidas

2.1. El negro como personaje protagónico de una novela

Matalaché (Piura, Talleres de El Tiempo, 1928) está ambientada en 1816. Los acontecimientos no suceden en Lima, la capital del Virreinato, sino en Piura, una ciudad de la costa norte. En aquel tiempo, los señores de la hacienda tenían mucho poder y la servidumbre estaba integrada básicamente por negros esclavos. La trama es sencilla. José Manuel era un mulato que cumplía el rol de capataz y tenía a su cargo decenas de esclavos. Un buen día, la hija del hacendado, María Luz, anunció que iría a Piura. A poco de llegar, ella se adaptó a las costumbres de la aldea rural. En ese mundo exótico y de calor tropical, María Luz se enamoró del capataz. La relación amorosa se consuma y, semanas después, María Luz se aflige al constatar que está embarazada. Los dichos de los esclavos congos alertan al padre del posible romance de su hija con uno de los trabajadores negros. Pronto se entera de que el osado negro que se atrevió a enamorarse a su hija María Luz era nada menos que José Manuel. Alterado por el atrevimiento, ordena que el siervo sea arrojado a una tina de jabón hirviente.

Matalaché es la primera novela en la que un negro o mulato asume el rol protagónico de la obra. En muchos relatos se puede haber dado referencias de negros, pero es en la novela de Albújar donde la trama lo toma como eje fundamental de la historia. Por la trama y el conflicto puede ser identificada como romántica, sin embargo, habría que decir que la obra no se centra únicamente en la relación amorosa. En el desarrollo de la trama se alude a costumbres y tradiciones de la época (como el desafío de los guitarristas) y se trasmite un afán de cambio de la sociedad, un país más justo para los esclavos. En buena cuenta, se puede decir que José Manuel no es un simple personaje, aquí el personaje representa a un grupo étnico. Respecto a sus rasgos personales se dirá que:

(...) era el negro menos negro de los esclavos de La Tina. Su tipo, su porte, cierto espíritu de orden e iniciativa y un marcado sentimiento de altivez diferenciábale grandemente de la negrada, hasta el punto de despertar en ellos, especialmente en congos y carabalíes, antipatías y animosidad rayanas en el odio. Al compararse ellos con José Manuel descubrían en los rasgos fisonómicos de éste el sello inconfundible de la blanca intromisión del cruzamiento, al que, no obstante envidiárselo, consideraban como un agravio y una traición que no quisieron perdonarle nunca.¹⁶⁴

No siendo blanco, no podía alternar con ellos ni llevar la vida social de ellos; pero tampoco tenía los rasgos físicos (como la nariz y el cabello crespo) de los negros. José Manuel era negro de piel pero su mente, en esa época, parecía la de un blanco:

Y si no – solía interrogarse – ¿por qué este afán mío de parecerme a esos señores que veo en las calesas por las calles? ¿Por qué me gustan más las mujeres blancas, que quizá nunca podré conseguir, que las mulatas que me ríen y me provocan y me tientan cuando vienen acá a mercar? ¿Por qué no me gusta comer ni dormir en unión de los otros negros y siento algo que me aparta de ellos, contra mi voluntad? ¿Y por qué, en fin, mi madre no quiso decirme nunca quién fue el

164 López Albújar, E. *Matalaché*. Lima, Juan Mejía Baca Editor, 1971, p. 69.

hombre que me engendró, y se entristecía por no poder decírmelo?
¿Fue obra de una prohibición o de la vergüenza?¹⁶⁵

José Manuel representa al negro que en el siglo XIX ha tomado conciencia de su etnicidad. Se hace muchas preguntas y cuestiona el orden establecido. Como es época de efervescencia social y afanes libertarios, él aspira también a una revolución, aunque no realice acciones en esa línea. El narrador deja en claro que su padre no fue un negro, sino alguno de los señorones de las haciendas. Su madre guardó un silencio respetable acerca de la identidad del progenitor de José Manuel. Se comenta que el señor José Manuel Sojo tenía un trato preferencial hacia el hijo de la negra. Inclusive le puso: "(...) un maestro que le enseñó a leer, escribir y contar, y cuando le creyó suficientemente preparado y capaz de manejar los asuntos de su escritorio, se los encomendó, no sin ciertas complacencias, poniéndole así casi al nivel de sus empleados libres."¹⁶⁶

2.2. Conciencia de etnicidad en José Manuel

José Manuel tenía un modo de pensar y una actitud distinta de la de los otros negros. No solo por el trato preferencial de los patrones. En cierto modo, tenía un nivel de reflexión ausente en la mayoría de los negros. Además, él sabía leer mientras que los esclavos, no. Es interesante la confrontación de pareceres que hace el narrador entre Ño Parcemón, uno de los esclavos más viejos de la aldea y José Manuel. Ño Parcemón es el prototipo del negro que con los años se ha resignado a vivir como vive y no esperar nada de los amos y menos de las autoridades: "Yo en los años que vivo al servicio e los blanco, que es dende que nací, enjamás los vide darles la razón a un esclavo. Soplamos, puntapiés, chirrongazos sí."¹⁶⁷

165 López Albújar, E. Ídem, p. 71.

166 López Albújar, E. Ídem, p. 72.

167 López Albújar, E. Ídem, p. 84.

Ante la injusticia, José Manuel apela a la unidad de todos los sometidos para rebelarse. Este planteamiento no ilusiona a Ño Parcemón:

-¿Y qué haríamos nosotros solitos, José Manuel? Suponte que tos los hermanos del vaye nos conchaváramos pa hasé lo que vos desís y que en un por l'aire tos fuésemos libres y mandásemos en los blancos, ¿te cres vos que las cosas iban a quearse así? ¿Te cres vos que los blancos de otras tierras iban a darse por vencíos? ¿Qué nos oído desí vos, que han estado junto al señorío, lo que los blancos de allá bajo han hecho cuando los indio presito sian pajariao contra ellos?¹⁶⁸

Es interesante observar la diferencia que se establece entre el indio y el blanco. Para Ño Parcemón, la situación del negro es peor que la del indio. Mientras el indio sabe reclamar o hay gente que sale en defensa de sus derechos, el negro no tiene quién lo defienda. No olvidemos que en el Perú, en 1821, la declaratoria de la independencia sólo consideró como libertos a los nacidos desde esa fecha, los demás siguieron como esclavos hasta la proclama de Ramón Castilla. El negro es una mercancía a la que se le pone precio. Por eso, Ño Parcemón se encorajina: “¡Caramba, semos peor que los indios! Por un negro como yo, cien pesos, o un poquito más; por uno como vos, quinientos, mil. ¡Ah, nos desprecian! ¿Y por qué, vamos a ver? Porque no tenemos el cuero blanco, como ese godó que viene de l’otra mar, con una mano atrás y otra elante.”¹⁶⁹

La diferencia de la etnicidad se refleja precisamente en la situación de José Manuel. Aunque se dice que el marqués (el supuesto padre) le tuvo consideración y le dio buen trato a la madre de José Manuel: “(...) lo sierto e que la tuvo e taparito, como seda e contrabando. ¿Y sabes po qué, José Manué? Pue porque no jue blanca y, naturalmente, le ofendía e lusila.”¹⁷⁰

168 López Albújar, E. Ídem, p. 87.

169 López Albújar, E. Ídem, p. 88.

170 López Albújar, E. Ibídem.

2.3. José Manuel y el sentimiento de liberación

Recordemos que la novela está ambientada en 1816, cinco años antes de la independencia del Perú. José Manuel está enterado de que se hablaba de movimientos libertarios. Esa información no parece importante para los negros esclavos como Ño Parcemón. Por eso, cuando José Manuel le habla de una liberación nacional –para blancos y negros– promovida por blancos, le parece insólito: “- ¡Los blanco! Esto no estaba en mi librito, José Manué. ¿Te has fijado en lo que has dicho? ¡Los blanco!... Como si me ijeras, los amo. ¿Y cómo van a levantarse los amo contra ellos mismos?”¹⁷¹

Entonces José Manuel le explica que hay blancos que están casi como esclavos y que el único que puede sentirse libre es el godó. Avizora que habrá una lucha entre blancos, y que ese es el camino que allanará, tal vez, una mejor vida para todos. Ño Parcemón se queda admirado de las ideas de José Manuel, pero necesita saber, en concreto qué deben hacer los negros. Ese detalle es importante, porque él tiene conciencia de su etnicidad y de su identificación social. Ante sus dudas e inquietudes, José Manuel, casi como un vidente, le explica:

El día está por llegar. Me lo dice mi corazón y ciertos rumores que vienen de la costa abajo. Porque esto no puede seguir así, Ño Parcemón. No es posible que trabajemos como animales y que nunca tengamos nada para disfrutarlo a nuestro gusto (...) Cuando suene la hora, yo seré el primero que corra a verme la cara con los godos. Si me matan, menos mal. Siempre será así la muerte preferible a esta vida odiosa que llevamos.¹⁷²

José Manuel es partidario de los ideales de independencia. Nótese que no son reflexiones sobre su situación personal. Sus ideas involucran a toda la etnia que por años venía sufriendo la esclavitud y el abuso. En esta novela, el escritor ha configurado un personaje mulato de ideas libertarias, un disconforme con el orden establecido, un visionario que

171 López Albújar, E. Ídem, p. 89.

172 López Albújar, E. Ídem, p. 90.

espera la hora del gran cambio. Pese a su situación privilegiada, José Manuel no se resigna. Por eso su reclamo y rebeldía. Podemos decir que tiene un gesto de solidaridad con los de su clase, una solidaridad ideológica y política que va más allá de su realidad individual.

2.4. El romántico e imposible amor

Un acontecimiento significativo de la trama de la novela es la relación de José Manuel con María Luz, la hija del amo. Desde que María Luz vio al mulato José Manuel, fornido y musculoso, se enamoró de él. Ella sabía que las costumbres y el ordenamiento social impedían ese tipo de relación sentimental, no obstante, su mente no dejaba de pensar en José Manuel. Por eso procede a un ardid al hacerse pasar por Rita, una de las negras con la que José Manuel tenía relaciones para aumentar el número de esclavos de la hacienda. En un diálogo breve, José Manuel le explica a Rita que ya no tendrán intimidad porque está enamorado de otra mujer. "Rita" (María Luz, en verdad), emocionada, revela su verdadera identidad. José Manuel se sorprende: "- ¡Era usted, niña María Luz! ¡Usted, la estrella más alta de los cielos, bajándose al alcance de mi oscura mano?".¹⁷³ Se sinceran los sentimientos y ya no podrán contener el apasionamiento que los envuelve. Con una sutileza admirable, el narrador muestra la posible relación íntima de los ansiosos amantes: "Y como, en la fiebre de su exaltación, José Manuel se atreviera a posar sus quemantes labios más arriba de los pies de la doncella, ésta, estremecida y agónica, susurró, señalando al frente con la diestra: - ¡La puerta!... ¡La puerta!... ¡Cierra, José Manuel, la puerta!..."¹⁷⁴

Cuando se descubre el amor prohibido, volvemos al dilema de la marginación por la etnicidad. El código social no acepta la relación de un negro o mulato con la hija blanca del amo. Juan Francisco, el padre de María Luz se entera del amor prohibido a través de una copla que pícaramente cantaba un negro congo cerca del dormitorio de María Luz:

173 López Albújar, E. Ídem, p.148.

174 López Albújar, E. Ídem, p. 151.

Cógela, cógela José Manuel
Mátala, mátala, matalaché
No te la comas solito, pití
Deja una alita siquiera pa' mí.¹⁷⁵

Juan Francisco obliga a los siervos que le confiesen la verdad. Luego, no tarda en hablar con José Manuel: “- (...) Eres un perro, peor que un perro. El perro siquiera agradece el trato y el pan que se le echa; pero tú muerdes a traición la mano que te da!”¹⁷⁶ Sin duda, Juan Francisco está cargado de ira por lo acontecido con María Luz. No acepta ninguna explicación. Nada justifica que un negro o mulato se haya atrevido a cortejar a su hija. Al negro se le ve como un transgresor del orden social establecido. La relación con María Luz, además, fue más que un cortejo.

Es importante observar que la actitud de José Manuel no es la sumisión. También él tiene algo que decir:

“- ¿Qué se figura, señor don Juan Francisco, que yo soy un esclavo como los demás, que no sabe lo que es un hombre y una bestia, y que todos tenemos el derecho de vivir libremente?”¹⁷⁷

El amo, el señor Juan Francisco, no está en condiciones de reconsiderar su decisión. Es patética la imagen de José Manuel poco antes de ser arrojado a la tina hirviente donde preparaban jabón:

José Manuel, que desde la noche anterior había sido encerrado en un ergástulo, cargado de grillos y esposas, sin más alimento que agua y pan y sin otra esperanza que la de recibir una muerte pronta y humana, se rebeló, y mirando de arriba abajo al hombre que sin más ley que la suya le condenaba a un suplicio horrendo, diabólico, le escupió, más bien que le dijo, estas afrentosas palabras:

- Ya ve usted, don Juan, como no es preciso ser negro para ser una bestia. ¿Quién es aquí la bestia, usted o yo?

- ¡Cállate, esclavo vil!

175 López Albújar, E. Ídem, p. 186.

176 López Albújar, E. Ídem, p. 192.

177 López Albújar, E. Ídem, p. 193.

- ¡Esclavo! El esclavo es usted, don Juan, que se deja arrastrar por la soberbia, como el demonio. Así son ustedes los blancos.¹⁷⁸

Se trata, pues, de una novela en la que el protagonista, José Manuel, más allá de la trama romántica del amor imposible, revela su rebeldía ante un orden injusto creado por los blancos para someter a los negros. José Manuel reclama que los negros no son bestias, que son humanos. Por el incidente ocurrido, el hombre blanco olvida principios del derecho y es capaz de una atrocidad. José Manuel representa al mulato que toma conciencia de su situación real y que se ve envuelto en un amor imposible.

3. Los negros y zambos de la costa sur en la narrativa de María Rosa Macedo

María Rosa Macedo es una destacada escritora de la generación de 1940 que ambienta sus relatos en las haciendas de la costa sur del país. Contagiada por las ideas del indigenismo, se solidariza con los que sufren marginalidad social. Aunque empieza en el periodismo termina dedicándose más a la literatura. De su narrativa destacamos *Don Constan*, una novela corta basada en la vida de un zambo de la aldea. Como se sabe, las haciendas de la costa eran espacios donde convivían trabajadores negros, zambos, cholos e indios. El análisis de este relato, como de otras obras de la autora, figura en el prólogo de *Narrativa completa de María Rosa Macedo*.¹⁷⁹ La autora, identificada con el realismo social, se interesó por llevar a la literatura el mundo de la pequeña aldea donde se fusionaban razas y expectativas.

178 López Albújar, E. *Ibidem*.

179 Macedo, María Rosa. *"Narrativa completa"* Lima, Fondo Editorial de la PUCP, 2011. Prólogo de Alfredo Bryce y Eduardo Huárag A.

3.1. Un personaje y la exploración de sus múltiples dimensiones

Don Constan es un relato que se aparta de los rasgos propios del cuento moderno. No se estructura en función de una peripecia o hecho anecdótico. Por su extensión puede considerarse una novela corta. Como tal, comprende un conjunto de episodios de la vida del protagonista, sus momentos de felicidad, pero también sus frustraciones y el inevitable deterioro por su adicción al alcohol. Constan rememora esos años lejanos en que decidió quedarse en esa aldea: "(...) por estas tierras se había hincado su vida cuando llegó, muy joven, de la campiña iqueña. Ahora todo estaba distinto y otra vez la novedad del paisaje le golpeó en los ojos ya turbios."¹⁸⁰ En la segunda secuencia encontramos a Constan en tiempos de una *llapana* (el río en época de crecida y torrenceras): "Él estaba muy joven entonces, sus veintidós años estallaban ahora con el júbilo incontenible de esas mismas aguas que corrían hacia abajo buscando el valle..."¹⁸¹

El relato se detiene para hacernos partícipe de los avatares de juventud y los años de madurez de Constan. El tiempo comprende periodos que se cierran, que se abren, que se vuelven a cerrar, como una visión circular. Para configurar al personaje se hace mención a sus atributos. Don Constan parecía ser la síntesis de la sabiduría popular. Allí radicaba su prestigio y ascendencia sobre otros. No era político, no era autoridad, ni comerciante emprendedor. Era un hombre entendido en la vida del campo y no era poco lo que sabía de códigos y señales de personajes fantasmagóricos:

"Conocía todos los secretos que encierran las piedras y los cerros de la quebrada. Y los misteriosos poderes que poseen la yerba santa y el chamico. Sabía también que muchas veces duendes minúsculos atraían a los viandantes descuidados (...) Él tenía oraciones eficaces para cada trance y la ayuda de prácticas invencibles."¹⁸²

180 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 99.

181 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 101.

182 Macedo, María Rosa. Ídem, pp. 99-100.

Pero ¿qué hacía y en qué andaba don Constan en su juventud? Fue por esos años que conoció a Juliana, la mujer a la que, pese a los desencuentros, estaría ligado hasta su vejez. Ella se interesó por: "(...) aquel esbelto muchacho que entonaba vales y marineras cuando el sol caía, y le llevaba nidos de pichingos y chaucatos encontrados entre los pinos."¹⁸³

Al parecer, la atracción fue mutua. Juliana dio las necesarias señales para un posible afecto y él no tardó en manifestarse:

(...) sus ojos ardientes miraban a la jugosa muchacha, fresca en su semidesnudez de lavandera, al pie del agua desafiadora y entre la penumbra verde del cinamomo y retamas.

Ella reía, reía y él se acercó más. Ella seguía riendo, pero cuando Constan la estrechó fuertemente entre sus brazos, acalló esa alegría y emocionada se entregó al amor que era ya un grito en su alma.¹⁸⁴

Casi al instante decidieron que se casarían y que ella dejaría su casa porque el zambo Constan tenía serias pretensiones. La cuarta secuencia trata de una información que alborota a todo el rancho: el patrón había vendido la hacienda. Ante ese hecho, los peones se plantean la disyuntiva de quedarse o irse. Nótese que entre la tercera y la cuarta secuencia hay una elipse, un salto en la continuidad narrativa, pero se mantiene el interés del lector porque se encadena un nuevo incidente o peripecia.

Por esa época, el zambo Constan se aficionó a los tragos hasta que se convirtió en un adicto. La mujer, por su parte, cargaba la frustración de no poder tener hijos. Quizá un niño hubiera cambiado la vida de la familia. Lo concreto es que la afición por la bebida lo terminó doblegando: "Constan comenzó a beber más y a trabajar menos. La lampada se le hacía pesada y el briscán le atraía cada vez con más fuerza."¹⁸⁵ Se produjo otro hecho importante: el patrón tenía un niño al que le gustaba la amistad y las enseñanzas de Constan. El niño se llamaba Pepe

183 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 104.

184 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 105.

185 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 114.

y don Constan se pasaba horas en eso de: “(...) deshilvanar la gastada historia de sus naufragios, de su vida en el pueblo iqueño y del arribo a la quebrada.”¹⁸⁶

La narradora vuelve a utilizar un recurso acertado al presentar las evocaciones. Sucede que, mientras cuenta una historia, se articula también otra historia que internamente está evocando Constan, con lo que se obtiene el doble plano de la narración. Constan siente nostalgia al recordar a Isolina, una “(...) cholita juguetona y simpática que era la mujer de uno de los pastores de Alta Cruz.”¹⁸⁷ En algún momento, Constan se queda en silencio al recordar sus momentos felices. Los ciclos de experiencia se cierran, como muchas cosas de la vida. Un día se tuvo que despedir de Isolina y eso le provocó un gran dolor. Ese dolor del recuerdo se proyectó al presente y Constan se quedó callado ante la mirada del niño Pepe. Éste, extrañado por el silencio de Constan, preguntó: “ - ¿Qué tienes Constan? Te has puesto muy serio... – Nada niñito. Nués nada – y su voz, otra vez cálida, comenzaba una nueva historia.”¹⁸⁸ La pregunta del niño lo hizo volver a la realidad y debió cerrar la imagen del recuerdo personal. El doble plano del relato cumplió su función.

Años después, Constan descubrió que ya no tenía la fuerza de los jóvenes. Fue lamentable. Tuvo un altercado con el mayordomo y cuando se disponía a responder se vio ante “(...) una cara oscura, como si algo terrorífico le mostrara su ancha faz y Constan retrocedió.”¹⁸⁹ Desde esa vez sus borracheras se hicieron más frecuentes y acaso más tristes: “Quería matar el miedo: su miedo ese que le oprimía con dedos cobardes y le enseñaba una cara repugnante. Quizá con pisco podría combatirlo.”¹⁹⁰ Se juntaban los temores y las frustraciones. La vecindad y hasta el patrón le aconsejaron que no siguiera con el vicio de la bebida. Nada se pudo hacer para apartarlo del trago. Un inexplicable impulso podía más que sus decisiones. A sabiendas de que el vicio lo estaba

186 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 116.

187 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 117.

188 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 118.

189 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 121.

190 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 122.

destruyendo, siguió. En su ofuscación llegó a golpear a Juliana y ésta, con mucha pena, decidió abandonarlo.

Constan hizo esfuerzos para recomponer su vida: “Los días sin Juliana habían sido difíciles, pesados y duros de soportar.”¹⁹¹ Fue a buscarla y ella reconvino en intentar la convivencia: “Además el zambo volvía cambiado, casi como en los tiempos en que el destino había amarrado sus días, y la mujer emprendió jubilosa el regreso a la quebrada.”¹⁹² Como se ve, el personaje ha sido descrito en toda su complejidad, con los ires y venires propio de una vida llena de esperanza, pero a la vez de frustraciones y temores. Es eso lo que le da autenticidad al personaje. Considérese ello como un destacable logro de Macedo.

A veces no se puede entender cómo es que la imposibilidad de ser padre puede afectar tanto a una persona. Habría que juzgar al personaje dentro del contexto social y cultural en el que vive. Solo de esa manera se puede entender la hondura de la frustración. Lo cierto es que, para Constan, el que Juliana no le diera hijos era “(...) como una herida abierta.”¹⁹³ Quizá por eso, un poco para compensar ese vacío, Juliana y Constan dedicaron su tiempo a atender y orientar al niño Pepe. Pero la vida le mostraría nuevamente su lado amargo. El niño Pepe, que ya no vivía en la hacienda, murió. La noticia alborotó a toda la hacienda. Constan estaba abatido: “- ¿Sabe usted? Es como si se me hubiera muerto mi hijo...”¹⁹⁴ Había perdido al “hijo adoptivo”. Y ese acontecimiento tendría efecto en la relación frágil de Constan y Juliana. Ella terminó abandonando la casa.

Pasaron los años. Un día Juliana enfermó y tuvieron que internarla en un hospital de la ciudad. La soledad de Constan solo cambió cuando se interesó por una cholita llamada Saturnina: “Los peones estaban atónitos ante el cambio de Constan. Ahora les parecía más joven, animado por una inconocible energía y ya no bebía.”¹⁹⁵ Pero todo no pasaría de una ilusión, de un resplandor. Una noche, incapaz de conciliar

191 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 125.

192 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 126.

193 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 130.

194 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 133.

195 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 138.

el sueño, salió al campo y descubrió que Saturnina y Felipe se amaban a escondidas. Pudo hacer algo contra ellos, pero se contuvo: “Vencido, cansado y casi viejo, escondió su dolor entre las matas perfumadas de un alfalfar y luego volvió al rancho que, caído sobre un costado, parecía la imagen misma de su vida.”¹⁹⁶

Nótese que la narradora se focaliza en el estado emocional de Constan. El protagonista se ve en toda su dimensión: actuación externa y mundo subjetivo. Constan es ahora un personaje envejecido, acabado. Es destacable la relación metafórica del personaje con el alfalfar caído a un lado. Días después, la noticia de la muerte de Juliana alborotó la ranchería. Nuevo golpe para él que padecía de soledad. Como en oportunidades anteriores, volvería a los tragos para enfrentar sus miedos inexplicables, la desolación y la tristeza. El trago era el único refugio en el que parecía olvidar sus penurias.

La vida continúa. Constan descubre que el tiempo hacía cambiar la realidad. Los peones de su época fueron muriendo. La ranchería fue cambiando. Se lo quisieron llevar a Lima, pero él no quiso. La vida le tenía reservada una sorpresa más: conocería a Mariacha, una cholita atractiva. Ese acontecimiento lo devolvió a la vida: “Fue como una fiebre alocada y hermosa aquel quemar de sus labios y aquella dulzura de su cuerpo. Mariacha... Apretando las manos en torno a esa carne que se le rendía temblorosa, Constan tuvo la felicidad después de tantos años, amargos como la flor de chamico. Y esa alegría la conoció en plena madurez.”¹⁹⁷

Mariacha fue una felicidad fugaz. Una enfermedad se la llevó pronto. La pena volvió a hundir a Constan. Y otra vez volvió a estar solo: “Tuvo que aprender nuevamente el sendero de retorno hacia las cosas que antes gustaba: los niños, el aguardiente bendito, la guitarra amiga, el campo...”¹⁹⁸ Constan veía pasar el tiempo, o acaso el tiempo lo veía pasar a él. Sintió como que cada vez pertenecía menos al mundo. Era

196 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 140.

197 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 146.

198 Macedo, María Rosa. *Ibidem*.

como si la muerte lo llamara para su descanso definitivo: “¿Por qué no se fue también como se habían marchado los otros?”¹⁹⁹

Esta es, quizá una de las mejores novelas cortas que se hayan escrito en la década de 1940. Tiene todos los elementos que hacen de una novela de personajes una obra interesante. Ello solo se consigue cuando la obra muestra al personaje en toda su complejidad humana, con sus ilusiones y sus miserias. Así como otros escritores han caracterizado personajes paradigmáticos, aquí estamos ante un afrodescendiente a quien vence la desolación, los temores inexplicables y las frustraciones. No pudo evitar el vicio del trago, tal vez el único refugio donde su conciencia se olvidaba de sí mismo. Único momento en que era otro, no sabe exactamente quién. La novela de Macedo es, quizá, la primera en mostrar las vicisitudes, el mundo interior de un afrodescendiente.

Constan es uno de esos relatos en el que se logra construir un personaje que podemos visualizar en nuestro imaginario. Una obra es buena cuando el personaje llega a tener existencia independiente de quien ha escrito sobre él, cuando “vive” en el imaginario del lector. Y eso es lo que se ha logrado con este personaje.

3.2. *El rastrojo*: configuración de una heroína indolegable

Los acontecimientos de la novela transcurren, básicamente, en la aldea de Cruz Chica, en la costa sur del país. La trama se desarrolla teniendo como personajes a zambos, que por varias generaciones estuvieron como esclavos de los hacendados y luego como libertos; pero también a los cholos que vienen de la serranía para buscar trabajo y mejores condiciones de vida. Es un poco difícil clasificar la novela: tiene los elementos propios de una novela de espacio (escenario, costumbres y dificultades de los aldeanos); pero también es una novela de personaje (teniendo en cuenta que gira, básicamente, en torno a la vida de Martina y sus hijos). No es casual que la novela se inicie con un incidente significativo: la proclama o el pregón en el que se anuncia la libertad

199 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 150.

de los negros: “Por decreto presidencial que respeto y acato, queda suprimida la trata, venta y compra de hombres. Así mismo, las familias estarán unidas y nadie podrá disponer de un miembro de ellas. Esto quiere decir que todos ustedes están libres y pueden ir y venir y servir donde quieran por la paga correspondiente. Bien ¿Qué me dicen?”²⁰⁰

Muchos de los negros siguieron trabajando en la hacienda del patrón. Saturnina, Santiago y Manuela se quedaron a vivir en Vitoy. Manuela sería la madre de Martina, personaje en torno al cual gira la novela.

3.2.1. *Lirismo e intensidad emocional*

A través de una estructura simple (las secuencias se organizan en función de encadenamientos) destaca el lirismo y la intensidad emocional en la presentación de ciertos momentos de la trama narrativa. Esto sucede, por ejemplo, cuando Juan, el marido de Martina, llega enfermo y desfalleciente. Ella lo atendió como pudo, pero en la madrugada siguiente Juan no despertaría: “Se acercó a tocarlo. Ese frío característico, más frío que la piedra y el hielo, más frío que el viento de invierno, más frío que todo lo que es frío, se estaba apoderando del cholo Juan.”²⁰¹

Otro momento en el que la palabra de la narradora alcanza intensidad emocional sucede cuando María, la que se encargaba de cuidar las vacas de la hacienda, enfermó. Ella era de Ayacucho y solo esperaba restablecerse para volver a su tierra: “Se iría, quien sabe hoy, quien sabe mañana... Iría a juntarse bajo tierra con las raíces de la grama, de los cinamomos y de los suches...”²⁰²

Son instantes en los que la narradora deja de utilizar la palabra como simple portadora de un relato. En esos casos, la palabra se deja llevar por la intensidad emocional y arranca de esa experiencia una reflexión, una metáfora de la vida. Esto se observa también el día que muere Juancito, el hijo mayor. Ella lo lloró con un sentimiento muy hondo. La narración dice que: “La última lágrima se cristalizó en las

200 Macedo María Rosa. *Rastrojo*. Lima, Imprenta Guillermo Lenta, 1944, p. 4.

201 Macedo, María Rosa. *Ídem*, p. 29.

202 Macedo, María Rosa. *Ídem*, p. 143.

mejillas hundidas del cadáver. El pañuelo se había deslizado sobre el pobre pecho enflaquecido y aquella gota dolorida comenzó a brillar con la claridad del alba.”²⁰³

Otro instante significativo es la despedida de El Gringo, el menor de los hijos de Martina. El Gringo había sido reclutado para el servicio militar junto con otros jóvenes de la aldea de Cruz Chica: “Un peso agobiador cayó sobre el pecho de la madre y todos sus dolores se fundieron en un grito que no salió de su garganta. – ¡Hijo mío! – clamó interiormente y aquel lamento no dicho, volvió a la fuente oscura que guardaba en su corazón.”²⁰⁴

Nótese el esmero por construir una frase que pueda transmitir la situación emocional que, en estos casos, llega a su mayor intensidad. Por eso se dice que los narradores poetizan la escena y la hacen memorable.

3.2.2. *Martina, heroína indoblegable*

Martina es la heroína de la novela. Es el paradigma de la mujer abnegada, que luego de los inevitables lamentos puede sobreponerse ante la adversidad. La veremos así en varios episodios de su vida. El primero de esos fue el día en que su marido, Juan, llegó a la casa con un extraño agotamiento. El cholo Juan dio unos cuantos pasos en la casa y cayó al suelo. Ella pensó que había caído por excesiva embriaguez, pero pronto advirtió la gravedad del caso. La muerte de Juan causó conmoción en la familia. Martina no se dejó vencer por la adversidad: “Cuando los muchachos despertaron, comenzó un llanto amargo y ruidoso. Martina los consoló, vistió al difunto con sus ropas del domingo y terciándose la manta, salió a contratar al carpintero para que hiciera el ataúd y a ver al cura si podía rezarle unos responsos.”²⁰⁵

La vida no se detiene. Las tareas no le daban tregua. Admirable la valentía de una mujer que ha quedado viuda y con cinco hijos. El único punto de apoyo con el que cuenta son sus propias fuerzas, su voluntad

203 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 77.

204 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 151.

205 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 29.

de trabajo. La muerte le había arrebatado al hijo mayor, aquel con quien compartía las labores de la casa y el campo: “Era su única compañía en los días que pasó triste y abandonada en Pisco, luego fue su mejor consuelo y el que más le ayudaba... ¡Se había ido para siempre!”²⁰⁶ Y como si los males no tuvieran fin, su hija Carmela quedó embarazada de alguien cuyo nombre se negó a revelar. Los vecinos tal vez hablarían mal de ella, pero no les prestaría oídos: “Ella vivía de su trabajo, a nadie debía nada y una desgracia le pasa a cualquiera...”²⁰⁷ Digamos que con esas simples palabras sintetizaba una filosofía de vida.

3.2.3. *Relaciones entre patronos y trabajadores*

Es importante señalar que en la vida de la ranchería no se plantea una situación de enfrentamiento entre patronos y trabajadores. Sin embargo, la narradora no pierde la oportunidad para advertir que los patronos no cumplen con darles buenas condiciones de vida. El único personaje que puede mostrar cierto afán de cambio es Juancito. Y lo percibe cuando se sabe enfermo de tuberculosis y casi está condenado a morir:

¿Por qué no se hacía algo? Multiplicar los sembríos de eucaliptos, sanear las viviendas de los peones, esos ranchos abiertos a todos los invasores, adoptar medidas de profilaxia, mejorar la alimentación, establecer un servicio sanitario aunque fuera rodante... ¡Cuánto se podía hacer! Mentalmente se propuso emprender una campaña aunque contara con la enemistad de los hacendados que miraban cualquier medida de progreso y humanidad, como un ataque a sus bolsillos.²⁰⁸

La actitud de Juancito contrasta con la de Martina. Ella es más conservadora y no se permite cuestionar el orden establecido. Piensa que en el mundo hay muchas diferencias: “(...) Pero así estaba hecho y no cambiaría. Siempre hubo ricos y pobres, el mismo Nuestro señor

206 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 77.

207 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 115.

208 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 75.

Jesucristo, decía el padre que no tenía casa ni vestido, que nació sobre pajas...”²⁰⁹

Los patrones no les mejoran las condiciones de vida, aunque se debe reconocer que tenían un espíritu paternalista. Martina fue a la casa de Laura, la hija de la patrona, y esta le regaló las vísceras del carnero que ese día había sacrificado. Martina se lo agradeció. Además, le pidió a la señorita Laura que fuera madrina de sus nietos que en la próxima festividad querían participar con la danza de Los Negritos: “-¡Qué gracioso! Seré madrina de ellos con mucho gusto. Usted arregle con una costurera y compre lo que necesite. Aquí tiene. La señorita sacó un billete y Martina agradeció con su habitual manera, un poco altiva, otro, sometida”²¹⁰

3.2.4. Las posibilidades de mejoría social

No todo son penurias en la vida de Martina. Tuvo una gran satisfacción cuando se enteró de que su hijo Octavio se iría a Pisco para trabajar con un ingeniero: “Ayer le he hablau. Quiero ser mecánico”²¹¹ La noticia desconcertó a Martina. Le costó aceptar que se trataba de una mejoría para su hijo. Tiempo después, el día de una de las festividades del pueblo, regresó Octavio. Entró acompañado de su mujer y por sus gestos sintieron que no era él mismo. De hecho, cuando se despidió de Cruz Chica, Martina sintió que: “Ya no le parecía suyo este hijo acaparado por una extraña que se consideraba superior a ellos”²¹²

También puede considerarse como mejoría relativa el que Isabel, otra de las hijas de Martina, se casara con un cabo llamado Julio Pazos: “Todos miraban con algo de respeto a la zamba y a su hija que se iba a casar con un hombre de posición. El cabo Julio Pazos era muy apreciado por todos, representaba a la ley en ese rincón arisco y escondido de la quebrada”²¹³ El matrimonio no duraría mucho. El cabo

209 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 26.

210 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 83.

211 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 43.

212 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 70.

213 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 49.

se interesó por la hija del maestro de la escuela y un buen día escapó con ella. Martina, siempre tan generosa, no hizo problemas: “Y aura, ¿qué piensas hacer? Porque si quieres puees quearte aquí. La casa es chica pero toos cabemos.”²¹⁴

3.2.5. *El daño y los aparecidos en las creencias de los aldeanos*

En Cruz Chica y en las aldeas de los alrededores, los campesinos creen en fuerzas misteriosas que pueden ser utilizadas para causar daño al enemigo. También es parte de las creencias la idea de que en los caminos se presentan extraños personajes, ánimas en pena, que asustan al viajero o pueden enloquecerlo. Estas historias son parte de las leyendas y relatos que conserva la memoria de los aldeanos:

(...) decían que bajo los pacaes del camino, se veía un ataúd grande y que, si alguien pasaba por allí sin decir un Padre Nuestro, el cajón se abría y un bulto amortajado se precipitaba sobre el transeúnte ahogándolo. Era el ánima del pobre Don Matías, que se lo llevó el diablo cuando lo estaban velando y quería a toda costa redimirse. Este señor había sido un hacendado, de los antiguos, que hizo pacto con Lucifer. Su alma a cambio de dinero y poder. La mayor parte de las haciendas le habían pertenecido, pero todo acabó con su muerte.²¹⁵

Se ve el tradicional tema fáustico: Lucifer (o el diablo) concierta con el humano para concederle favores a cambio de su alma. Esta referencia está presente en la oralidad latinoamericana, y el mismo Ricardo Palma lo tiene presente en la trama de *Don Dimas de la tijereta*. Según la creencia, se trataría del ánima que aparece como persona viva. En la conciencia popular latinoamericana, la muerte no es la nada, ni la inexistencia. La muerte es un ámbito en el que las ánimas purgan sus pecados o transmiten sus resentimientos. Esto se verá, con otro tratamiento, en la narrativa de Rulfo y García Márquez.

214 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 66.

215 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 102.

3.2.6. *Las festividades y la creación popular*

No podemos dejar de mencionar la creatividad e ingenio que muestran los aldeanos en sus festividades. Como ocurre en casi todas las aldeas pequeñas, las fiestas alborotan y movilizan a toda la población. Se organizan competencias y salen a lucirse los cantores y guitarristas. La novela inserta las estrofas que improvisan los cantores populares:

Junto al río hay una casa
y en el espino hay un nido.
La casa es de mis amores,
pero el nido ta' vacido.²¹⁶

Los temas habituales de los cantores populares son el amor ingrato, el abandono o el deseo de que la mujer amada acepte la propuesta del consorte. Nicanor, el hijo de Martina, es un versificador nato, infaltable en las fiestas:

Palomita blanca, alas de plata,
piquito di oro.
No te remontes, por esos montes,
¡porque yo lloro!²¹⁷

Pero la festividad va de la mano del consumo de tragos. Y con la embriaguez salen a relucir los enfrentamientos y viejas rivalidades. Nicanor le reclamó a Isidoro porque le hizo trampa en una competencia, se fueron a los golpes y en un momento de la gresca, Isidoro cayó al suelo. Murió casi al instante. Este episodio trágico daría motivo a su encarcelamiento y a un largo proceso de la justicia para que lo liberen.

3.2.7. *Acerca de la trama narrativa*

Rastrojo es una novela que persuade, que atrapa al lector. Su mejor logro es la configuración de una heroína afrodescendiente capaz de

216 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 88.

217 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 186.

sobreponerse a las adversidades. Un personaje redondo, con sus ilusiones y frustraciones, sus logros y sus espacios de felicidad. Ella es el símbolo de la semilla que no muere, que siempre encuentra los recursos o signos para afirmar la vida. Por ella se ven pasar los hechos y vicisitudes de su familia que metafóricamente son los de las otras familias de la aldea. Ella es el símbolo de una vida que no se deja doblegar.

Si la novela muestra su limitación es en el manejo del suspenso. Un episodio sigue al otro, pero no necesariamente con el hilván que mantiene el suspenso. Se destaca la creación de una atmósfera en la que los hombres aparecen ligados al trabajo de la tierra. Por encima de las adversidades, los hombres aman su espacio, su familia. Y aunque algunos tienen opciones de mejoría, sentirán nostalgia por su aldea, por Cruz Chica. Las condiciones de vida son deplorables y la atención de salud es casi nula, pero ello no conduce al reclamo o a la confrontación social o política. No parece estar en el temperamento del negro o el zambo ese tipo de reacciones. Hombre y tierra están enlazados por el mismo destino. Al final de la novela se explica el título del libro a través de una cita reveladora: "Estaba atado a la tierra y luego, al morir, sería como el rastrojo, que se arroja a un lado para dejar sitio a la nueva siembra"²¹⁸

De esta manera, vida y muerte son parte de un círculo. Tal vez lo maravilloso es que la muerte da origen a una nueva vida. El hombre sabe que su cuerpo y su muerte son parte de ese ciclo que se cierra, se abre, se vuelve a cerrar, y así hasta el infinito. La novela presenta un universo con negros, cholos y zambos que luego será el sustento de esa nación multirracial que caracteriza al país. La obra de Macedo destaca por el tratamiento de sus personajes y por la novedosa incorporación de los afrodescendientes en la escena nacional. No son víctimas de un patrón, sino seres con las dificultades propias de cualquier ser humano.

218 Macedo, María Rosa. Ídem, p. 203.

4. Alejandro Manguera Villanueva, el futbolista que conoció el éxito

4.1. Alejandro, la época y sus inicios en el deporte

Manguera, relato de Guillermo Thorndike, apareció en el libro titulado *El revés de morir*.²¹⁹ (Lima, Mosca Azul, 1978). Como se sabe, Alejandro “Manguera” Villanueva fue uno de los futbolistas afrodescendientes más destacados de esa selección nacional que participó en la Olimpiada de Múnich (1939). Por esos años, los futbolistas jugaban más por afición que por dinero. Algunos consiguieron interesar a los equipos extranjeros y obtuvieron éxito y dinero. Manguera, como muchos, había demostrado en las canchas de los potreros que era hábil para el fútbol. ¿Pero cuál era la vida que llevaban los negros en la Lima de los años veinte, de convulsión social y confrontación ideológica? Thorndike acierta al mostrar en un párrafo apretado el quehacer y el destino de los afrodescendientes en una ciudad como Lima, tan marginadora con los negros y los cholos.

Los negros, Alejandro, éramos entretenidos. Les gustaba escucharnos canturrear o deformar palabras en busca de una música o una risa. Rascaban la pelambre de los negritos como quien acaricia a un terrier. Una crolita con trenzas causaba admiración en las señoras, acaso merecía un caramelo. Ya viejos, servíamos para fabricar adobes o pintar fachadas, también para recolectar basura y como mayordomos en lugares distinguidos o de eficientes capataces, mejor que indios atontados que empiezan a llegar a la ciudad. Y las mamás se usaban para lavar ropa y planchar finas batistas, o de ayas y cocinearas de casas bien, donde despilfarraban el churrasco mientras allá, en el callejón, los niños tosían de hambre. Todo esto comprendías, Alejandro, tal vez te hizo tan rebelde y altivo.²²⁰

Alejandro Villanueva nació un 4 de junio de 1908, en Malambo. A sus dieciséis años entendió que lo suyo era el fútbol. Tenía una talla por

219 Thorndike, G. “Manguera”. En: *El revés de morir*. Lima, Mosca Azul, 1978.

220 Thorndike, G. Ídem, p. 52.

encima del promedio, lo que le daba la apariencia de un negro zulú. La talla alta era una ventaja y desventaja. Podía dar grandes trancos y superar a los defensores, pero a la vez era un poco lento para desplazar esa humanidad. Era callado y muy consciente de que debía dedicarse a mejorar su juego. Hasta que llegó su día y su hora:

- Me voy al estadio, hasta pronto, mamá – viste su mejor traje gris, echa el sombrero sobre una ceja, alisa el chaleco, empuña el maletín deportivo, sonríe unos dientes blancos, una luz de diecinueve años. Mamá Melchora suspira, qué hermoso Alejandro, qué alto y espigado, cuánto sabías hijo para ser tan joven. (...) Buena suerte Alejandro, que metas gol, hay que enseñarles fútbol a esos chapetones.”²²¹

4.2. La hazaña olímpica en el recuerdo

Alejandro Villanueva debió trajinar duro por los estadios para confirmar su calidad de excelente jugador. Hasta que llegó 1939 y Alejandro Villanueva figura como titular de la selección nacional que asistirá a la olimpiada. Es la hora de despedirse de su mujer:

Rosa, me voy. De pronto tristes, los ojos de Alejandro Villanueva se apartan del espejo. Como si volviera de entrenar una mañana cualquiera, el incomparable capitán del Alianza Lima ha pedido a su mujer bañarse juntos. Demasiado elegante para el uniforme blanquiazul ordenado por el Comité Olímpico a la Sastrería Turkey, Villanueva se abotona un traje de auténtico casimir inglés. Hoy viajan de calle.²²²

Alemania está lista para demostrar que era una nación con afanes hegemónicos. La organización era imponente. La selección peruana no tarda en demostrar sus cualidades. En la alineación de ese equipo estaban Juan Valdivieso, Víctor Lavalle, Prisco Alcalde, Adelfo Magallanes, Lolo Fernández y Alejandro Villanueva. El equipo gana sus primeros partidos. Es toda una revelación. Casi estaban en la semifinal cuando

221 Thorndike, G. Ídem, p. 64.

222 Thorndike, G. Ídem, p. 136.

les toca enfrentar a Austria. De acuerdo con el orgullo germánico y lo previsto por los organizadores, Austria debería ganar. Es un partido decisivo. Thorndike lo narra con el suspenso que supone un partido del mundial: “Van y vienen los ataques. Austria avanza, quiere arrollar a sus contrarios. Un minuto. Austria tiene que ganar. El árbitro cobra un penal.”²²³ Ante la adversidad, la selección peruana crece. Steinmetz se cuadra frente a Valdivieso. Se produce el tiro y falla. Es entonces que se suceden hechos insólitos: “A los seis minutos: gol de Magallanes. Anulado. ¿Por qué? Off side. Gol de Campolo. Anulado. Otra vez off side. Gol de Alejandro Villanueva. Anulado, por tercera vez off side. No se amarguen, tranquilos.”²²⁴

Falta poco para terminar. ¿Dos minutos? ¿Un minuto? Tiro libre a favor de Perú. Lolo tira y gol. Es el cuarto. Suena el final del partido. Perú había ganado cuatro a dos. Es entonces cuando la Asociación Internacional de Fútbol anula el partido y ordena que el *match* entre Austria y Perú se juegue de nuevo. Alegan que durante el *match* ingresó público al campo. El Perú decide no presentarse al partido reprogramado.

4.3. El declive y el infortunio

Ocho años después de haber alcanzado la gloria, se le cruza el infortunio. Perdió un hijo y la hija está con una fiebre que no cede. Los periódicos ya no escriben sobre él. El gran Alejandro “Manguera” Villanueva está internado en la sala Santa Rosa del hospital Dos de Mayo, en el pabellón de los tuberculosos. Los recuerdos lo asaltan. No es más el gran Manguera como lo conocía la multitud, pero a la vez es el mismo:

(...) en La Victoria nunca dejó de ser don Alejandro. Allí, más arriba que Villanueva, nunca hubo nadie. Dicen que no, que el color de la piel no importa en el Perú, pero negro, lo que se dice negro, lo que se llama zambo auténtico, no hay todavía uno que haya sido presidente de la República o ministro de Estado. O que llegara a los

223 Thorndike, G. Ídem, p. 164.

224 Thorndike, G. Ídem, p. 165.

resplandecientes salones del Paseo Colón como no fuese de mayordomo. O que paseara el jirón de la Unión a bordo de un Packard como no fuera chofer.²²⁵

La vida se le apagaba a don Alejandro. Tenía treinta y cinco años, solo treinta y cinco: "(...) el mejor de todos y sin embargo..."²²⁶ Presiente que el final está llegando. No quiere que Rosa (su mujer) se vaya. Después cambia de opinión y se despiden. Pero esa noche ella no pudo dormir. Apenas amaneció, Rosa fue corriendo en dirección al hospital. Eran las seis de la mañana y los médicos dan por muerto a Alejandro Villanueva. Rosa no lo admite. Entra, grita, le quita la sábana que cubre su rostro:

¡Alejandro!, ¡Negro, Negro!
Rosa lo destapó
Entonces el supuesto difunto abrió los párpados y comenzó a llorar
¡Alejandro, acá estoy!
¡Negro, Negro!
Me miraba, me miraba y sus lágrimas le caían.
¡No te vayas, no me dejes!
Seguía llorando. Poco a poco fue cerrando sus ojos. Yo me prendí de él. Atrás mío entró el enfermero. Goyo también vino. Me lo quitaron. A las siete y catorce minutos de la mañana del 11 de abril de 1944 un médico extendió el certificado de defunción.
Manguera, don Alejandro, acababa de hacer su última jugada de caracol. Había muerto dos veces.²²⁷

La novela de Thorndike es ágil, enmarcado en ese estilo periodístico que manejaba con acierto. Thorndike elige un personaje representativo del fútbol y de la negritud, un personaje que fue toda una leyenda en el imaginario popular. Nacido en los potreros, Villanueva fue un futbolista brillante. Simboliza al negro que en ese deporte popular alcanza la fama. Por entonces, era poco usual que un negro llegara a tener éxito. Después, en las siguientes décadas, otros negros también alcanzarían el éxito.

225 Thorndike, G. Ídem, p.183.

226 Thorndike, G. Ídem, p.186.

227 Thorndike, G. Ídem, p. 189.

Como muchos personajes que son leyenda, Alejandro Villanueva moriría acosado por la enfermedad que perseguía, implacablemente, a los pobres: la tuberculosis. El relato de su muerte misma parece una jugada, una cabreada final de Alejandro. Pero nótese que este hecho anecdótico seguramente es parte de la leyenda, aquello que acompaña a los héroes populares y lo mitifican.

5. Gálvez Ronceros y los negros en su habla habitual

Gregorio Martínez y Antonio Gálvez Ronceros comparten el propósito de rescatar los modos de expresión verbal y las manifestaciones de la cultura oral del poblador negro de la costa sur del Perú. Con estos escritores, los afrodescendientes expresan con voz propia sus inquietudes y sus modos de relacionarse con la sociedad y las instituciones. En *Canto de sirena* de Gregorio Martínez, el protagonista se permite reelaborar mitos tradicionales, como el de la versión de la Biblia sobre la creación del mundo. La oralidad, tanto para el indígena como para el negro, es el vehículo primordial para transmitir su modo de pensar e interpretar su conocimiento de la realidad. A través del discurso oral, por lo demás muy expresivo, el negro revela su vida cotidiana, su noción del tiempo, y lo que ha asimilado de la cultura convencional institucionalizada.

La cultura oral del negro nos llega a través de la ficcionalización amena de Gálvez Ronceros y Gregorio Martínez, que asumen un realismo que se acerca a los hechos maravillosos. En ambos, los rasgos de la oralidad negra y las transgresiones fónicas se muestran en un tono ameno, pícaro y hasta soez. Sin exagerar, puede decirse que hay un antes y un después de estos escritores que han sabido compenetrarse con el modo de hablar, del sentir y emocionarse de los afrodescendientes. Con estos escritores, los negros ocupan el escenario protagónico y, lo más importante, transmiten su modo de pensar e interpretar los hechos de la realidad social en la que están instalados.

5.1. El modo de contar de los negros

En *Monólogo desde las tinieblas* Gálvez Ronceros acoge las variantes fónicas del habla del negro y construye un código particular. En el relato *El mar, el machete y el hombre*, leemos: "El machete es un pescao que nadie puee come: la mar lo hizo casi de pura epina que metió a la diabla en una hilachas de caine."²²⁸ Lo interesante es que luego hace una relación entre lo acontecido con el machete, caprichos de la naturaleza, y su incidencia en la vida del hombre: ¿Pa qué sirve un pescao así, tan atravesao de epina? A vece la mar e como algunos homes: hace cosas solo pol joré. Y al machete lo jorió. Y así jorió al hombe, que se jorió con ese pescao."²²⁹

El relato, breve y sencillo, muestra el modo de categorizar los elementos de la realidad que tiene el negro aldeano. El personaje parece descubrir que en el mundo y la creación de los seres no todo es orden y armonía. La picardía, propia del negro, lo lleva a sacar una deducción: el hacedor de vida hace algunas cosas para mortificar a otros. El hacedor mortificó al pez y de paso mortificó al hombre.

Y así como el negro advierte lo particular dentro de lo general, es importante observar la malicia como rasgo que caracteriza a los afrodescendientes. En el relato *Etoy ronca* se cuenta que una negra, mientras iba por los caminos, se encontró con su compadre. Se fueron charlando hasta que en cierto lugar del camino, ella dijo: "- Compaire (...), el camino ta solito."²³⁰ Como el compadre no parece entender el mensaje, ella insinúa sus deseos y vuelve a hablar:

" - Compaire, uté me quiede tumbá.

228 Gálvez Ronceros, Antonio. *Monólogo desde las tinieblas*. Lima, Municipalidad de Lima Metropolitana, 1986, p. 40.

229 *Ibidem*.

230 Gálvez Ronceros, A. *Ídem*, p. 43.

Entonces el negro la miró y le dijo:

Comadrita, si yo la tumbo en ete camino, ¿uté grita?
No, compaire, poque hata ronca etoy.”²³¹

Como se puede apreciar, la malicia es un rasgo frecuente en la vida cotidiana del negro. La mujer no es ajena a estas motivaciones e insinúa su disposición para el amor, puesto que ella (si se produce el asalto apasionado) no iba a gritar.

5.2. El tema de los mitos cosmogónicos

Entre los relatos que presenta Gálvez Ronceros destaca *La creación del mundo*. No se trata de un nuevo mito cosmogónico, sino del modo como el personaje interpreta, desde su oralidad, el mito bíblico judeo-cristiano:

Dicen quial principio e toa las cosas la Tierra etaba vacía y se confundía con el firmamento en una ocurrida muy prieta. Pero elepiritu de Dio, que año tras año veía dede ariba lo mimo, no aguantó má y se vino volando a hacé las cosas. Entonce dijo: “Qué brote la lu” Y la lu brotó. Y como vio que la lu era güena, la desayuntó de la ocurrida y a eta la mandó a que juera a vivi a ota padte. Ya la lu la llamó día y a la ocurrida noche. Eto pasó en un solo día, en el pirmé día de la vida del mundo.”²³²

Estamos ante una reelaboración discursiva que respeta la estructura fundamental de la fuente de donde procede. La variante se da en el plano de la oralidad, la gracia y los giros expresivos propios de la comunicación del afrodescendiente.

Según la Biblia, Dios separó el cielo de la tierra definiendo las particularidades de cada uno. En el relato de Gálvez Ronceros se repite esencialmente lo mismo, aunque con el discurso propio de la oralidad del negro: “Como ante too dede ariba hata abajo era purita agua, el

231 Gálvez Ronceros, A. Ídem, p. 44.

232 Gálvez Ronceros, A. Ídem, p. 71.

segundo día Dio ordenó: “Quiedo que aparezca el firmamento en medio de esagua pa que un poco se vaya pariba y oto poco pabajo, que no puee sé quiande pega too el tiempo.”²³³

Según el Génesis, en el tercer día Dios juntó las aguas y diferenció el mar de la tierra. Esto se presenta en los versículos 9 y 10 de la Biblia. En el relato del negro se dice: “El tercé día Dio miró pa un lao y vio que lasaguas diabajo andaban haciendo su guto, yéndose pallá y pacá ponde le daba la gana. Entonces dijo: “Quiacen deparramá esasaguas diabajo. Que siamantonen en un mismo sitio” Y las aguas diabajo dieron un respingo de suto y corieron a amontonarse dejando mucho lugare seco. Y sin pensalo má, Dio le llamó Tierra a lo seco y mare al montón diagua.”²³⁴

En esta referencia cosmogónica, la oralidad expresiva y amena reelabora el discurso formal de la Biblia. El negro dice casi lo mismo, pero en su variante idiomática. La similitud continúa, salvo en los versículos 26, 27 y 28 de la Biblia que es cuando se menciona que Dios creó al hombre a imagen y semejanza suya:

Güeno, dio Dio, ahoda hay que hacé al hombre” Y lo hizo. Y dicen que lo hizo a su mima apariencia, como Dio mimo era. Y entonce le dijo que luabía hecho pa que dominara a los pescao, a lasaves y a cuantos animade se movían sobe la Tiera, y que debía aprovechase dellos, que no juera zonzo, (...) De la mar sacó y comió pescao, y siempre había má, sin que siacabaran; agadó y comió los jrutos de las plantas y pa que no siacabaran aprendió a sembrá las semías en la tiera. El buro jué güeno pa la carga, la mula y el buey pa jalá troncos y pedrones y paará la tiera, el caballo y la yegua pa montalos. Y pa tené caine a la mano, el hombre crió gainas, patos, palomas, cuyes y chivos. Y crió perros, que ladraran en la noche.²³⁵

Según el Génesis, después de la creación, Dios decidió descansar. En el relato se dice lo mismo pero se añade: “Despué se jué, desapareció, no se sabe aónde” (Gálvez Ronceros: 1986: 77) Es decir, se trata de

233 Gálvez Ronceros, A. Ídem, p. 72.

234 Gálvez Ronceros, A. Ibídem.

235 Gálvez Ronceros, A.Ídem, p. 75.

un Dios cuyo destino final no se conoce. Es un Dios ausente, como si se le hubiese perdido. Según el narrador-personaje, así se produjo la creación del mundo y el hombre, aunque añade que le quedan dudas. Por eso la expresión: “Si será verdad”.

Es importante señalar que la transposición casi idéntica entre el mito del Génesis y el relato *La creación del mundo* revela, como lo anticipamos, que el negro ha asimilado los elementos míticos de la cultura convencional, institucionalizada. Él no crea un mito distinto, como los que se pueden encontrar en la cultura incaica o preincaica. La variante, en todo caso, se realiza en el plano del discurso, en la expresividad oral, en los giros y modalidades fónicas del negro de la costa peruana.

5.3. Balance de la existencia humana en la reflexión del consejero

Monólogo para Jutito está conformado por un conjunto de reflexiones que hace un negro adulto (posiblemente viejo) a un negro joven. En ese discurso, el narrador consejero destaca el conocimiento adquirido por Jutito, un conocimiento que procede esencialmente de la experiencia y del trabajo del campo. Un conocimiento que se puede categorizar como opuesto al conocimiento científico institucionalizado. Esto, más allá del humor, es particularmente revelador de una realidad latinoamericana en la que buena parte de la población organiza sus saberes a partir de su experiencia concreta y vivencial. Veamos lo que dice el consejero:

A tu edá, Jutito, distingues lo pájaros por su canto y sabes quiábole anidan. Decubes por su huella o po su guito lo animale venenosos que se econden entre la yerba. Sabes (...) con qué yerba se cura el madiojo, cómo matá sabandija, qué hacía fente a un perro que bota espuma, cómo aclará agua turbia, qué hojas se quemán contra los zancudos, (...) Miras pariba y sabes, Jutito, el tiempo o si va a llové. Sabes pónde cruzá el río, como cazá camarone, ónde encontrá la leña má seca, con qué ramas se techa una casa...²³⁶

236 Gálvez Ronceros, A. Ídem, p. 91-92.

El consejero llega a un punto de quiebre cuando, luego de destacar las habilidades y pericias de Jutito, se proyecta hacia la futura adultez de su interlocutor: “Cuando seas un hombre tendrás que enderezá el agua en los surcos, darle tu juerza a la tierra, aventá con cuidao la semía, etarte atento al depuntá de los brotes, perseguí duramente la malayerba...”²³⁷

Esta proyección de la vida se vuelve dramática cuando se llega a la vejez, porque Jutito ya no podrá hacer muchas de las cosas que hacía de joven. Para un hombre hecho a la vida del campo, la vejez supone limitaciones. Para el hombre rural, la vejez equivale a una invalidez:

Pero un día, Jutito, ya no podrás inclinate sobe la tierra y tendrás que dejá a los má juertes tu lugá de plantas, semías y surcos. (...) Entonces comprenderás que tas solo y pasarás los días consumiéndote en silencio sobe una piera dialgún camino (...) Y llevando el agua, enderezándole el paso a los bueye o agarrándote dellos pa enderezátelo tú, irás depacio po lo viejos caminos sin que nadie te apure, poque a la muete le da lo mimo que vaya depacio o ligero un hombre que ya ta mueto.²³⁸

La circunstancia dramática cierra el círculo de la vida. El narrador consejero ha abordado desde la vida infantil hasta el final de la existencia humana. Vida y tiempo cumplen su ciclo. El tiempo es importante mientras se es joven o adulto, pero carece de importancia cuando se está próximo a la muerte. Y es que para la muerte ya no cuenta el tiempo.

Gálvez Ronceros, a partir de la oralidad de sus personajes afroperuanos, ha logrado transmitirnos el modo de ser y pensar de un sector importante de la población. La transgresión fónica y los giros expresivos influyen en la autenticidad del texto. Relatos cortos, anecdóticos o episódicos que en conjunto permiten una visión de los afrodescendientes de la costa sur.

237 Gálvez Ronceros, A. Ídem, p. 93.

238 Gálvez Ronceros, A. Ídem, p. 94.

6. Gregorio Martínez y el género testimonial

6.1. El testimonio modelado por el escritor

En *Canto de sirena* Gregorio Martínez recoge el testimonio personal de Candelario Navarro, un negro aldeano de la costa sur del Perú que regresa a su nativa Coyungo con su ancianidad a cuestas. Candelario rememora su infancia, sus aventuras de amor, su antigua afición por el huaqueo, pero sobre todo, nos da a conocer su manera de interpretar los conocimientos transmitidos por la cultura convencional. En ese afán de explicar sus experiencias de vida y creencias, el negro Candelario transmite su modo de pensar e interpretar la realidad que le toca vivir. Y ese pensar y ese actuar lo llevan muchas veces a establecer su filosofía de la vida. Candelario Navarro, Candico, se define como un negro que ha vivido buscándole el tono a la vida: “Siempre he vivido así, en la creencia y el vicio, mirando con un ojo la virtud aquí, y con el otro la perdición allá, probando de las dos para ver si de esa combinación sale la sazón que uno anda buscando.”²³⁹

Candelario Navarro cuenta, a través de su historia personal, la historia de Coyungo, sus dueños y propietarios, así como el tipo de dominación que ejercieron en la zona. Lo cuenta con el tono y la amenidad propia del aldeano negro de la costa sur. Pero no se confunda, la obra no es una simple transcripción testimonial. El escritor procesa la información que le ha dicho Candelario y lo asume en la palabra escrita, literaria. El discurso del personaje es modelado por el escritor. El mismo Martínez dice:

“[...] para retomar ese mundo campesino he tenido que [...] recrear el lenguaje. El que aparece no es exactamente el lenguaje popular, sino que hay en la obra una especie de montaje, de utilización de la técnica que te da la experiencia académica citadina.”²⁴⁰

239 Martínez, G. *Canto de sirena* Lima, Mosca Azul Editores, 1979, p.18.

240 Forgues, R. “*El fetichismo y la letra: ensayos sobre literatura hispanoamericana*”, Lima, Editorial Horizonte, 1986. Entrevista a Gregorio Martínez. En octubre, mes de los zorros, cantan las sirenas. *Revista “Qué hacer”*, Lima, 1982, número 16. pp. 108-114.

6.2. Las reinterpretaciones de la versión bíblica

Candelario Navarro no es un aldeano ajeno al sistema educativo. En sus años de estudiante leyó la Biblia. No está de acuerdo con muchas de las afirmaciones que se hacen en la Biblia. Se siente capaz de refutar las verdades sagradas. A su manera, reinterpreta la historia o el relato mítico. Por eso, en cuanto a Adán, dice que:

[...]ni bien lo hicieron ya estaba urdiendo la manera de engatusar a Dios sin tomar siquiera en cuenta que todavía no estaba del todo seco, no ves que el Todopoderoso lo hizo de barro mojado y apenas se le había oreado el lomo y la barriga cuando se puso a cavilar, a buscar el lugar más conveniente por donde comenzar a jalar la hebra para enredarle a Dios todo cuanto hasta entonces había hecho y todo aquello que le quedaba por hacer.²⁴¹

El narrador distingue entre historia sacra e historia profana. Cuando Candelario Navarro cuestiona algunas referencias bíblicas lo hace desde su experiencia práctica, de su lógica elemental, no desligada de la malicia del hombre mundano:

[...] pero lo que yo digo es ¿por qué Adán no se asustó?, él despertó y encontró a Eva a su lado calata ¿y no se asustó?, o sea que yo me acuesto solo en mi cama y a la hora que me despierto encuentro a una mujer calata que no conozco ¿y no me asusto?, carajo, yo salgo corriendo como la gramputa y me saco la quinta maña en esa estaca y seguro que así viejo me van a tener que santiguar para que se me vaya el susto del cuerpo [...].²⁴²

La versión de Candelario desmitifica la convencional historia sacra, pone una interrogante en aquellos saberes que la sociedad no cuestiona. Pueden ser simples resultados de su lógica, lo que sucede es que los afrodescendientes no han tenido oportunidad de manifestar sus observaciones: “[...] eso de que Adán y Eva son los únicos que han

241 Martínez, G. Óp. cit. p. 23.

242 Martínez, G. Ídem, p. 24.

dado origen a la humanidad es un equívoco, negra pare negro, y chola pare cholo, cómo nos van a hacer creer que Eva parió pintado, que digan que fue una cosa de milagro, de divinidad, es otro cantar, y uno a sabiendas que no es cierto dice sí para no contradecir...²⁴³

En esa exploración de los conocimientos adquiridos, Candelario también hace reflexiones sobre el orden cósmico: "Ese orden existe, por eso decía que el firmamento es del sol, aunque otros por estudio, por qué será, dicen que el firmamento es de Dios y de los ángeles y de todos los difuntos que han muerto en la virtud y viven allá en la corte celestial"²⁴⁴

Candelario Navarro acepta parte de los conocimientos institucionalizados, pero cuestiona otros. Es una relación de adhesión y rebeldía a la vez. Incluso, el mitificado final de los tiempos y la resurrección son reinterpretados. Candelario deja la desconcertante duda de la inexistencia del más allá:

[...]cuando ya no quede ni una mariposa en el aire, vamos a resucitar todos los muertos nuevamente intactitos conforme si nos levantáramos de dormir para que nos vuelva a perdonar Dios y nos dé, entonces sí, la vida eterna, aunque claro, se me pone que la eternidad debe ser como sentarse a mirar la mar que viene y va, dale que dale en esa porfiadera, sin tener cuándo acabar, pero ¿y si no resucitamos ahora?, ¿y si el vaho que hay adentro de la tierra nos sancocha y nos entrevera en un solo masacote y nunca jamás da razón de nosotros?, ahí, sí, carajo, nos hemos jodido bien jodidos porque se nos acabó la ocasión y nosotros cojudamente estamos en el mismo sitio.²⁴⁵

Los cuestionamientos de Candelario Navarro deben ser entendidos como los que realiza un aldeano desde su cultura popular. Él no tiene formación teológica y sus disquisiciones deben ser entendidas como la que realiza cualquier humano desde su sencilla lógica de aldeano. Lo importante es que un afrodescendiente, desde su vida sencilla de

243 *Ibíd.*

244 Martínez, G. *Óp. cit.*, p. 42.

245 Martínez, G. *Ídem*, p. 50.

aldeano, se permite hacer esos cuestionamientos. Quizá es la primera vez que se le escucha, nunca antes tuvo voz.

6.3. Creencias y costumbres en el código alimentario

La contraposición de saberes se manifiesta en otros ámbitos, como el de las costumbres alimentarias. Mientras la alimentación convencional se provee de aves, reses y cerdos, Candelario ha comido perro, gato, caballo, burro y hasta serpiente. Más aún, está en condiciones de comparar sabores y dar recetas acerca de la preparación de potajes que pudiéramos considerar ajenas al hábito cotidiano: “Mala suerte que ahorita no tengo ni siquiera una víbora de cerro, que es seca y costillada, sin un lugar donde hincarle el diente, sino ponía en las brasas un pedazo con sal y pimienta para que me vean comer y chuparme los dedos de gusto porque eso sí, la víbora de cerro será enteca y todo como una zarandaja pero tiene más sustancia que la cabeza de ese pichinguito chivillo que dice: *negrito yo soy tu tío*.”²⁴⁶

El menú del negro Candelario provocará asombro al lector. Ello porque el código cultural institucional desconoce el código de los sectores marginales, como el de los negros de Acarí y Coyungo. Para dar fe de la autenticidad de sus gustos y costumbres, dice: “[...] burro es mejor que gallina, veo uno, sea pardo o azulejo, y se me hace agua la boca, agua pero lo que se llama agua. En Tunga, donde mi compadre Melecio Siancas, lo comíamos en chicharrón, bien tostadito...”²⁴⁷

No deja de hacer un comentario sobre el perro, al que considera “[...] mi plato de prosa, de etiqueta [...]”²⁴⁸ Sus preferencias gastronómicas no son simple exotismo. Su planteamiento llega a cuestionar radicalmente las costumbres de la cultura oficial:

[...] gente también habré comido, ¿quién sabe todo el entevero de inmundicia que estamos comiendo en la actualidad. [...] hace

246 Martínez, G. Ídem, p. 28.

247 Martínez, G. Ídem, p. 29.

248 Ibídem.

poco vino mi sobrino Cuchijara en su camión y puso a toditos los muchachos de la ranchería a juntar huesos del muladar y como a las doce que yo estaba almorzando se aparece y me dice: tío ¿usted conoce adónde es que está ese cementerio de llamas del tiempo de los gentiles? Lo miré así y no le contesté lo que él me preguntaba sino que le digo: ¿para qué quieres tanto hueso?, del muladar también veo que te están juntando los muchachos, ¿tanto perro estás criando?, a la vejez se te ha dado por esas aficiones de blanco ocioso, o es que la plata te está poniendo cojudo, mejor por qué no me dejas un poco acá para yo cambiarla por culo. [...] yo trabajo para la fábrica de ajinomoto, me dijo, hijo de la valiente, agarré el plato de sopa que estaba tomando y por allá la zumbé.²⁴⁹

6.4. Creencias sobre sexualidad y animismo ante la naturaleza

Pareciera que con Candelario Navarro estuviéramos en el principio de los tiempos. En algo se parece a José Arcadio Buendía que, con paciencia y constancia fue descubriendo la sistematización y lógica de la ciencia. Algunos, como Úrsula Iguarán, preferirán quedarse con el conocimiento práctico y rechazarán la ciencia. Candelario oscila entre el afán de hacer ciencia y su lógica de la realidad práctica opuesta al conocimiento sistematizado:

Todo (...) viene así, emparejado macho con hembra, esas nubes delgaditas como algodones que suben de acá para la sierra son hembras y los padrones de nubes que brotan allá arriba y se quedan suspendidas en el cielo esperando a las que van de acá, esos son machos [...] Viento también hay hembra y macho, ese ventarrón que viene y se lleva los techos es el macho y el viento suavcito que sopla antes de las doce es la hembra que después a la una de la tarde regresa, siempre leve, como acariciando todo lo que toca, luego se desata el ventarrón, el macho.²⁵⁰

249 *Ibíd.*

250 Martínez, G. *Ídem*, p. 124.

Candelario es un negro que más de una vez se enfrascó en peleas callejeras. No le gustaba el abuso. En una oportunidad Pedro Gobelio se puso en la puerta de un bulín y no dejaba que entren negros, ni cholos. A Candico eso le pareció injusto y fue a enfrentarlo. Se produjo la pelea, y cuando ya parecía que Pedro daría cuenta de Candico, este reaccionó con un cabezazo que dejó a su rival en el suelo. Al respecto, el negro Candico comenta: "Desde entonces me entró fuerte la maña de golpear a cuanto blanco atrevido me saliera con vainas y morisquetas."²⁵¹

Sobre las nominaciones, el lenguaje y su función simbolizadora ante la realidad, Candelario también tiene algo que decir. Su filosofía se sostiene en la forma cómo perciben las palabras los pobladores. Y es que las palabras surgen para transmitir la vida y el alma de los elementos de la realidad:

[...] me parece que en todo lo que ocurre en el mundo hay una norma, un principio, que a todo, sea animal, piedra, carro, guarango, río, camarón lagartija, gusano, mesa, cuchara, palo, sudor, piojo, a todo lo volvemos gente, lo tratamos como si fuera cristiano con ojos y boca y cara que lo miro y digo, efectivamente, es gente, no me estoy confundiendo, esa norma creo que existe, y nace, se cría, en el propio ideadero del hombre, seguro que el género humano de miedo a la soledad, a la oscuridad sin fondo que significa estar solo, se imagina, inventa que todo lo que lo rodea es gente y para mayor seguridad le pone nombre y apellido y le atribuye una cara y hasta dice es bueno, es malo.²⁵²

Cadelario vincula la palabra a las vivencias y significatividad de los elementos que le rodean. Se desliza la idea de que quizá toda nuestra creación cultural, buena parte de nuestros mitos, no son sino respuestas culturales, inventos para no sentirnos solos.

251 Martínez, G. Ídem, p. 140.

252 Martínez, G. Ídem, p. 149-150.

6.5. Sobre el tipo de relato y el montaje o modelización verbal

Desde el punto de vista de la estructura argumental, no estamos ante una novela de intriga sino ante un relato autobiográfico que va enlazando un conjunto de hechos, incidentes y reflexiones cognoscitivas del narrador-personaje. No existe un punto de eclosión dramática, no existe un sujeto que busca alcanzar un objeto. Desde otra perspectiva, el relato se ubica en los momentos casi finales de la vida de Candelario, de manera que todo lo evocado supone un ir y venir entre el presente y el pasado.

Aunque se trata de un relato con visos de autenticidad, por articularse a partir del testimonio de un personaje real, está claro que la novela es un ficcional y que uno es el narrador-personaje y otro el escritor. Uno lo vive y el otro lo cuenta. El escritor, con sus criterios de narrativa literaria y estética, está detrás del narrador-personaje. No siempre se perciben estos dos planos, y no siempre se deja ver la mano del escritor, pero su presencia está en la organización del discurso y en algunos giros expresivos. En algunas secuencias la presencia del escritor es más notoria. Recuérdese la secuencia en la que el narrador hace un recuento de su historial erótico. No estamos ante un espontáneo testimonio. Hay, sin duda, un manejo intencional del estilo, de la expresión recogida:

Erlinda Moyano A. ojona ona y alta pelolargo argo de senos grandes como melones y soltera de 26 años nacida en Huayurí urí que sería de eso que olía a vinagrillo illo más en la espalda alda porque se la lamí todita ita y era ácida que hasta se me destemplaron los dientes [...] Serafina Villegas Alca. Camaneja de Camaná medio cuarentona ona y acholada un poco parduzca uzca alta eso sí y con buena anca la encontré que estaba amarrando ando su vaca aca en el carrizal de la toma de Papagayo ayo y casi en juego le dije ije que se me hacía agua y me contesta aguadija ija y yo le digo verija pija y así empezó todo odo y como no había manta ni costal y allí el suelo elo era estacudo udo la puse de cuatro patas [...].²⁵³

253 Martínez, G. Ídem, p. 60.

Es evidente que el contexto cultural, el metatexto del escritor se inserta en el discurso de Candelario. El personaje real ofrece su testimonio, sus vivencias, y el escritor las procesa, no de otra manera se explica que el famoso romance de García Lorca sea recreado en el relato de Candelario. El romance de *La casada infiel* subyace en la secuencia titulada *Agua de Florida y jabón Reuter*:

Y que ella me llevó al río
creyendo que era mozuelo
pero tenía albedrío.

Lo tengo en el recuerdo como si lo hubiese vivido ahorita. [...] cada vez que iba a bañarse al río, entre el sauzal, me llevaba, vamos Jesucristo, me decía, yo llevaba la canasta con la toalla, los jabones y los pomos de olor, entonces ella se sentaba en la orilla y comenzaba a desnudarse, blanca, carnuda, con un pelo largo y amarillo [...] y me llamaba, ven, Jesucristo, sácate la ropa para que me jabone, ella cerraba los ojos y yo la jabonaba suavemente, primero la espalda ancha y lechosa, después las nalgas, amasándoselas, metiendo mis manos en los pliegues de su entrepierna peluda, despacio, hasta que formaba una espuma abundante, blanca y fraganciosa.

*y que ella me llevó al río
creyendo que era consuelo
pero tenía trapío.*²⁵⁴

Estamos, pues, ante una novela con valor étnico-cultural y literario. Étnico-cultural porque el narrador logra develar el sistema cultural del campesino negro de la costa sur peruana; y como obra literaria, porque el escritor utiliza recursos narrativos y discursivos que recogen el tono, la picardía y la malicia del negro. En pocas obras literarias hemos podido apreciar que el negro transmita con todo desenfado sus verdades y creencias.

254 Martínez, G. Ídem, p. 97-98.

Para concluir debemos reiterar nuestro planteamiento inicial: hay todo un proceso de incorporación del negro en la literatura y en la escena nacional. En ese conglomerado de razas, el negro tiene ya un espacio como personaje, como sujeto que manifiesta su modo de ser y sus creencias. De haber sido un personaje observado por los otros, tiene un lugar indiscutible y es parte de la realidad nacional.

Bibliografía

- Carazas Salcedo, Milagros. *La orgía lingüística y Gregorio Martínez: un estudio sobre Canto de sirena*. Lima, Ediciones Línea & Punto, 1998.
- Forgues, Roland. *El fetichismo y la letra: ensayos sobre literatura hispanoamericana*. Lima, Editorial Horizonte, 1986.
- *En octubre, mes de los zorros, cantan las sirenas*. Entrevista en *Quehacer*, número 16, Lima, abr. pp. 108 – 114).
- Gálvez Ronceros, Antonio. *Monólogo desde las tinieblas*- Lima, Municipalidad de Lima, 1968.
- Holguín, O. *Páginas sobre Ricardo Palma*. Lima, Editorial Universitaria, 2001.
- Macedo, María Rosa. *Narrativa completa*. Lima, Fondo Editorial PUCP, 2011.
- *Rastrojo*. Lima, Imprenta Guillermo Lenta, 1944.
- Martínez, Gregorio. *Canto de sirena*. Lima, Mosca Azul Ediciones, 1985.
- López Albújar, E. *Matalaché*. Lima, Juan Mejía Baca Editor, 1971.
- Palma, Ricardo. *Tradiciones peruanas completas*. Lima, Ediciones Aguilar, 1968.
- Rondinel Pineda, Sara. *Rasgos y aspectos del humor popular y carnavalesco en Canto de sirena de Gregorio Martínez*. Tesis de bachillerato. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.
- Thorndike, Guillermo. *El revés de morir*. Lima, Ediciones Mosca Azul, 1978.
- Valdiviezo Arista, J.M. *La africana borrada del Perú*. <http://red.pucp.edu.pe>, dic. 2011.

CAPÍTULO CINCO

ANTONIO GÁLVEZ RONCEROS Y SU OBRA NARRATIVA

ANTONIO GONZÁLEZ MONTES

Antonio Gálvez Ronceros (Chincha, 1932), por mérito propio, pertenece a un grupo privilegiado de escritores, algunos de cuyos textos luego de ser conocidos y disfrutados por los lectores, pasan a ser parte del acervo literario de estos, quienes los recuerdan siempre y los vuelven a repetir para su deleite. Tal ha ocurrido, por ejemplo, con muchas de las tradiciones de Ricardo Palma, o con algunas célebres décimas de Nicomedes Santa Cruz, con algunos poemas de Vallejo, o algunas frases impactantes de Manuel González Prada. Todos ellos ocupan un lugar especial en el imaginario de los seguidores de los autores citados. También cabe citar en el contexto latinoamericano los casos de *Martín Fierro* (1872, 1879), libro emblemático de la literatura argentina del siglo XIX, vigente hasta hoy, los *Veinte poemas de amor y una canción desesperada* (1924), del poeta Pablo Neruda; o los poemarios *Motivo de son* (1930) y *Sóngoro cosongo* (1931), ambos del poeta cubano Nicolás Guillén, afín a Gálvez Ronceros por su referencia al hombre negro y su cultura.

En el caso particular de nuestro autor chinchano, ¿cuáles de sus creaciones han ingresado al selecto grupo de estos textos memorables y antológicos de las letras peruanas? Pues quizá estemos de acuerdo en que muchas de las breves creaciones que figuran en su libro *Monólogo desde las tinieblas* (1975) se han convertido en las favoritas de los lectores que han tenido la fortuna de recorrer sus amenas páginas,

ilustradas, además por los notables dibujos debidos al pulso diestro y artístico del mismo autor de las prosas, Antonio Gálvez Ronceros. Tal vez ello explique el que este volumen tenga varias ediciones. Y si uno ingresa al mundo sin fronteras de internet encontrará los textos más populares del autor.

Por mencionar algunos casos, quién no recuerda la sabrosa y pícaro anécdota recreada en la estampa: *Etoyronca*, donde se narra el encuentro fortuito, en algún recodo de la campiña chinchana, de un compadre con su comadre, ambos negros, y que muestra, con humor y frescura, la seducción que se produce entre ambos personajes. Igualmente el texto *El mar, el machete y el hombre*, o el *Monólogo de Jutito* ya han ingresado a la categoría de las prosas clásicas de nuestras letras actuales.

Para hacer justicia al noble y mágico oficio de narrador de Gálvez Ronceros quizá convenga realizar un breve acercamiento a algunos cuentos de cada uno de los más importantes libros que el autor ha publicado a lo largo de su trayectoria, y que son prueba de su aguda conciencia de pertenecer a una tradición literaria, tan variada como es la nuestra, a la vez que ilustran cómo el arte de contar de este autor enriquece dicha tradición. También se resalta la labor de valoración crítica que han emprendido autores como Ricardo González Vigil,²⁵⁵ Carlos Orihuela,²⁵⁶ Carlos García Miranda,²⁵⁷ Richard Leonardo y otros.

Los ermitaños (1963)

Si hablamos de libros, el primero que dio a conocer Gálvez Ronceros fue *Los ermitaños* (1963), un conjunto de relatos que ya dejaban apreciar

255 Ricardo González Vigil. *Literatura. Enciclopedia temática*, p. 173. Lima, Empresa Editora El Comercio, 2004.

256 Carlos L. Orihuela: "La heterogeneidad negrista en la literatura peruana: El caso de *Monólogo desde las tinieblas* de Antonio Gálvez Ronceros" (2009).

257 Carlos García Miranda. *La utopía negra*. Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Letras de la UNMSM, 2007.

el notable arte narrativo del autor²⁵⁸. En efecto, si recorremos, por ejemplo, la historia²⁵⁹ que se nos cuenta en *Sombreros*, advertiremos la anécdota en sí, que hace gala de sencillez y de realismo cotidiano y está adscrita al mundo campesino iqueño; y de otro lado se nos hará ingresar al ámbito del relato²⁶⁰ y de lo que ocurre en él, a través de una estrategia muy bien diseñada por el autor. Dicha estrategia, en este relato, consiste en establecer una suerte de división del trabajo creativo entre el narrador y los personajes que este último da vida, y también autonomía para caminar por los recovecos del universo de la ficción.

Esta división del trabajo a que aludimos se despliega mediante la aparición de un narrador con un gran panorama del mundo que está creando y que va haciendo ingresar a los seres que protagonizarán una curiosa historia en la que los sombreros juegan, ciertamente, un rol significativo. Y luego de que el narrador ha situado a sus creaturas en el espacio-tiempo de la ficción los deja libres para que ellos mismos nos hagan conocer las peripecias de sus vidas, mediante el uso del soliloquio, del estilo indirecto libre y de otras técnicas que el lector asimila paso a paso,²⁶¹ a la vez que se va adentrando en los conflictos que desvelan al protagonista, que en este caso es un campesino, ya mayor, aficionado a los tragos y que tiene la pequeña mala suerte de quedarse dormido en una plazoleta, por la que siempre circula, y estando en ese trance, le han robado no uno sino varios sombreros, de lo que él se lamenta.

El gran reto para él consiste en encontrar a quien se los ha venido arrebatando, uno tras otro. Esta preocupación le sirve también al personaje para hacernos saber en qué parte del mundo le ha tocado discurrir su vida. Aunque no menciona el nombre específico, sí es enfático en

258 Dice González Vigil que en ese libro comenzó una inmersión en el hábitat y la cosmovisión del campesinado afroperuano que culminó artísticamente en *Monólogo desde las tinieblas*.

259 La historia es lo que también se llama la fábula, es decir, lo que se cuenta.

260 El relato, a su vez, se denomina discurso y alude a cómo se cuenta.

261 A propósito de técnicas literarias, cabe recordar que Antonio Gálvez Ronceros, durante muchos años, codirigió el taller de narración, en la Escuela de Literatura, de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, de la UNMSM, en compañía de valiosos escritores sanmarquinos, que es igual que decir nacionales: José Antonio Bravo y Jorge Valenzuela, entre otros.

decir que no está muy a gusto en aquel lugar porque el calor y el frío son extremos y por ello durante el año nunca se siente cómodo, pero por alguna razón (la inclinación por la bebida) siempre está rondando aquellos parajes, lo que no le impide manifestar su firme deseo de abandonarlos en algún momento.

Después de estas reflexiones acerca del espacio en el que se mueve, el personaje guiado por su amor propio busca dar con el autor del robo de sus sombreros, y para ello involucra en su plan a otro campesino como él; quien es, en realidad, el que ha estado oyendo la versión que le ha ido contando Melecio, el protagonista; mientras que el oyente e inminente socio de aquél se llama Esteban. Y acepta, en efecto, colaborar para que su amigo descubra al ladrón. El plan para lograrlo se lleva a cabo, pero ambos personajes se quedan dormidos esperando al caco de marras. Es en esas circunstancias que el primer narrador retoma el hilo de la historia para guiar las últimas escenas de los hechos y mostrar que una vez más, el protagonista sufre la pérdida de su prenda. Como puede apreciarse, Gálvez Ronceros ha empleado una técnica circular para contarnos esta graciosa anécdota: comenzó con el narrador omnisciente; luego dejó libres a los personajes compartir voces y afanes. Y finalmente el narrador inicial dio remate a la anécdota y deleitó a los lectores con esta historia pequeña pero muy graciosa y verosímil. Además repararemos en el acierto de dejar en el misterio la identidad del autor de los robos al mortificado protagonista; y como Melecio está dormido cuando se produce la última sustracción es el lector quien carga con la frustración de no poder hacer nada en contra del curtido malhechor.

Cabe señalar que el volumen *Los ermitaños* también ha merecido más de una edición y no cabe duda de que ese libro trazó las líneas centrales de lo que iba a ser el eje de la narrativa de Antonio Gálvez Ronceros, dedicada a ofrecer una visión original de algunos de los muchos universos que son parte del imaginario cultural y literario peruano.²⁶²

262 Se ha consultado la siguiente edición de *Los ermitaños*. Lima, INC, 2005.

Monólogo desde las tinieblas (1975)

Pasemos a su segundo libro, *Monólogo desde las tinieblas*, editado por primera vez en 1975²⁶³ y vuelto a editar en 1999,²⁶⁴ como resultado de la gran acogida que tuvo entre los lectores, desde su aparición hasta la actualidad. No puede negarse que este es el más popular de los volúmenes de cuentos del autor chinchano. Sobre las virtudes del libro no abundaremos porque hace un buen número de años publicamos un estudio exhaustivo acerca de esta exitosa obra de la narrativa peruana contemporánea.²⁶⁵ Pero sí queremos intentar una explicación que aclare el porqué de la gran acogida que ha tenido y mantiene hasta hoy.

Guardando las distancias de época y las diferencias de los autores y de los géneros respectivos, consideramos que Gálvez Ronceros utilizó una fórmula parecida a la que empleó en el siglo XIX, en Argentina, el escritor José Hernández (1834-1886) cuando creó su inmortal libro *Martín Fierro*, cumbre de la poesía gauchesca hispanoamericana, que como sabemos apareció en dos partes, en 1872 y en 1879, y cuya vigencia actual no puede negarse. ¿En qué consistió dicha fórmula?: en dar vida literaria a sendos universos ficcionales, con personajes peculiares de la extensa y heterogénea realidad nuestra y apelando a la original voz y al don narrativo de dichos personajes. Nos explicamos: José Hernández, que conocía a fondo el mundo de los gauchos de la pampa argentina, que convivió con ellos y los escuchó hablar, cantar, guitarrear y narrar, creó su vasto poema imitando la voz y el modo de contar de estos hombres, a quienes gustaba evocar al son de la guitarra y con un buen mate al costado, episodios sobre su propia vida aventurera y precaria, con un verso popular, lleno de humor y de figuras literarias de gran eficacia poética. De este modo, al recorrer las estrofas de *Martín Fierro*, el lector tenía la sensación de que estaba escuchando de viva voz a los propios gauchos que hablaban de sí mismos, de sus andanzas, un tiempo felices y otro desgraciados, por los confines de la

263 *Monólogo desde las tinieblas*. Lima, Inca Sol, 1975.

264 *Ibíd.* Lima, Editorial Peisa, 1999.

265 El estudio se publicó en la revista *Lluvia*, Lima, 1981, y se incluyó en un libro de 2003.

pampa argentina. A propósito de la comparación que puede parecer discutible, se recordará que por algunos de los pasajes más famosos y dramáticos de Martín Fierro también discurren personajes negros y el propio protagonista se burla de ellos. A ello hay que agregar que Jorge Luis Borges ha escrito un celebrado relato en el que se enfrentan el gaucho más famoso y un negro.

Algo similar ha logrado redondear Gálvez Ronceros con *Monólogo desde las tinieblas*. Él, que tiene buen oído, mirada zahorí, humor a flor de piel, pulso de pintor y don para narrar, ha dado plena existencia literaria a los negros peruanos, hombres y mujeres, adultos y niños, que habitan la zona rural de Chíncha. Igual que Hernández, ha escuchado hablar y contar a estos seres, a quienes conoce de cerca, ha captado el humor de que hacen gala y también el modo como recrean el idioma español, impregnando a este de la gracia, de la entonación, de la melodía propia de estos seres que han enriquecido el imaginario cultural y literario del heterogéneo Perú. Esas voces, ese modo de hablar y de narrar que hemos oído en el mundo real, Gálvez Ronceros los ha convertido en la materia prima de sus deliciosos e irónicos textos que integran su célebre libro de 1975.

Después de habernos tomado la licencia de dar a conocer algunas de las claves del arte de narrar de nuestro autor sureño, queremos acercarnos a uno de los textos que incluyó por primera vez en la edición de *Monólogo desde las tinieblas*, de 1999. Dicho texto se denomina *Una yegua parada en dos patas*²⁶⁶ y es una prosa narrativa acompañada de una ilustración, debida al pincel de Gálvez Ronceros, en la que aparece la imagen de una mujer negra, de 40 años, llamada Palmerinda, que es la protagonista del relato. Para contar esta graciosa y fugaz historia ambientada en algún lugar de la campiña chinchana, el autor ha elegido como narradora a otra mujer, negra como Palmerinda; y esta característica se manifiesta en su modo de hablar el castellano, que la escritura del texto permite apreciar, como vemos en este fragmento que reproduce la voz de este personaje que está en la casa de Palmerinda, con motivo de los preparativos del cumpleaños de esta última. Leamos

266 *Una yegua parada en dos patas*, pp. 101-104.

y escuchemos la transcripción de lo que dice nuestra narradora: “Muy temprano la casa se llenó e gente. Había tanta que andaban de parramá po too los cuartos, tropezándose unos con otros, las pisadas raspa que raspa e suelo, y las palabras puro brubrubrú, como si en vez de casa juera un mercao de abasto.”²⁶⁷

Además de que el fragmento transcrito recrea el peculiar modo de hablar de quien evoca la historia, también nos da pistas acerca del tipo específico de narrador con que nos encontramos y de las implicancias no solo narratológicas, sino estéticas e ideológicas que podemos extraer. En realidad, en cuanto a la clase de narrador, el texto nos hace creer en gran parte del relato que quien nos cuenta es un narrador heterodiegético, en tercera persona; es decir, un narrador invisible, que no es personaje sino solo una identidad que ve, escucha y relata lo que está ocurriendo. Queda claro también –la escritura nos lo dice– que es la palabra de un negro.

Pero al transcurrir la anécdota, que gira alrededor de lo que ocurre en ese día de cumpleaños, en la casa de Palmerinda, terminamos por descubrir que, en realidad, los sucesos han sido observados y luego contados por una narradora homodiegética; es decir, alguien que utiliza la primera persona para relatar peripecias que ha presenciado en calidad de testigo, con un mínimo de participación en los hechos mismos. Para entender el modo en que esta narradora innominada nos hace conocer lo que vio ese día, en ese lugar, en el que confluían hombres y mujeres negros, con motivo de la fiesta de cumpleaños de Palmerinda, es necesario precisar cuál es la situación que viven los personajes y los cambios que se producen en ella, porque son estos los que dinamizan el mundo en que interactúan los seres de la ficción, muy semejantes en sus apetencias a los que nos movemos en el ámbito de la realidad.

La fiesta, como motivo o tópico de un relato, es una reunión en la que hay diversión, alegría, diálogo, bebidas, comidas y otros ingredientes que crean una atmósfera de agitación y de posibles encuentros o desencuentros. En *Una yegua parada en dos patas* se produce la segunda posibilidad, provocada por algunos de los que asisten a la

267 Ídem, p. 101.

celebración y que inician una pelea en la zona del corral. La dueña del santo que está en otro ambiente, apenas oye los ruidos de la gresca que deslucen su reunión se acerca hasta donde están los pleitistas y les llama la atención con mucha fuerza. Los conmina a no malograr su fiesta, a disfrutar lo que ella les ofrece y que si quieren pelearse, vayan a hacerlo “en la guerra con Chile. Jumm, carajo”.

Como las palabras dejan paralizados a los “lieros”, Palmerinda cambia de actitud y de voz y con un tono amistoso, aunque algo desafiante se dirige a ellos para decirles: “A ve, quién es el valiente que se atreva a bailá conmigo”. Empero, las palabras de la anfitriona son entendidas por los destinatarios como una velada y burlona forma de retarlos a pelear con ella. Esta posibilidad los amilanó peor y los llevó a arrinconarse más; a su vez, ella, intrigada por la reacción, avanzó hacia ellos y provocó que estos, atemorizados por la presencia de tan imponente mujer, se empujaron unos a otros y terminaran trayendo abajo el muro de la pared. El estrépito fue mayor, cayó una nube de polvo y luego de que se disipó, los “lieros” también habían desaparecido.

Palmerinda, por su parte, tampoco interpretó adecuadamente el mensaje proxémico,²⁶⁸ es decir, espacial, de los interpelados por su voz, y creyó que se habían ido para no bailar con ella. Herida en su amor propio, ensayó una explicación que concordara con su actitud de mujer de temperamento. Escuchemos sus palabras, que además se relacionan con el tópico de la discriminación y de la autodiscriminación de los negros, muy presente en la narrativa de AGR: “Qué creyeron. ¿Qué yo iba a bailá con ellos? ¡Aaaraj, ni que yo fuera nera pa bailá con nerós”.

Esta contundente declaración de la dueña del santo causa una reacción de extrañeza entre las mujeres negras que también han asistido a los sucesos y entre las cuales está la narradora, la cual, hablando no solo en nombre de ella, sino del grupo que la acompaña, nos revela qué es lo que hicieron después de escuchar las palabras de la anfitriona: “Las mujere que atizábamo los ollones levantamo la cara pa mirale la suya, no juera que enefetivamente ya no la tuviese nera como too los

268 El espacio juega un rol importante en todo relato, sobre todo en relación con las distancias que se configuran entre unos y otros personajes.

que habíamos ido a la fieta e su cumpleaños. Se la miramo. Y bien que se la miramo bien a bien pa etá má seguras. “Qué le pasa a eta. ¡Nera mimo el -murmuramo”

Las expresiones de esta narradora testigo son reveladoras, de un lado, de la actitud racista de la negra Palmerinda en contra de los que huyen de su casa, y a quienes llama, despectivamente, con su pronunciación propia, “neros”. Ella no se considera negra y cree que es un insulto para sí misma bailar con aquellos que sí lo son. Quizá el tener una casa grande y el poseer una situación económica solvente la lleva a tratar de distanciarse de los de su raza, a la que asocia con la pobreza. De otro lado, la narradora y las mujeres de su entorno, las que atizaban los ollones, se presentan como las que critican el racismo de la protagonista y ponen en evidencia su condición negra, la cual la descalifica para menospreciar a otros que son como ella.

Además de recalcar lo de su color y condenar el racismo de Palmerinda, la narradora, siempre en tono colectivo, elabora una explicación sobre la actitud discriminadora de aquella. Leamos lo que especula una negra sobre otra negra: “Seguro que ultimadamente anda drumiendo con un branco. Jumm, cuando el branco le haga un hijo y la deje, se dará cuenta que nunca dejó de tené el pellejo nero”. Estas palabras son la sanción contundente que profiere la narradora en contra de una mujer que niega su identidad y trata de asumir la de quienes han originado la discriminación de ella y de sus semejantes. De algún modo, la voz de la narradora expresa la visión crítica del autor acerca de un tema que mantiene su presencia en el Perú de hoy, en este Perú de ingas y de mandingas que no quiere aceptarse a sí mismo, en su diversidad humana y cultural.

Como un dato que es necesario recordar, en el grupo de relatos que el autor agrega a la edición de 1999 de *Monólogo desde las tinieblas*, conserva también la opción de contar historias muy breves o un poco más extensas, recurriendo al concurso de un narrador heterodiegético, en tercera persona, omnisciente, que además establece una distinción marcada entre su lenguaje escrito estándar y las voces de los personajes negros que están recreadas en ese español oral, caracterizado por la ausencia de ciertos sonidos vocálicos en ciertas palabras; como, por

ejemplo, la omisión de la “r” en la palabra “hombre”; lo cual da como resultado la expresión “hombe”²⁶⁹.

Este detalle se aprecia en el brevísimo relato *Murmuraciones en el portón*, en el cual se recrea una anécdota en la que intervienen un negro y un peón, que no es negro. Ambos trabajan en “una vieja fábrica de vinos y aguardientes instalada en la campiña”; el primero, como portero y el segundo, según ya se dijo, como peón. Mientras están allí, ven llegar a “un hombre rubio, cuarentón, desmesuradamente alto y flaco, que en seguida entró en la casa contigua que servía de residencia al propietario de la fábrica”. La novedad es que el negro nunca ha visto a este “hombre rubio”; y por ello le pregunta a su interlocutor por la identidad de aquél. El diálogo que sostienen ambos personajes acerca del que acaba de llegar muestra las diferencias de habla entre uno y otro: el negro se expresa en su norma coloquial característica y el otro responde empleando el español estándar, semejante al que usa el narrador.

El desenlace del diálogo pone de relieve el humor y la ironía del negro sobre una característica de quien según la información dada por el peón “es el nuevo dueño de la bodega, pues se acaba de casar con la hija del dueño”. El negro pregunta cómo se llama, a lo que su interlocutor contesta: “-Se llama Juan Carlos Alberto Alejandro Rey de la Romana López de García. -¡Ah su mmmare! Cuál de esos será su papá”.

En esta última expresión del relato se revela una crítica a la costumbre de ciertos sectores sociales de la sociedad peruana, que para remarcar sus rancios orígenes virreinales o aristocráticos se ponen muchos nombres y apellidos compuestos, como ocurre con este flamante yerno del dueño de la propiedad donde trabajan los personajes que han sido protagonistas de *Murmuraciones en el portón*.

269 Véase este recurso en el ya citado estudio. Antonio González Montes (2003). Carlos Orihuela en un libro ya citado también examina este aspecto de la narrativa del autor (2009: 42).

Historias para reunir a los hombres (1988)

Después de su celebrado libro *Monólogo desde las tinieblas*, merecedor de hasta tres ediciones, Gálvez Ronceros añadió otro volumen de cuentos a su producción narrativa, con el sugestivo título *Historias para reunir a los hombres* (1988).²⁷⁰ El universo ficcional que nos presenta el autor en los 23 relatos breves del libro es diverso en cuanto a los espacios, personajes y sucesos recreados, aunque predominan los ámbitos urbanos, propios de las metrópolis contemporáneas de la civilización actual. El lector puede recorrer con libertad cada texto para disfrutar de la anécdota y captar el sentido profundo que subyace en cada una de estas prosas. Recordemos, también, que la penúltima década del siglo XX en el Perú, fue especialmente dramática y de una gran inestabilidad económica y social, como consecuencia de hechos políticos que repercutieron en la vida de todos los peruanos de esos años.

En esa década, los peruanos sufrimos las desastrosas políticas de los gobiernos más ineficientes que ha habido en el siglo XX. Nos referimos a los de Fernando Belaunde (1980-1985) y de Alan García (1985-2000), a lo que hay que agregar que paralelamente al desastre total que trajeron consigo dichos gobiernos, se sumó la irrupción, al inicio de la década y hasta el final de la siguiente, del terrorismo que agregó más incertidumbre y desesperación a los peruanos de todas las regiones del país. Ello determinó, además, que en ese periodo un alto porcentaje de personas migraran hacia otros países para escapar de la pesadilla y el horror que padecimos durante esos largos y oscuros años.²⁷¹

Esa atmósfera de desesperanza, de escepticismo, de pobreza, de odio, de enfrentamiento físico y psicológico se percibe en la entrelínea de estos breves textos que Gálvez Ronceros escribió, estoy seguro, en medio de esta dura crisis; y por ello, su libro de 1988 es un recuerdo imborrable de aquella época sombría y oscura como un túnel. Eso explica que muchos de los relatos posean un carácter alegórico o de fábula o de visiones apocalípticas que anuncian la desaparición de la

270 Lima, Editorial Extramuros, 1988, 85 páginas.

271 José Antonio Del Busto (2006).

humanidad de la faz de la tierra. Son una suerte de mundos distópicos²⁷² que estremecen al lector.

Por ejemplo, el relato *Carrona* que tiene como epígrafe la frase: “El hambre es lobo del hombre”, leve variación de la célebre expresión: “El hombre es lobo del hombre”, nos presenta el recorrido de dos gallinazos que buscan “en los basurales alguna carroña que devorar”, pues hace tres días que no se alimentan. En esa situación observan que un hombre arrastra un perro muerto que ellos piensan que podrán comer. Pero se sintieron desilusionados cuando observaron que el animal fue enterrado y encima quedó una piedra. En cuanto estuvieron solos, se acercaron hasta la tumba y comenzaron a escarbar, pero “la piedra se inclinó y aplastó la cabeza de uno”. Lo que hizo el superviviente fue mirarlo, moverlo “y empezó a devorarlo con rapidez”. Este texto es de un crudo realismo, y de algún modo muestra la fuerza del hambre, que acosa, por igual a los animales y a los hombres, y que hace que en situaciones extremas, como esta, el hambriento sacie su hambre con el cuerpo de un ser de su misma especie. Es lo que en el mundo de los humanos se llama canibalismo.

Acerquémonos a otra historia desarrollada en el mundo urbano y donde los protagonistas no son animales, sino seres humanos, civilizados, cultos y que sin embargo tienen entre ellos diferencias y conflictos comunes en los diversos grupos que existen en una sociedad como la nuestra. En el relato *Contiendas*, un narrador heterodiegético, omnisciente, en tercera persona, nos muestra el encuentro cara a cara de dos personajes en una reunión de escritores e intelectuales que por fin de año había organizado un editor. A los seres de la ficción no se les identifica por sus nombres, sino por sus oficios; por ello, son presentados como el poeta A y el crítico literario B.

Amparándose en su omnisciencia, el narrador después de mostrarnos a los coprotagonistas frente a frente, recurre a la técnica de la pausa para dar a conocer al lector cierto hecho verificado antes de que uno y otro coincidan en la reunión. Ocurre que el crítico literario “acababa de publicar una nota periodística en la que comentaba los libros de

272 Cristina Peña (2008).

ficción que a su criterio eran dignos de mencionarse entre los editados el año que terminaba; en su nota no tenía cabida un poemario que el poeta A había publicado a mediados de año.”

La nota publicada por el crítico B y en la cual ignora el libro del poeta A constituye la causa de que al coincidir ambos intelectuales se produzca una situación desagradable, ya que luego de saludarse protocolarmente, el uno se apartó del otro. Y el narrador, mediante la transcripción de lo que piensa cada uno se encarga de revelarnos el encono que envuelve a ambos. Leamos lo que uno y otro expresaron internamente: “El crítico literario se alejó pensando: “He ahí a un analfabeto: no sabe escribir. El día que yo lo mencione en algún comentario, habré perdido el seso”. Por su parte, el poeta se dijo: “He ahí a un analfabeto: no sabe leer. El día que me incluya en alguno de sus comentarios, habré llegado a ser un estúpido de la escritura”.

El texto nos permite apreciar el conflicto que existe en el mundo de la literatura, entre dos elementos que son parte esencial de dicho arte: el que crea y el que comenta. Ambos son indispensables para el funcionamiento de las letras, pues realizan dos operaciones simbólicas que se complementan: la escritura y la lectura. Además, las dos son ejecutadas por uno y otro para la concreción de su respectivo trabajo: el creador tiene que ser un gran lector para llegar a ser un gran escritor. Y a su vez, el crítico debe ser un gran lector, pero también un notable escritor, a fin de expresar sus ideas en comentarios que estén bien escritos.

Sin embargo, lo que Gálvez Ronceros nos presenta en esta breve prosa es un fenómeno que se produce en el mundo de las letras. A menudo, algunos creadores no ven con buenos ojos a ciertos críticos, y viceversa. Y estas actitudes, muchas veces, no obedecen a estrictas razones estéticas o de calidad artística, sino a antipatías basadas en prejuicios o posiciones subjetivas, que dificultan la objetiva apreciación de los valores de las obras literarias. El autor ha recogido, pues, en este pequeño relato una situación típica del ámbito literario.²⁷³

273 Jaime Bayly en su novela *El escritor sale a matar* ha desarrollado este tópico.

Además, mediante un colofón con el cual concluye el relato, traslada su mirada del mundo cerrado de los intelectuales, al de la calle, en la que “grupos de trabajadores en huelga que por enésimo día habían salido a las calles a protestar en forma pacífica, eran apaleados brutalmente por la policía”. De este modo se establece un contraste entre los líos domésticos de dos intelectuales, por cuestiones individuales, y la situación colectiva y apremiante de los trabajadores en huelga que protestan y que son reprimidos con violencia por la policía, que es lo que ocurría por la década de 1980 y sigue siendo una escena característica en las calles de nuestra ciudad, que tan bien recrea Gálvez Ronceros con su prosa concisa y puntual.

Cuadernos de agravios y lamentaciones (2003)

El cuarto libro de cuentos, *Cuadernos de agravios y lamentaciones*²⁷⁴ ya nos había llamado la atención por la reiterada calidad de los textos que lo integran y por la diversidad de tópicos que desarrolla en cada uno de los diez breves relatos. Por esa razón, en un artículo publicado en 2004 propuse una interpretación del relato *Dinosaurios*, que encabeza el volumen y que temáticamente está vinculado al texto *Contiendas*, porque en ambos los protagonistas son miembros del ámbito de la literatura.²⁷⁵

En este mismo libro se encuentra otro breve relato titulado *Siete y media*, ambientado en el mundo urbano que conoce a fondo Gálvez Ronceros, tanto en su dimensión empírica, como en su versión narrativa. Como puede suponerse, la rápida historia recreada por un narrador omnisciente, en tercera persona, alude a esa fracción de tiempo de la mañana que tiene para los seres de la ficción y de la realidad diferentes

274 Lima, Fondo Editorial de la UNMSM, 2003.

275 Véase nuestro artículo “Nuevos sujetos en la narrativa urbana”, en la revista *Contra-textos*. Lima, Universidad de Lima, N° 13. También apareció en la revista *Siete culebras*. Cusco.

connotaciones, pues todos vivimos, sin poderlo evitar, en la dimensión de la temporalidad.

La anécdota gira alrededor de dos personajes: un pasajero que aborda a la carrera, y con peligro de caerse, un ómnibus del transporte público, y el cobrador de pasajes de dicho ómnibus. Lo esencial de esta breve y en apariencia intrascendente acción es que ella ocurre a las 7.30 de la mañana, hora límite para la validez del pasaje obrero, un derecho al que se acogen los trabajadores de oficios modestos, que viajan temprano mediante el pago de una suma menor a la del pasaje normal, siempre y cuando hayan abordado el bus antes de esa hora.²⁷⁶

Esa es la raíz del conflicto en el relato: el que el propio pasajero dude si subió al ómnibus antes de la hora indicada o después de ella. Para asegurarse de que tiene derecho a que le cobren el pasaje rebajado, una vez en el transporte pregunta a los demás por la hora y estos le responden que “todavía no son las siete y media”. Otro detalle importante que mantiene en la incertidumbre al personaje es que subió por la puerta posterior y por la cantidad de pasajeros no ha podido acercarse a donde está el cobrador. Los minutos transcurren mientras el protagonista observa que todos alrededor tienen sus pasajes y él no. Le entra la duda de si podrá convencer al que cobra de que él subió antes de las “siete y media”.

El clímax llega cuando minutos después se presenta el antagonista y solicita el pago del pasaje. El pasajero entrega lo poco que tiene y luego del conteo respectivo, el cobrador pronuncia la temida frase: “Aquí falta”. Explicitado el conflicto entre ambos personajes, el narrador nos muestra a través de la técnica del diálogo dialéctico, las opiniones contrapuestas de uno y otro tratando de imponer su punto de vista sobre el asunto en discusión. La última palabra, como es previsible, la tiene el cobrador que conmina al pasajero a pagar la suma completa.

En esas circunstancias, intervienen sucesivamente otros pasajeros, quienes aseveran que el personaje subió antes de la siete y media; pero el cobrador no toma en cuenta esas afirmaciones, comunica al chofer del hecho y pide que pare el ómnibus para que se baje el que

276 Este beneficio laboral ya no existe.

no quiere pagar. El conductor se hace eco del pedido de su compañero de trabajo y detiene la marcha del vehículo para que se produzca la acción indicada. En ese momento crucial, el pasajero recibe el respaldo de todos los demás, quienes en forma colectiva reafirman que el “hombre ha subido al ómnibus antes de las siete media y usted debe cobrarle el precio del pasaje obrero”.

La firmeza de la actitud de “las cuarenta voces” hace que el cobrador retroceda en su propósito de bajar al pasajero y se vea obligado a extender el boleto respectivo y a guardar las monedas entregadas. Después de ello y en total silencio se retira hacia la parte delantera del vehículo, “seguido por la mirada intensa, tenaz de los cuarenta hombres”. Finalmente, la situación ha vuelto a la normalidad y “el ómnibus ha proseguido su marcha”. De este modo, concluye una pequeña historia, protagonizada por un personaje humilde que lucha por un derecho que para él, dada su modesta situación económica, es vital: el pasaje obrero. La solidaridad de los demás pasajeros que, probablemente, también son trabajadores ha hecho posible que se respete el citado derecho. Lo curioso es que el cobrador y el chofer son, asimismo, asalariados, pero su trabajo los obliga a actuar como lo hacen y a ponerse en contra de sus compañeros de clase; situación paradójica pero que se produce con frecuencia, como puede verse en este breve relato de Gálvez Ronceros, que a la vez ilustra cuál es su punto de vista y su opción en esta circunstancia en la que hay un conflicto de intereses.

En realidad, *Cuaderno de agravios y lamentaciones* es un libro valioso en el que el lector encuentra historias de calidad narrativa y anécdotas de gran contenido humano. A ello se agrega que Gálvez Ronceros, a lo largo de su producción narrativa, ha preferido el relato breve, fluido, contundente y con humor, que es capaz de encerrar en un espacio textual concentrado una imagen redonda de los seres humanos en su cotidiano e impredecible existir. Y las virtudes de su sutil arte literario lo han llevado a figurar en un ámbito no solo nacional sino internacional, como puede verse en el libro de Ricardo Sumalavia, *Cinco espacios de la ficción breve*,²⁷⁷ una valiosa antología en la que aparecen notables textos

277 Lima, Ediciones Copé, 2007, 384 p.

breves de escritores nacionales y extranjeros. Entre los peruanos figuran: Carlos Eduardo Zavaleta²⁷⁸, Carlos Herrera, Antonio Gálvez Ronceros, Fernando Iwasaki, Julio Ortega, César Silva Santisteban, José Adolph, Isaac Goldemberg, Mónica Belevan y Enrique Prochazka. Los extranjeros son José María Merino, Raúl Brasca, Ana María Shua, Andrés Neuman y Luis Britto García. De Antonio Gálvez Ronceros se incluyen 16 textos.

Para concluir este breve recorrido, se subraya el compromiso cabal del autor con sus raíces biográficas y sociales, que lo ha llevado a crear mundos imaginarios dotados de seres humanos que son parte de nuestra innegable realidad histórica y cultural. Esta identificación con aquellos grupos que echaron sus raíces en la campiña chinchana y que mantienen su idiosincrasia, su visión del mundo y sus inconfundibles voces no le ha impedido ampliar los contornos de su universo narrativo.

Como todo gran escritor, Gálvez Ronceros es fiel, a la vez, a lo local, a lo nacional y a lo universal. Sus relatos nos muestran muchos rostros del Perú: el mundo campesino y el agitado universo urbano. Por ello sus lectores no solo somos los peruanos, sino también los latinoamericanos, y, en general, todos aquellos que se acercan a la literatura para encontrar la presencia y el drama de los seres humanos, cualquiera que sea su color, clase social o procedencia. Nuestro escritor tiene la virtud y el talento de hacernos cómplices de sus personajes y de seguirlos por los caminos de la vida, recreados con su magia de narrador que ha sabido juntar las excelencias artísticas de la oralidad y de la escritura.

Bibliografía

- Del Busto, José Antonio. *Historia cronológica del Perú*. Lima, Copé, 2006.
- Carlos García Miranda. *La utopía negra*. Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Letras de la UNMSM, 2007.
- González Montes, Antonio. *Introducción a la interpretación de textos literarios*. Lima, Editorial Universitaria de la Universidad Ricardo Palma, 2003.
- González Vigil, Ricardo. *Literatura. Enciclopedia temática*. Lima, El Comercio, 2003.

278 Hemos dedicado dos artículos a examinar los “cuentos brevísimos” de Carlos Eduardo Zavaleta. Cf. Antonio González Montes (2003 y 2012).

Orihuela, Carlos. *Abordajes y aproximaciones / Ensayos sobre literatura peruana del siglo XX (1950 – 2001)*. Lima, Hipocampo Editores, 2009

Peña, Cristina (editora). *Literatura y (pos) modernidad. Teorías y lecturas críticas*. Buenos Aires, Biblos, 2008.

Sumalavia, Ricardo. *Cinco espacios de la ficción breve*. Lima, Ediciones Copé, 2007.

SOBRE LOS AUTORES

Eduardo Huarag Álvarez

Doctor en Lengua y Literatura por la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde ejerce la docencia. Ha publicado, entre otros, “La cultura oral en la narrativa hispanoamericana” (2011), “Mitos de origen y el trasmundo en las culturas prehispánicas y amazónicas (2011). Es autor de numerosos artículos publicados en “Cuadernos Americanos” y “Latinoamérica” de la UNAM de México. Ha sido profesor visitante en la UNAM (México), en la Universidad Michel de Montaigne, (Burdeos - Francia); y en la Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo (Brasil). Entre las publicaciones recientes hay que mencionar: “Pensamiento mítico en la narrativa latinoamericana” (2013) y “Violencia social y política en la narrativa peruana” (2014). También: ganador del Premio de estímulo a la investigación, otorgado en 2014 por la PUCP.

Jesús Cosamalón Aguilar

Doctorado y Maestría en Historia por El Colegio de México A.C.; Maestría en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor Asociado del Departamento de Humanidades de la PUCP y profesor del Departamento de Humanidades de la Universidad del Pacífico. Especialista en historia social y de la ciudad de Lima siglos XVIII-XX. Actualmente es el Director de la Maestría en Historia de la Escuela de Posgrado de la PUCP.

Jorge Luis Lossio Chávez

Doctor en Historia por la Universidad de Manchester y licenciado en la misma especialidad por la PUCP. Su especialidad es la historia de la salud en el Perú contemporánea, tema sobre el cual ha escrito numerosos libros entre los que destacan *El Peruano y su entorno. Debates sobre la aclimatación a las alturas*. Lima: IEP, 2013; *Rastros de la Salud en los Andes*. Lima: IEP-UPCH, 2009, y *Acequias y Gallinazos*. Lima: IEP, 2003.

Eduardo Barriga Altamirano

Licenciado en Historia por la PUCP y actualmente trabaja como Jefe de Prácticas en el Departamento de Huumanidades de dicha casa de estudios. Entre los temas que ha investigado se encuentran: presencia de afrodescendientes en el Valle del Mantaro durante el siglo XVII, la cultura popular y artesanos durante el siglo XX y temas relacionados a la Historia de la Salud.

Fred Rohner Stornaiuolo

Magíster en Filología Hispánica por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España) y candidato a doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Rennes2 (Alta Bretaña-Francia). Es profesor de Literatura y Música e investigador del Instituto de Etnomusicología de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Sus investigaciones abarcan la lírica popular peruana de los siglos XIX y XX. En colaboración con Gérard Borrás dirige la colección de *Grabaciones históricas de la música peruana* (IFEA—IDE-PUCP)

Antonio González Montes

Profesor Principal de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, de la Universidad de San Marcos; ex Coordinador del Departamento de Literatura de la citada Facultad. Ha publicado varios libros sobre autores o temas de literatura peruana y latinoamericana, entre otros: *Introducción a la interpretación de textos literarios*; *Escalas hacia la modernización narrativa*; *Ribeyro: el arte de narrar y el placer de leer*; *Introducción a la narrativa de Vallejo*. Es conferencista nacional e internacional en temas de su especialidad.

En los últimos años, han aumentado los estudios y análisis sobre los afrodescendientes. Quizás sucede que vamos tomando conciencia de que nuestra realidad es pluricultural. Ello supone, por cierto, reconocer las particularidades de cada grupo que integra la nación. A partir de este principio, un grupo de docentes investigadores optaron por indagar en los manifiestos de los afrodescendientes como grupo poblacional, como creadores de cultura, como personajes que son parte de nuestra realidad aún antes de la república. La mirada de Ricardo Palma contribuye a formarnos una imagen de los afrodescendientes en el virreinato, pero también los encontramos como protagonistas de ese amor prohibido que López Albújar cuenta en "Matalaché". Como grupo cultural, los afrodescendientes han tenido presencia innegable en el escenario nacional. Son ídolos y se han perennizado, como el futbolista Alejandro *Manguera* Villanueva - evocado por Thorndike y analizado en este texto -, o han puesto su creatividad en la versificación de Nicomedes Santa Cruz.

Lo cierto es que, con el paso del tiempo, los afrodescendientes han encontrado la posibilidad de transmitir sus particularidades culturales en su variante idiomática del castellano, en sus costumbres y creencias. No llama la atención, entonces, que se haya producido una especie de *empoderamiento* en el escenario cultural. Se ha llegado al punto en el que dos narradores importantes, como Gálvez Ronceros y Gregorio Martínez, transmiten sus relatos en el castellano oral que manejan los afroscendientes de la costa sur del país. En los ensayos que analizan la narrativa de estos autores, se llega a configurar de qué modo el relato permite la trasmisión del modo de pensar e interpretar la realidad que tienen los afrodescendientes. Ya no son más los personajes exóticos mencionados por los intelectuales. Hoy, como lo demuestran los estudios que integran esta publicación, los afrodescendientes pueden transmitir, en su castellano dialectal, su cosmovisión y su reinterpretación del conocimiento que se difunde en los saberes en el denominado mundo occidental.

